OPERA OMNIA

SANCTI BONAVENTURÆ

BESANÇON. — IMPRIMERIE D'OUTHENIN CHALANDRE FILS.

S. R. E. CARDINALIS

S. BONAVENTURÆ

EX ORDINE MINORUM

EPISCOPI ALBANENSIS, EXIMII ECCLESIÆ DOCTORIS

OPERA OMNIA

SIXTI V, PONTIFICIS MAXIMI JUSSU DILIGENTISSIME EMENDATA

ACCEDIT

SANCTI DOCTORIS VITA, UNA CUM DIATRIBA HISTORICO-CHRONOLOGICO-CRITICA

EDITIO ACCURATE RECOGNITA

AD PURAM ET VERIOREM TESTIMONIORUM BIBLICORUM EMENDATIONEM DENUO REDUCTA

CURA ET STUDIO

A. C. PELTIER

CANONICI ECCLESIÆ REMENSIS

TOMUS SECUNDUS

PARISIIS

LUDOVICUS VIVÈS, BIBLIOPOLA EDITOR

VIA DELAMBRE, 9

M DCCC LXIV

S. R. E. CARDINALIS
SANCTI BONAVENTURÆ

EPISCOPI ALBANENSIS, EXIMII ECCLESIÆ DOCTORIS

IN LIBRUM PRIMUM SENTENTIARUM

DISTINCTIO XXXV

DE SCIENTIA DEI IN GENERALI SECUNDUM SE.

Cumque supra disserueruimus, ac plura dixerimus de his quæ communiter secundum substantiam de Deo dicuntur; eorum tamen quædam specialem efflagitant tractatum, de quibus modo tractandum est, id est, de Scientia, Præscientia, Providentia, Dispositione, Prædestinatione, Voluntate et Potentia. Sciendum est ergo quod sapientia, vel scientia Dei cum sit una et simplex, tamen propter varios rerum status, et diversos effectus, plura ac diversa sortitur nomina. Dicitur enim non tantum scientia, sed etiam præscientia, vel providentia. Et est præscientia, sive providentia de futuris tantum, sed de omnibus, de bonis scilicet, et de malis; dispositio vero, de faciendis; prædestinatio, de omnibus salvandis, et de omnibus bonis quibus, et hic liberantur, et in futuro coronabuntur. Prædestinavit enim Deus ab æterno homines, ad bona eligendo; et prædestinavit, eis bona præparando. Quod homines prædestinavit, Apostolus ostendit, dicens[1]: *Prædestinavit quos præscivit fieri conformes imaginis Filii sui.* Et alibi[2]: *Elegit nos ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati.* Quod autem bona eis præparaverit, propheta Isaias ostendit, dicens[3]: *Oculus non vidit Deus absque te, quæ præparasti diligentibus*, vel *exspectantibus te.* Ergo ab æterno prædestinavit quosdam futuros bonos et beatos, id est, elegit, ut essent boni et beati, et bona eis prædestinavit, id est, præparavit. Providentia autem est gubernandorum; quæ utique eodem modo videtur accipi, quo dispositio. Interdum tamen providentia accipitur pro præscientia. Sapientia vero, vel scientia, de omnibus est, scilicet bonis et malis, et de præsentibus, præteritis et futuris; et non tantum de temporalibus, sed etiam de æternis : non enim ita scit Deus ista temporalia, ut seipsum nesciat; sed ipse solus seipsum perfecte novit, cujus scientiæ comparatione omnis creaturæ scientia imperfecta est.

De quibusdam, quæ secundum substantiam de Deo dicuntur, quæ specialem efflagitant tractatum, scilicet de Scientia, de Præscientia, de Providentia, de Dispositione Prædestinatione Voluntate, et Potentia.

Hic considerari oportet, utrum scientia, vel præscientia, vel dispositio, vel prædestinatio potuerit esse in Deo, si nulla fuissent futura. Cum enim præscientia sit futurorum, et dispositio faciendorum, et prædestinatio salvandorum; si nulla essent futura, si nihil esset facturus Deus, vel aliquos salvaturus, non videtur potuisse in Deo esse præscientia, vel dispositio, vel prædestinatio : potuit autem Deus nulla præscire futura :

Utrum scientia, vel præscientia, vel dispositio, vel prædestina-

[1] *Rom.*, VIII, 29. — [2] *Ephes.*, I, 4. — [3] *Isai.*, LXIV, 4; I *Cor.*, II, 9.

tio potuerit esse in Deo, si nulla fuissent futura.

potuit non creare aliquid, vel non salvare aliquos: potuit ergo in Deo non esse præscientia, vel dispositio, vel prædestinatio. Ad hoc autem ita a quibusdam opponitur: Si, inquiunt, potuit præscientia Dei non esse in Deo ab æterno, et potuit non esse: si vero potuit non esse; cum præscientia Dei sit ejus scientia, et scientia sit ejus essentia, potuit ergo non esse ab æterno id quod est ejus divina essentia. Ita et de dispositione, et prædestinatione, quæ est divina essentia, objiciunt. Addunt quoque et alia, ita loquentes: Si potuit Deus non præscire aliqua; cum idem sit Deo præscire quod scire, et scire quod esse; potuit ergo non esse. Item, cum idem sit Deum præscium esse, et Deum esse; si potuit non esse præscius, potuit non esse Deus: potuit autem non esse præscius, si potuit nulla præscire: at potuit nulla præscire, quia potuit nulla facere.

Responsio quod præscientia, et dispositio, et prædestinatio quasi relative dicuntur ad futuras res, vel ad faciendas.

Ad hoc juxta modulum nostræ intelligentiæ ita dicimus: Præscientia, vel dispositio, vel prædestinatio ad aliquid dici videntur. Sicut enim *Creator* ad creaturam relative dicitur, ita *præscientia*, vel *præscius* ad futura referri videtur, et *dispositio* ad facienda, ac *prædestinatio* ad salvanda. Verumtamen *Creator* ita relative dicitur, ut essentiam non significet; *præscientia* vero, vel *præscius*, et in respectu futurorum dicitur, et essentiam designat; ita etiam *dispositio*, et *prædestinatio*. Ideoque cum dicitur: Si nulla essent futura, non esset in Deo præscientia, vel non esset Deus præscius; quia varia est ibi causa dicendi, distingui oportet rationem dicti. Cum ergo dicis: Si nulla essent futura, non esset in Deo præscientia, vel non esset præscius; si in dicendo, hanc causam attendis, scilicet quia nulla essent subjecta ejus præscientiæ, unde ipsa possit dici præscientia, vel ipse præscius, quod utrumque dicitur propter futura; verus est intellectus. Si autem ea ratione id dicis, quod non sit in eo scientia qua præscit futura, vel quod ipse non sit Deus, qui est futurorum præscius; falsa est intelligentia. Similiter et illæ locutiones determinandæ sunt: Potuit non esse præscientia Dei, vel potuit non esse præscius, et potuit Deus non præscire aliqua, id est, potuit esse quod nulla futura subjecta essent ejus scientiæ, et ita non posset dici præscius, vel præscire, vel scientia ejus, præscientia; non tamen eo minus ipse esset, vel ejus scientia. Sed non posset dici præscius, vel præscire, vel præscientia, si ejus scientiæ futura nulla forent subjecta. Similiter de dispositione, et de prædestinatione, vel providentia. Hæc enim (ut dictum est) ad temporale referuntur, et de temporalibus tantum sunt.

Quod scientia Dei non tantum est de temporalibus, sed etiam de æternis.

Scientia vero, vel sapientia, non tantum de temporalibus, sed etiam de æternis est. Ideoque etsi nulla fuissent futura, esset tamen in Deo scientia eadem, quæ modo est; nec minor esset, quam modo; nec major est, quam esset. Scivit ergo Deus ab æterno æternum, et omne quod futurum erat, et scivit immutabiliter. Scit quoque non minus præterita et futura, quam præsentia, et sua æterna sapientia et immutabili scit ipse omnia quæ sciuntur. « Omnis enim ratio supernæ et æternæ sapientiæ, ut ait Ambrosius[1], in eo est, quia omnem sapientiam, et essentiam capit sua immensa scientia. »

Quare omnia dicantur esse in Deo, et quod factum est

Propterea omnia dicuntur esse in Deo, et fuisse ab æterno. Unde Augustinus *super Genesim*[2]: « Hæc visibilia, inquit, antequam fierent, non erant. Quo modo ergo nota Deo erant, quæ non erant? Et rursus: Quo modo ea faceret, quæ sibi nota non erant? non enim quidquam fecit ignorans. Nota ergo fecit, non facta cognovit. Proinde ante-

[1] Ambros., *de Fide*, lib. I, c. VIII. — [2] Aug., *de Genes. ad litt.*, lib. V, c. XVIII, n. 36.

quam fierent, et erant, et non erant : erant in Dei scientia, non erant in sui natura..... Ipsi autem Deo non audeo dicere alio modo innotuisse cum ea fecisset, quam illo quo ea noverat, ut faceret, *apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio* [1].» Ecce hic habes quod hæc visibilia antequam fierent, in Dei scientia erant. Ex hoc ergo sensu omnia dicuntur esse in Deo : et omne quod factum est dicitur *vita esse in ipso* [2] : non ideo quod creatura sit creator, vel quia ista temporalia essentialiter sint in Deo; sed quia in ejus scientia semper sunt, quæ vita est.

habet vitam in eo.

Inde est etiam quod omnia dicuntur ei præsentia esse, non solum ea, quæ sunt, sed etiam ea, quæ præterierunt, et ea, quæ futura sunt, secundum illud [3] : *Quia vocat ea, quæ non sunt, tanquam ea, quæ sunt.* Quia, ut ait Ambrosius in libro *de Trinitate* [4] : « Ita cognoscit ea, quæ non sunt, ut ea quæ sunt. » Et hac ratione omnia dicuntur esse in eo, vel apud eum, sive ei præsentia. Unde Augustinus, super illum locum Psalmi : *Et pulchritudo agri mecum est* : « Ideo, inquit [5], mecum est, quia apud Deum nihil præteriit, nihil futurum est. Cum illo sunt omnia futura, et ei non detrahuntur jam præterita. Cum illo sunt omnia cognitione quadam ineffabili sapientiæ Dei. » Ecce hic aperit Augustinus ex qua intelligentia accipienda sint hujusmodi verba, *omnia sunt Deo præsentia, in Deo sunt omnia*, vel *cum Deo*, vel *apud Deum* vel *in eo vita*, quia ineffabilis omnium cognitio in eo est.

Quod eadem ratione dicuntur omnia ei præsentia.

EXPOSITIO TEXTUS.

Cumque supra disseruerimus, ac plura dixerimus.

Divisio. Supra egit Magister de sacramento Trinitatis, et Unitatis : in hac parte agit de conditionibus, secundum quas est in Deo ratio causalitatis, quæ sunt Potentia, Sapientia, et Voluntas. Habet autem hæc pars tres partes, in quarum prima agit de scientia; in secunda, de potentia, infra, distinct. XLII : *Nunc de omnipotentia Dei agendum est;* in tertia, de voluntate, infra, dist. XLV : *Jam de voluntate Dei*, etc. Prima pars habet tres : in prima agit de scientia in generali secundum se; in secunda agit de modis divinæ cognitionis, utrum Deus cognoscat mutabiliter, vel immutabiliter, et quo modo, distinct. XXXVIII : *Nunc ergo ad propositum revertentes.* In tertia vero agit quantum ad speciales effectus, infra, distinct. XL : *Prædestinatio vero est de bonis salutaribus.* Prima pars dividitur in tres : in prima Magister determinat de ipsa Dei scientia; in secunda, quia res agnitæ sunt in sciente per modum scientis, ideo determinat quo modo res sunt in Deo, infra, dist. XXXVI : *Solet hic quæri, cum omnia dicantur esse in Dei cognitione.* In tertia vero incidenter determinat quo modo Deus est in rebus, infra, dist. XXXVII : *Et quoniam demonstratum est ex parte.* Prima pars, quæ continet præsentem distinctionem, tres habet partes : in prima, cum Dei scientia sit una, determinat quo modo sortitur plura nomina; in secunda, cum Dei scientia, vel præscientia, sit æterna, determinat quo modo se habeat ad temporalia vel creata, ibi : *Hic considerari oportet utrum scientia, vel præscientia.* In tertia, cum Dei scientia sit ens, quo modo cognoscat non entia, ibi : *Propterea omnia dicuntur esse in Deo*, etc. In prima parte, seipsum continuans, dicit quod divina essentia plura habet nomina propter nomina connotata; in secunda dicit quod Dei scientia esset, si nihil futurum esset; et esset scientia, sed non diceretur præscientia. In tertia ostendit, quod omnia habent rationes in Deo, per quas co-

[1] *Jacob.*, I, 17. — [2] *Joan.*, I, 4. — [3] *Rom.*, IV, 17. — [4] Ambros., *de Fide*, lib. V, c. VIII. — [5] Aug., *Enarr. in Ps.* XLIX.

gnoscuntur, et sunt in ipso, et ita omnia sunt sibi præsentia. Et sic patet divisio, et sententia : subdivisiones enim partium manifestæ sunt in littera.

DUB. I.

Eorum tamen quædam specialem efflagitant tractatum.

Contra : aut enim ista efflagitant specialem tractatum, quia sunt difficilia, aut quia sunt appropriata : si, quia sunt difficilia, alia etiam sunt difficilia, sicut simplicitas, veritas, immutabilitas ; si, quia sunt appropriata, similiter etiam unitas et æqualitas.

Resp. Dicendum quod ista efflagitant specialem tractatum triplici ex causa : tum quia sunt difficilia ; tum quia multa de ipsis in Scriptura sunt determinata ; tum etiam quia dicunt respectum ad creaturam : et secundum has conditiones attenditur ratio causæ in divina natura. Ideo, quia debebat facere transitum ad creaturas, sive ad creationem, et ad hæc præexigitur in causa posse, scire, et velle, quæ faciunt causam esse perfectam, ideo tractatum istum in medio collocavit inter tractatum de Trinitate, et tractatum de rerum universitate : sed quia hujusmodi plus se tenent cum Deo, et a Deo, cum sint Deus ; ideo tractatus iste in primo libro ponitur.

DUB. II.

Amodo tractandum est, id est, de scientia, etc.

Videtur hic male dicere, quia potentia præcedit scientiam et voluntatem : ergo male ordinat in proposito, et male in exequendo.

Resp. Dicendum quod dupliciter est loqui de istis : aut in sua generalitate, aut ut concurrunt ad unum effectum. Si in sua generalitate, sic cum scientia sit respectu bonorum et malorum faciendorum et non faciendorum, prior est, secundum rationem intelligendi, quam potentia : et potentia cum sit respectu faciendorum et non faciendorum, prior est voluntate, quæ est respectu faciendorum bonorum tantum. Si autem loquamur de his prout concurrunt ad unum effectum, sic potentia, in quantum potens, est prima ; in quantum exequens, est ultima : prius enim est posse, deinde scire, et post velle, et postremo est facere, quod est ipsius potentiæ. Et quantum ad hunc actum, Magister ponit hic ultimo loco potentiam ; sed in executione considerat ordinem secundum majorem generalitatem, et minorem.

DUB. III.

Sapientia vel scientia Dei, etc.

Diversa sortitur nomina, quæ scilicet sunt Scientia, Præscientia, Providentia, Dispositio, Prædestinatio. Quæritur quo modo distinguuntur hæc nomina, et videtur quod insufficienter enumeret, quia non solum est ponere in divinis prædestinationem, verum et reprobationem.

Resp. Dicendum quod hujusmodi nomina distinguuntur sic : Divina cognitio potest considerari aut in se, aut in comparatione ad creaturas. Si in se, aut prout dicit pure cognitionem per modum speculationis, aut prout dicit speculationem junctam affectioni. Primo modo est scientia ; secundo modo est sapientia. Vel sic : aut dicit cognitionem simplicem, aut per rationem nobilissimam, sive per causas nobilissimas, quæ ipse Deus sunt. Primo modo est scientia, secundo modo est sapientia. Si autem consideretur in comparatione ad res, hoc potest esse dupliciter : aut connotat eventum, et sic est præscientia ; aut effectum, et hoc dupliciter : aut in conservando, sive gubernando, et sic est providentia ; aut in efficiendo, et hoc dupliciter : aut quantum ad bonum naturæ, et sic est dispositio ; aut quantum ad bonum superadditum, et sic est prædestinatio ; aut quantum ad ejus privationem, et sic reprobatio. Sed quia privatio gratiæ non est effectus, sed defectus, ideo reprobatio non hic numeratur, sed continetur sub præscientiæ nomine, et ipsam (a) sibi appropriat. Unde divisio potest sic formari : Cognitio Dei aut est in se, aut in comparatione : si in se, aut

(a) *Cæt. edit.* ipsum.

per rationem nobilissimam, et sic sapientia; aut per qualemcumque rationem, et sic est scientia. Si in comparatione: aut eventuum, et sic præscientia; aut eventuum et effectuum, et hoc: vel in gubernando, et sic est providentia; vel in efficiendo, et sic, si respectu cujuscumque naturæ, sic est dispositio; si respectu rationalis, sic prædestinatio: aut eventuum, et effectuum, et defectuum, et sic reprobatio, quæ est præscientia nominata per appropriationem.

DUB. IV.

Creator ita dicitur relative, ut essentiam non significet.

Videtur dicere falsum: nam creatio significat modum actionis, non relationis: ergo Creator similiter: ergo non dicitur secundum relationem a parte modi, nec a parte rei, istud constat: ergo nullo modo.

Item videtur falsum dicere, cum dicit quod essentiam non significat, quia Creator significat aliquid: aut ergo creatum, aut increatum: si creatum, ergo non dicitur de Deo; si increatum, ergo cum non significet personam, significat essentiam.

Resp. Dicendum quod relative dici aliquid, est dupliciter: aut quia significat relationem, sicut nomina quæ sunt in prædicamento relationis; aut quia habet respectum annexum, sic, cum omnis actio dicat respectum ad passum sive factum, et passum ad agentem, sic dicitur relative, et sic intelligit Magister de hoc nomine, *Creator*, et bene.

Ad illud etiam quod dicit quod non significat essentiam, dicit propter hoc, quod, quamvis imponatur divinæ essentiæ (et ideo de sola essentia dicitur secundum omnes), tamen de eo a quo imponitur fuit controversia. Quidam enim volunt dicere quod nomina sex generum non prædicant aliquid in Deo, sed comprædicant: unde actio non videtur dicere aliquid in agente, sed ab agente. Et huic videtur consonare ratio, quia actio et passio videntur esse eadem. Et iterum huic videtur consonare verbum Boetii *de Trinitate*, quod alia genera rerum nec de Creatore nec de creaturis prædicantur. Ista opinio fuit satis probabilis, et hujus fuit Magister, et ideo dicit quod præscientia ratione scientiæ importat essentiam, sed Creator tantum relationem. Verumtamen illud hodie communiter non tenetur. Dicimus enim Deum esse suam actionem, ut puta creationem. Et quoniam essentia est divina actio, et hoc nomen, *Creator*, imponitur ab actione; ideo non tantum impositum est essentiæ, verum etiam ab essentia, sed illam significat in relatione. Nec Boetius intendit dicere quod talia non prædicantur, sed quod non prædicantur absolute. Si tamen velimus sustinere Magistrum secundum communem opinionem, dicamus quod Magister non vult dicere, quod creatio non importet divinam essentiam, sed, quantum ex vi vocabuli, non dicit essentiam absolute, sed per modum relationis, sive sub appellatione relativa. Sed præscientia duo dicit, et scientiam, et præcessionem: ratione scientiæ, dicit essentiam absolutam: unde manet scientia, re ipsa non manente. Non sic est de creatione; non enim est creatio, nisi etiam sit creatura: et secundum hoc, verbum Magistri non habet calumniam.

(Opinio Magistri.) (Defensio pia pro Magistro.)

DUB. V.

Si nulla fuissent futura, esset tamen in Deo scientia eadem.

Videtur male dicere, quia scientia nostra ponit res; et quando non ponit, non est scientia, sed opinio, vel alia acceptio minus nobilis; ergo cum de nobilitate scientiæ sit ponere rem, videtur multo fortius quod divina scientia ponat, quæ est nobilissima.

Resp. Ad hoc breviter dicendum quod est scientia qua habeo cognitionem de re, et est scientia qua scio rem esse. Prima scientia, nec in nobis, nec in Deo ponit existentiam rei in proprio genere, nec de præsenti, nec de futuro: quod patet, quia artifex habet cognitionem faciendi domum quam nunquam faciet. Secunda vero scientia ponit rem tam in Deo quam in nobis: sed in no-

bis, quia dependet; in Deo, quia connotat: et quantum ad primum modum, loquitur Magister quod eadem scientia esset, sed non respectu ejusdem, et respectu tot, respectu quot modo est quantum ad secundum modum.

DUB. VI.

Inde est etiam, etc.

Vult Magister quod omnia sint Deo præsentia non solum quæ sunt, sed etiam quæ præterierunt. Quo modo ergo intelligitur illud? Aut enim intelligitur de præsentia secundum veritatem, aut de præsentia secundum cognitionem: primo modo falsum est, constans enim est quod Antichristus non est in Deo secundum veritatem præsens; si secundum cognitionem, quia habet cognitionem præsentium, præteritorum, et futurorum: sed si sic, cum hanc habeat etiam anima, ergo similiter omnia sunt ei præsentia.

Resp. Dicendum quod non omnia dicuntur esse præsentia Deo secundum veritatem existentiæ rerum, sed secundum cognitionem, quia actu cognoscit præsentia, præterita, et futura; et circa actum suæ cognitionis semper est præsentialitas, ita quod nulla successio cognitionis Dei est in nunc quod complectitur omnem successionem sine mutatione: et ideo omnia sunt ei præsentia ex hac duplici causa. Quamvis autem creatura habeat cognitionem de præsentibus, præteritis, et futuris; quia tamen cognitio ejus transit in præteritum et futurum, et nova generatur cognitio ex rei existentia, ideo non dicitur quod omnia sint præsentia creaturæ, sicut dicitur quod omnia præsentia sunt Deo: et ideo non ponitur memoria in Deo, quoniam memoria respicit præteritum ut præteritum, nec tantum in re, sed ut etiam actus illius cognitionis transit in præteritum: sed præscientia non dicit rationem sive actum scientiæ ut futurum: et ideo in Deo convenienter ponitur.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam præsentis distinctionis, quæritur de ratione divinæ cognitionis, quæ *idea* consuevit appellari. Primo quæritur, utrum in Deo sit ponenda ratio idealis; secundo, dato quod sic, quæritur utrum habeat pluralitatem secundum rem; tertio, utrum habeat pluralitatem secundum rationem; quarto, utrum habeat pluralitatem secundum numerum universalium, an singularium; quinto, utrum habeat pluralitatem secundum numerum finitum, vel infinitum; sexto, utrum in ideis sit pluralitas secundum numerum ordinatum, vel confusum.

QUÆSTIO I.

An ponere sit Ideas in Deo [1].

Utrum in Deo sit ponere ideas; et quod sic, ostenditur primo auctoritate Augustini, libro 83 *Quæst.* [2], quod « ideæ sunt formæ æternæ et incommutabiles, quæ in divina intelligentia continentur. » Ex his tribus conditionibus concluditur, quod idea sit in Deo. Fundam.

Item ratione ostenditur sic: Omne agens rationabiliter, non a casu vel ex necessitate, præcognoscit rem antequam sit: sed omnis cognoscens habet rem cognitam, vel secundum veritatem, vel secundum similitudinem: sed res antequam sint, non possunt haberi a Deo secundum veritatem: ergo secundum similitudinem: sed similitudo rei per quam res cognoscitur et producitur, idea est: ergo, etc.

Item omne quod determinate ducit in alterum cognoscendum, habet penes se similitudinem cogniti, vel ipsum est ejus similitudo: sed speculum æternum mentes se videntium ducit in cognitionem omnium

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. I, q. XXIII, memb. 4, art. 1; S. Thom., p. 1, q. XV, art. 1; et I *Sent.*, dist. XXXVI, q. II, art. 2; et *de Verit.*, q. III, art. 1; Scot., I *Sent.*, dist. XXXV, q. un.; Ægid. Rom., I *Sent.*, dist. XXXVI, p. II, q. I; Henricus, *Quolib.* VII, q. I; Richard., I *Sent.*, dist. XXXVI, art. 2, q. I; Thom. Arg., I *Sent.*, dist. XXXVI, q. I, art. 1; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XXXV, q. I; Francisc. de Mayr., I *Sent.*, dist. XLVII, q. I. — [2] Aug., lib. LXXXIII *Quæst.*, q. XLVI a med.

creatorum, sicut dicit Augustinus [1], quod rectius ibi cognoscunt quam alibi : ergo restat quod in eo resident similitudines : et constat quod sunt in eo sicut in cognoscente, quia non tantum aliis repræsentat, sed sibi : sed hæc est tota ratio ideæ : ergo, etc.

Item, quia res a Deo producuntur, ideo sunt in Deo tanquam in efficiente : et Deus verissime est efficiens : similiter quia ab ipso finiuntur, ideo verissime est finis : ergo pari ratione, quia ab ipso cognoscuntur et exprimuntur, per seipsum Deus est verissime exemplar : sed exemplar non est nisi in quo sunt rerum exemplatarum ideæ : ergo, etc.

Ad opp. Contra : 1. Per Dionysium, *de Div. Nom.* [2] : « Cognoscit divinus intellectus, sed ex seipso et per seipsum ; non secundum ideam singulis innitens, sed secundum unam excellentiæ causam omnia noscens et continens : » ergo Deus singula non cognoscit per ideam.

2. Item ratione videtur : quia idea dicit rationem similitudinis : et similitudo dicit rationem convenientiæ : Dei autem ad creaturam cum sit summa distantia, nulla est ibi convenientia ; aut si est, minima est : ergo aut nulla similitudo, aut minima : aut ergo non est idea in Deo, aut si est, secundum rationem imperfectam est : sed nihil imperfectum ponendum est in Deo : ergo, etc.

3. Item, nobilissimus modus cognitionis est Deo attribuendus : sed cognitio per rei essentiam est nobilior quam per similitudinem rei : ergo Deus cognoscit per essentiam rei, non per similitudinem : sed idea est similitudo, non essentia rei : ergo, etc.

4. Item, idea non est necessaria nisi ad dirigendum in cognoscendo, et regulandum in operando : sed nihil indiget dirigente vel regulante, nisi quod potest errare et deviare : Deus autem nullum horum habet : ergo frustra ponuntur in Deo ideæ.

[1] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XI, c. XXIX. — [2] Dionys. Areopag., *de Div. Nomin.*, c. VII a med.

CONCLUSIO.

Deus habet rationes atque similitudines omnium rerum quas ipse cognoscit : quæ similitudines Ideæ *a Theologis, et a Philosophis nuncupantur.*

Op. alior. Resp. ad Arg. Dicendum quod circa hoc duplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt, quod Deus non cognoscit secundum rationem ideæ, sed secundum rationem causæ ; et ponunt simile, sicut si punctus cognosceret suam virtutem, cognosceret lineas et circumferentiam. Similiter si unitas haberet potentiam cognitivam per quam converteret se supra se, cognosceret omnes numeros. Per hunc modum dicunt in Deo esse : quoniam enim Deus virtutem habet producendi omnia, et cognoscit totam suam virtutem ; ideo cognoscit omnia. Et hoc dicunt Dionysium sensisse cum dixit quod non secundum ideam, sed secundum unam excellentiæ causam cognoscit omnia. Sed hæc positio non potest stare : primum quidem, quia Deus cognoscit non per collationem deveniendi a principio ad principiatum, sed simplici aspectu. Et iterum, omne cognoscens, in quantum hujusmodi, simile est cognoscibili : ergo habet ejus similitudinem, vel ipsum est similitudo. Rursus, omnis cognoscens ideo distincte producit, quia distincte cognoscit, non e converso : ergo ratio producendi non est ratio cognoscendi. Et iterum, aliqua cognoscit quæ ab ipso non sunt. Propter hæc et similia, est aliter dicendum. Ideo est alia positio, et secundum Sanctos, et secundum Philosophos, quod Deus cognoscit per ideas, et habet in se rationes et similitudines rerum quas cognoscit ; in quibus non tantum ipse cognoscit, sed etiam aspicientes in eum ; et has rationes vocat Augustinus ideas, et causas primordiales. (Op. prop.)

Idea quid. Ad intelligentiam autem objectorum, intelligendum quod idea dicitur similitudo rei cognitæ : similitudo autem dupliciter dicitur : uno modo, secundum convenientiam duorum in tertio, et hæc est similitudo se-

cundum univocationem; alio modo est similitudo, secundum quod unum est similitudo alterius, et hæc similitudo non concernit convenientiam in aliquo communi, quia similitudo seipsa est similis, non tertio : et hoc modo dicitur creatura similitudo Dei, vel e converso, Deus similitudo creaturæ. Hoc modo sumendo similitudinem, similitudo est ratio cognoscendi, et hæc dicitur idea. Sed aliter est in nobis, aliter in Deo : in nobis quidem ratio cognoscendi est similitudo, cognitum est veritas : nam in nobis est similitudo accepta et impressa ab extrinseco, propter hoc quod intellectus noster respectu cogniti est passibilis, et non actus purus : ideo fit in actu per aliquid cogniti, quod est similitudo ejus. In Deo autem est e converso, quia ratio cognoscendi est ipsa veritas; et cognitum est similitudo veritatis, scilicet ipsa creatura. Et quia ratio cognoscendi consistit in ipsa veritate prima, ideo ratio cognoscendi in Deo est summe expressiva. Et quoniam omne id quod summe exprimit, perfectissime assimilat cognitum assimilatione competente cognitioni, ideo patet quod ipsa veritas, ex hoc quod facit cognoscere, est similitudo expressiva, et idea. E contrario est in nobis, quia eo ipso quod est similitudo, facit cognoscere. Ex his patent objecta.

1. Quod enim objicitur quod non est secundum ideam singulis innitens, dicendum quod Dionysius ex hoc non vult removere rationem ideæ a Deo; sed vult dicere quod non sic est similitudo et differentia idearum secundum singula, sicut in nobis.

2. Ad illud quod objicitur quod nulla est convenientia, vel minima; dicendum quod est similitudo univocationis, sive participationis; similitudo imitationis; et similitudo expressionis. Similitudo participationis nulla est omnino, quia nihil est commune. Similitudo imitationis est modica, quia in modico potest finitum imitari infinitum : unde semper major est dissimilitudo quam similitudo. Similitudo vero expressionis est summa, quia causatur ab intentione veritatis, ut visum est, quæ est ipsa expressio : ideo Deus summe omnia cognoscit.

3. Ad illud quod objicitur tertio, quod nobilior est cognitio per essentiam, dicendum quod est similitudo causata a veritate rei extra, et de hac verum est quod nunquam ita perfecte exprimit rem, sicut ipsa res, si præsentialiter esset apud animam : et hac similitudine non cognoscit Deus. Est alia similitudo, quæ est ipsa veritas expressiva cogniti; et eo similitudo, quo veritas : et hæc similitudo melius exprimit rem quam ipsa res seipsam exprimat, quia res ipsa accipit rationem expressionis ab illa, et secundum hanc est perfectior cognitio : et hac cognoscit Deus.

4. Ad illud quod objicitur quod idea est ad regulandum et dirigendum, dicendum quod regulari et dirigi potest esse dupliciter: aut per regulam differentem a directo et regulato, et hæc ponit imperfectionem et possibilitatem erroris; aut per regulam, quæ est idem quod regulatum, et hæc ponit impossibilitatem erroris : quia enim regula errare non potest, et Deus est ipsa regula et idea, ideo impossibile est eum errare : et sic patet quod idea in Deo non ponit defectum et imperfectionem, sed complementum.

QUÆSTIO II.

An unam, vel plures Ideas ponere sit in Deo [1].

Ad opp.

Utrum sit ponere pluralitatem in ideis secundum rem; et quod sic, videtur, quia Augustinus [2] dicit quod ideæ sunt formæ æternæ et incommutabiles : sed si sunt formæ, sunt plures : et cum forma dicat ipsum quod est idea absolute, tunc videtur quod

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. I, q. XXIII, memb. 4, art. 1, § 1; S. Thom., p. I, q. XV, art. 2; et I *Sent.*, dist. XXXVI, q. II, art. 3; et *de Verit.*, q. III, art. 2; Ægid. Rom., I *Sent.*, dist. XXXVI, p. II, q. II; Henricus, *Quolib.* IX, q. II; Richard., I *Sent.*, dist. XXXVI, q. III, art. 2; Thom. Arg., I *Sent.*, dist. XXXVI, q. I, art. 2; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XXXV, q. II; Francisc. de Mayr., I *Sent.*, dist. XLVII, q. II. — [2] August., lib. *LXXXIII Quæst.*, q. XLVI.

sint plures secundum id quod sunt absolutæ.

2. Item, idea est similitudo exprimens ideatum secundum totum : sed quæcumque uni et eidem secundum totum sunt similia, nullo modo differunt ab invicem; ergo si idea omnium, secundum id quod est, esset una, tunc omnia essent indifferentia.

3. Item, si idea est unum quid, aut una communis, aut una propria similitudo : si una communis, ergo per ipsam nunquam res distinguuntur; si una propria, ergo per ipsam nunquam plura cognoscuntur.

4. Item, si idea est ratio cognoscendi, cum unumquodque cognoscens cognoscat secundum exigentiam rationis cognoscendi, ergo si idea est unum quid, cum in uno non cadat distinctio, Deus non cognoscit res distincte, sed indistincte.

Fundam. Contra : Augustinus, VI *de Trinitate* : « Filius est ars quædam omnipotentis Dei, plena omnium rationum viventium, et omnia in ipso unum sunt. »

Item, quod perfectius est, Deo est attribuendum : sed perfectius est uno posse cognoscere plura et operari, quam pluribus : ergo Deo est attribuendum : ergo Deus una idea cognoscit.

Item, in omni genere causæ, status est in uno simplici, utpote in genere efficientis et finis [1] : ergo cum Deus sit exemplar in quo est omnimode status, ergo in Deo est summa unitas : sed exemplar quod continet multa, non est omnino unum et simplex : ergo in divino exemplari non est nisi una idea secundum rem.

CONCLUSIO.

Idea in Deo cum secundum rem sit ipsa divina Veritas, non plurificatur realiter, sed re ipsa omnes ideæ sunt unum.

Resp. ad Arg. ad intelligentiam prædictorum est notandum quod hic fuit duplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod ideæ in Deo secundum rem habent distinctionem. Dixerunt enim quod est considerare universitatem formarum in Deo, in anima, et in mundo, sive in materia. Et in materia sive in universo, habent distinctionem, et compositionem, et oppositionem, quia sunt ibi materialiter. In anima vero humana habent distinctionem et compositionem, sed non habent oppositionem : et hoc, quia sunt ibi aliquo modo spiritualiter : non tamen omnino, quia sunt a rebus extra : ideo est compositio : differunt enim ab anima. In Deo habent distinctionem, sed non compositionem, nec oppositionem, propter summam simplicitatem. Et quamvis in Deo sint distinctæ, sunt tamen unum exemplar, sicut plures formæ particulares in sigillo faciunt unum sigillum. Sed ista positio quamvis in sui initio videatur probabilis, in fine tamen continet errorem. Nam si in Deo esset ponere ideas realiter differentes sive distinctas, tunc esset ibi alia pluralitas realis quam sit pluralitas personalis : quod abhorrent aures piæ. Si dicas quod non est pluralitatem absolutam ponere, sed respectivam, tunc quæro de illo respectu : aut est aliquid, aut nihil : si nihil, nulla est ibi realis distinctio; si aliquid, non est dare nisi divinam essentiam : sed omnia essentialia in Deo unum sunt. Et ideo est alia positio, quod ideæ sunt unum secundum rem, et hoc patet sic : Idea in Deo dicit similitudinem, quæ est ratio cognoscendi : illa autem secundum rem est ipsa divina veritas, sicut supra monstratum est : et quia illa est una, patet quod per eam omnes ideæ unum sunt. Et hoc dicit Augustinus [2] expresse, quia in illa arte omnia sunt unum.

1. Ad illud ergo quod objicitur quod sunt formæ, dicendum quod forma duplex est, scilicet forma quæ est perfectio rei, et forma exemplaris. Et Augustinus accipit ideas in ratione formæ pro forma exemplari : utraque tamen relative dicitur : illa ad materiam quam informat, sed ista ad exemplatum :

[1] Arist., *Physic.* lib. II, cont. 68. — [2] Aug., *de Trin.*, lib. VI, c. x, n. 11. S. Bonaventuræ consentit S. Thomas, *cont. Gentes*, lib. I, c. LIII.

et ideo, quia forma dicitur ut ad alterum, sicut similitudo; quando dicuntur plures formæ, non ex hoc notatur quod in ideis sit pluralitas secundum rem, sive secundum id quod sunt, sed secundum id ad quod sunt, id est, ad ea quæ sunt extra, scilicet ratione connotatorum, ut sunt ipsa ideata.

2. Ad illud quod objicitur quod idea est similitudo exprimens secundum totum, ergo, etc.; ad hoc est unus modus dicendi, quod idea non dicit similitudinem aliquam per quam cognoscens assimilatur aliis, sed cui multa assimilantur, et multa possunt assimilari uni: sicut si a forma sigilli eadem fiat expressio figuræ in cera, possunt esse ab eadem forma et una multæ et variæ impressiones, secundum quod sigillum magis et minus imprimitur. Sic in Deo intelligunt: quoniam multitudo in rebus venit secundum gradus, et approximationem ad ipsum Esse divinum. Sed illud non sufficit dicere: quia Deus facit omnia diversa secundum formam, non tantum secundum gradum et dignitatem: et illa cognoscit per unum secundum rem: quod quidem est similitudo cogniti. Si tu dicas quod hoc est, quia Deus seipso cognoscit, sicut seipso agit; ideo sicut uno agit multa, ita uno cognoscit multa: adhuc non est solutum, quia adhuc manet quæstio, quo modo ipse Deus possit assimilari multis. Propter hoc dicendum quod similitudo quædam est secundum proprietatem generis: et de hac non est dubium quod non potest esse una plurium genere differentium: et hæc est similitudo quæ exprimitur et causatur a re generis determinati. Alia est similitudo simpliciter extra genus: et hæc, quia ad hoc genus non arctatur, qua ratione est hujus, eadem ratione est et illius: et qua ratione est hujus secundum partem, eadem ratione secundum totum: et talis similitudo est divina veritas, et idea in Deo. Si tu quæras, quo modo hoc possit intelligi; aliqualiter intelligi potest, quamvis non possit aptari omnino simile. Cum enim illa similitudo sit actus purus, et ipsa veritas, sicut dictum est, et omnia alia cognoscibilia quantumcumque nobilia secundum id quod sunt, comparentur ad ipsam per modum possibilis, sicut unum secundum formam potest assimilari pluribus secundum materiam diversis; sic in proposito una realis similitudo potest esse omnium cognoscibilium. Et potest poni exemplum in luce aliquo modo, quæ, una secundum numerum, exprimit multas et varias species colorum. In cognitione autem nostra, quoniam se habet per modum possibilis respectu cogniti, et quodam modo informabilis ab illo, non potest inveniri similitudo, imo invenitur dissimilitudo: et ideo, aspiciendo ad cognitionem nostram, videtur nobis in Deo non esse intelligibile.

3. Ad illud quod quæritur, utrum illa similitudo sit propria, vel communis, dicendum quod Deus non dicitur causa universalis, nec particularis simpliciter; sed aliquid habet de nobilitate causæ universalis, quia potest in plurimos effectus; similiter aliquid de causa particulari, quia immediate et sufficienter potest in effectum quemlibet. Sic in cognitione Dei intelligendum, quod nec omnino est in universali, nec omnino in particulari. Similiter de similitudine et idea intelligendum est, quod communis est quantum ad indifferentiam et amplitudinem; propria vero quantum ad discretissimam expressionem. Ratio hujus est, quia est similitudo exprimens, non impressa, nec expressa. Quia omnino exprimens, ideo summe exprimit, et secundum omnes conditiones. Et rursus, ex hoc quod non est expressa, ideo non est arctata nec limitata, sed extendit se ad omnia, sicut divina essentia; quamvis tota sit in uno, non tamen sic est in uno, sic quod non sit in alio.

4. Ad illud quod objicitur ultimo quod cognoscit secundum exigentiam rationum, dicendum quod, sicut ratio cognoscendi est una, et tamen plura cognita distinctissime repræsentat secundum proprias conditiones; sic divina cognitio, quantum ad modum co-

cognoscendi qui est in ipsa, est una et simplex, non distincta; sed in comparatione ad objectum, distincte cognoscit. Quando ergo dicitur: « Deus cognoscit omnia distincte, » si distinctio ponitur in cognitione per comparationem ad cognoscentem, falsa est; si autem per comparationem ad cognitum, sic habet veritatem.

QUÆSTIO III.

An Ideæ plures sint secundum rationem [1].

Fundam. Utrum in ideis sit pluralitas secundum rationem. Et quod sic, ostenditur hoc modo: Augustinus, libro *LXXXIII Quæstionum*, dicit [2]: « Alia ratione conditus est homo, alia equus: » ergo si idea dicit ipsam rationem cognoscendi, necesse est quod plurificetur secundum rationem.

Item hoc ipsum ostenditur ex modo loquendi et diffiniendi; quia Augustinus [3] loquitur in plurali, et diffinit in plurali ipsas ideas, dicens quod sunt formæ: ergo plurificantur re, vel ratione: sed non re: ergo ratione.

Item idea dicit similitudinem ad cognitum: sed similitudo, quamvis in Deo sit quid absolutum, habet tamen modum dicendi ad alterum, sive respectum: sed plurificatio similitudinis relativæ est a re cui assimilatur: ergo cum res ideatæ sint plures, ideæ sunt plures secundum rationem dicendi.

Item, Deus antequam res producat, distincte cognoscit et actu: sed non est distinctio in Deo cognoscente, nec in cognito: ergo oportet quod sit in ratione cognoscendi.

Ad opp. Contra: 1. Si est plurificatio secundum rationem, cum non sit re, tunc videtur illa pluralitas non esse aliud quam vanitas.

2. Item, si est in hoc nomine, *idea*, pluralitas, aut ratione ejus quod est, aut ratione ejus ad quod est: non ratione ejus quod est, quia est divina essentia; si ratione ejus ad quod est, ergo cum *verbum*, et *exemplar*, et *ars* dicant respectum ad creaturam, saltem secundum nomen debent plurificari; quod tamen falsum est.

3. Item, si ideæ sunt plures, non propter significatum, sed propter connotatum; tunc quæro: aut connotatum illud est æternum, aut temporale: si æternum, ergo videtur quod plura sint ab æterno; si temporale, ergo videtur quod *idea* non dicatur de Deo nisi ex tempore, sicut nec *Dominus*, nec *Creator* dicuntur nisi ex tempore.

4. Item ideæ si sunt plures propter ideata, aut ergo secundum esse quod habent ideata in Deo, aut in proprio genere: si propter esse quod habent in Deo, contra: In Deo sunt unum: ergo ratione illius esse, non possunt dici plures; si propter esse quod habent in proprio genere, sed non habent nisi ex tempore, vel temporale est causa æterni: quorum utrumque est inconveniens.

5. Item idea aut dicit aliquid, aut nihil: si nihil, ergo nec pluralitatem habet, nec unitatem; si aliquid dicit, ergo si plures ideæ sunt ab æterno, plures res sunt ab æterno: sed non plures personaliter, quia idea non dicit quid personale: ergo plures essentialiter.

CONCLUSIO.

Idea cum sit similitudo rei cognitæ, mediumque inter cognoscens et cognitum, plurificatur in Deo secundum rationem, licet non re ipsa.

Resp. ad Argum. Dicendum quod, sicut patet ex prædictis [4], quamvis in Deo nullus sit respectus ad creaturam a parte rei, tamen contingit ipsam essentiam significari in respectu ad creaturam per multa nomina. Nec tamen hoc nomen sive vocabulum, *ideæ*, est vanum. Intelligendum igitur est quod hoc nomen, *idea*, significat divinam essentiam in comparatione, sive in respectu ad creaturam. Idea enim est similitudo rei cognitæ; quæ quamvis in Deo sit quid ab-

[1] *Cf.* Richardus, I *Sent.*, dist. XXXVI, art. 2, q. II; Franciscus de Mayr., I *Sent.*, dist. XXXVI, q. III; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XXXV, q. III. — [2] Aug., *LXXXIII Quæst.*, q. XLVI. — [3] *Ibid.* — [4] Dist. XXX.

solutum, tamen secundum modum intelligendi dicit respectum medium inter cognoscens et cognitum. Et quamvis ille respectus secundum rem plus se teneat ex parte cognoscentis, quia est ipse Deus, tamen ratione intelligendi sive dicendi, similitudo plus se tenet ex parte cogniti. Et quoniam cognoscens est unum, et cognita sunt multa; ideo omnes ideæ in Deo sunt unum secundum rem, sed tamen plures secundum rationem intelligendi sive dicendi. Unde concedendæ sunt omnes rationes in Deo esse unum quid; sed non unam ideam, sive rationem, sed plures.

1. Ad illud ergo quod objicitur quod isti rationi nihil subest ex parte rei, dicendum quod falsum est, quia respectui subest ex parte Dei essentia, non respectus : ex parte vero creaturæ subest verus respectus, et ideo respectus ille signatus non inducit falsitatem : sic pluralitati respectuum, quamvis non subsit pluralitas ex parte Dei, subest tamen ex parte connotatorum ; unde respectus ille sic plurificatus non habet falsitatem nec vanitatem.

2. Ad illud quod objicitur quod *verbum* et *ars* dicunt respectum, dicendum est quod dicunt, sed aliter quam *idea* vel *ratio ;* quia idea sive ratio cognoscendi plus se tenet secundum rationem intelligendi ex parte cogniti. *Similitudo* enim, secundum quod hujusmodi, non dicit respectum ad id in quo est, sed cujus est : sed *verbum* plus se tenet a parte dicentis, similiter et *ars* et *exemplar* ex parte producentis : et quia multa sunt cognita et unum cognoscens, ideo ideæ sunt plures, et ars tantum una. Vel aliter, ratio et idea dicunt respectum ad res in quantum distinctæ sunt; non sic alia vocabula.

3. Ad illud quod objicitur quod connotata sunt plura ab æterno, dicendum quod pluralitas est in ideis ratione connotatorum ; sed de connotatis est loqui dupliciter : aut in quantum sunt, aut in quantum connotata. In quantum sunt, sic sunt solum ex tempore ; in quantum autem connotantur, sic possunt connotari et æternaliter, et temporaliter : æternaliter, quando respectus importatur in habitu, sicut per hoc nomen, *prædestinatio :* ideo prædestinatio est æterna, quia connotat effectum non in actu, sed in habitu. Temporaliter vero , quando respectus importatur in actu, sicut per hoc verbum, *creare*. Quoniam ergo sic connotantur temporalia, ut futura sunt, et futura sunt multa, ideo connotantur ut multa : sed tamen sic connotata quamvis ab æterno connotentur, non tamen sunt ab æterno, sed ex tempore : ita multitudo connotatorum, quamvis ab æterno dicatur, tamen non ponit realem multitudinem nisi ex tempore.

4. Ad illud quod quæritur, utrum secundum esse ideatorum sint ideæ plures, dicendum quod sic, secundum esse quod habituræ sunt res ideatæ in proprio genere : et quamvis illud non habeant nisi ex tempore, tamen ab æterno fuerunt habituræ : et ideæ sunt rerum, ut futuræ sunt : ideo intelliguntur non tantum plures ex tempore, verum etiam ab æterno. Sic dicitur prædestinationem fuisse ab æterno, et reprobationem, non ratione ejus quod fuit ab æterno, sed ratione ejus quod futurum erat ex tempore.

5. Ad illud quod objicitur, « Si plures ideæ, ergo plures res, » dicendum quod idea non dicit tantum quid est, sed respectum ad id quod futurum est, vel etiam potest esse : et ratione illius respectus recipit plurificationem. Et quia ille nihil ponit in actu, sed solum in potentia, hinc est quod pluralitas idearum æterna non ponit aliquam pluralitatem actualem ; sicut non ponitur, si dicatur quod potest facere plura. Sed hoc nomen, *Res*, absolute importat quod dicit : et ideo cum dicitur (*a*) plures res esse, ponitur pluralitas in actu ; et ideo argumentum non valet, et ideo est ibi secundum quid (*b*), et simpliciter, sicut si dicatur : Plura sunt possibilia Deo, vel plura sunt cognita : ergo plura sunt. Sic nec valet : « Plures ideæ sunt, ergo Plures res

(*a*) *Cat. edit.* dicit secundum.— (*b*) *Item deest.*

sunt; » quia ideæ non sunt plures ratione ejus quod sunt, sed ratione ejus ad quod sunt.

QUÆSTIO IV.

An Ideæ plurificentur in Deo secundum plurificationem Ideatorum in specie tantum, vel etiam in individuis [1].

Videtur. Utrum ideæ plurificentur per comparationem ad ideata secundum multitudinem ideatorum quantum ad diversitatem universalium, vel singularium; et quod singularium, videtur, quoniam per ideas est ratio distinguendi : sed Deus non tantum distinguit universale ab universali, sed etiam singulare a singulari [2]. Sed quia distinguit universale ab universali, ideo habet plurium universalium ideas et rationes; unde alia ratione conditus est equus, alia ratione conditus est homo : ergo, etc.

Item, cognitio rei verissima, est rei secundum totalitatem : sed singulare aliquid addit supra universale : ergo cum Deus totum cognoscat, non tantum habet ideam universalis, sed etiam superadditi, scilicet singularis : similiter et alterius singularis : ergo si addita sunt diversa secundum rationem, sive multitudinem idealem, patet, etc.

Item, Deus quosdam ex hominibus prædestinat, quosdam reprobat : sed alia ratione quosdam prædestinat, et alia ratione quosdam reprobat : ergo secundum aliam rationem et ideam sunt præsciti, et prædestinati, in Deo : sed hæc est diversitas individualis, sive numeralis : ergo, etc.

Item, idea multiplicatur in divinis ratione respectus et relationis ad ideatum : ergo multiplicato uno, multiplicatur et reliquum : et cum homo, qui est ideatum, multiplicetur in diversis individuis secundum rem, multiplicabitur idea respectu illorum secundum rationem.

Ad opp. Contra : 1. per Augustinum ad Nebridium [3] : « Dico, quantum ad hominem faciendum pertinet, tantum quamdam hominis, non meam vel tuam, ibi esse rationem : » ergo multiplicatio vel distinctio ideatorum attenditur solum secundum diversitatem universalium.

2. Item, artifex creatus per unam ideam producit multa : ergo cum hoc sit nobilitatis, Deus per unam ideam re et ratione, multa diversa numero producit.

3. Item, singulare, ut singulare, est compositius universali : ergo si est idea in Deo singularis, ut singularis, tunc ergo est una idea altera simplicior : sed hoc est inconveniens : ergo, etc.

4. Item, singulare magis proprium est quam universale [4] : si ergo in Deo est idea universalis ut universalis, et singularis ut singularis, ergo una idea communis, altera propria : sed commune prius est et simplicius est, quam proprium : ergo una idea est altera prior et simplicior : ergo in Deo est ponere ordinem, et compositionem essentialem, etc.

CONCLUSIO.

Ideæ, non solum quoad ipsum universale, sed respectu etiam singularium plurificantur.

Resp. ad Arg. Dicendum quod idea in Deo secundum rem est divina veritas, secundum rationem intelligendi est similitudo cogniti. Hæc autem similitudo est ratio expressiva cognoscendi non tantum universale, sed etiam singulare, quamvis ipsa non sit universalis nec singularis, sicut nec Deus : et ideo non tantum est similitudo universalis ut universale est, sed etiam singularis ut singulare : et ideo quia similitudo est utrorumque, non solum multiplicatur secundum multitudinem universalium, sed etiam singularium. Et hoc est quod dicit Augustinus ad Nebridium [5] : « Dico, quantum ad hominem faciendum pertinet, hominis tantum

[1] *Cf.* S. Thom., p. I, q. XV, art. 3; et I *Sent.*, dist. XXVI, q. II, art. 3; et *de Verit.*, q. III, art. 4, 5, 6 et 7; Ægid. Rom., I *Sent.*, dist. XXXVI, q. IV; Richard., I *Sent.*, dist. XXXVI, art. 2, q. IV; Francisc. de Mayr., I *Sent.*, dist. XLVII, q. IV; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XXXV, q. III. — [2] Aug., lib. *LXXXIII Quæst.*, q. XLVI, n. 2. — [3] Aug., *Epist.* CXV (al. XIV). — [4] Arist., *Physic.* lib. I, in procem. — [5] Aug., *Epist.* CXV (al. XIV).

esse rationem; quantum vero ad ordinem temporis, varias hominum rationes in illa sinceritate vivere. »

1. Ex hoc patet solutio illius verbi Augustini : quia Augustinus dicit quod quamvis universalis, ut universale est, una sit idea; tamen singularium, ut singularia, sunt plures. Unde ibidem dicit, quod si quis velit facere angulum, sufficit habere anguli rationem; si quis autem velit pingere quadrangulum, necesse est quod rationem habeat quatuor angulorum.

2. Ad illud ergo quod objicitur quod artifex creatus producit multa per unam ideam, dicendum quod hoc facit per applicationem ipsius ad diversas materias : unde si habet solum ideam unam, impossibile est intelligere quod secundum illam simplici aspectu cognoscat diversa. Deus autem simplici aspectu cognoscit singularia ut diversa, ita quod secundum totum et secundum proprias differentias et proprietates : ideo non est simile.

3 et 4. Ad illud quod objicitur de compositione et prioritate, dicendum quod nec secundum rem, nec secundum rationem oportet, quod idea habeat ideati proprietates : nam rei corporalis est similitudo spiritualis, et compositi est similitudo simplex, etiam in creaturis : ideo non oportet quod una idea sit simplicior vel prior. Similitudo tamen, secundum rationem intelligendi, habet proprietatem ideati secundum distinctionem : tum propter correlationem, quia oportet quod, uno relativorum multiplicato, multiplicetur et reliquum, saltem secundum rationem, ubi est relatio secundum rationem; tum etiam quia similitudo illa est ratio exprimendi et distinguendi : et ideo quamvis recipiatur proprietas distinctionis, non oportet tamen de aliis.

[1] *Cf.* Richard., I *Sent.*. dist. XXXVI, art. 2, q. V; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XXXV, q. V. — [2] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XI, c. X, n. 3. — [3] August., *de Trinit.*, lib. VI, c. X, n. 11. — [4] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XII, c. XVIII.

QUÆSTIO V.

An Ideæ in Deo sint finitæ, vel infinitæ numero [1].

Fundam. Utrum in Deo sit ponere multitudinem idearum secundum numerum finitum, vel infinitum; et quod secundum numerum infinitum, videtur. Augustinus, XI *de Civitate Dei* [2] : « Una est sapientia, in qua infiniti sunt thesauri omnium rerum intelligibilium. »

Item Augustinus, VI *de Trinitate*, dicit [3], quod « Filius est ars plena omnium rationum viventium : » sed constat quod ars illa est infinita : ergo non impletur nisi infinitis : ergo sunt ibi infinitæ rationes.

Item ratione videtur, quia constat quod Deus cognoscit omnes species numeri : ergo omnes habent ideas in Deo : sed species numeri sunt infinitæ : ergo, etc.

Si dicas quod sunt infinitæ species quoad nos, non secundum rem; contra : ponatur quod omnes species numeri sint in re : hoc posito, de necessitate sequitur quod infinita simpliciter actu sint : ergo si omnium specierum numeri sunt in Deo ideæ, et sunt infinitæ actu, patet, etc.

Item, Deus potest infinita producere : sed nihil potest producere, cujus non habeat cognitionem et ideam : ergo habet ideas infinitorum : sed plurium sunt ideæ plures : ergo infinitorum sunt infinitæ.

Item, omnibus finitis possunt excogitari plura, quia omni finito potest excogitari aliquid majus : sed nec Deus, nec homo habet plura cogitare his quæ Deus cognoscit, quia tunc Dei scientia non esset summa : et si hoc, cum cognoscat per ideas, patet, etc.

Ad opp. Contra : 1. per Augustinum, *de Civitate Dei* [4] : « Quidquid scitur, scientis compresione finitur : » sed constat quod rationes cognoscendi sciuntur : ergo finiuntur : sed quæcumque finiuntur, sunt infinita : ergo, etc.

2. Item, multitudo idearum est secundum multitudinem ideatorum : sed constat omnia

alia a Deo de necessitate esse finita actu : ergo similiter et ideas.

3. Item, ubi est infinitas, ibi est confusio et inordinatio : sed in exemplari æterno nulla cadit confusio et inordinatio : ergo, etc.

4. Item, ponere infinitatem actu in creatura, est ponere imperfectionem ; unde omne creatum eo est finitum, quo perfectum : sed omnis conditio imperfectionis est a Deo releganda : ergo, etc.

CONCLUSIO.

Ideæ cum sint rationes cognoscendi in Deo, cujus sapientiæ non est numerus, in finito numero poni non debent.

Resp. ad Arg. Dicendum quod, sicut dicitur in Psalmo [1], « *Divinæ sapientiæ non est numerus*, » ac per hoc nec rationum per quas divina sapientia cognoscit ; et quoniam non habent numerum, non sunt numerabiles : ideo non sunt in numero finito. Et concedendæ sunt rationes et auctoritates ad hoc inductæ.

1. Ad illud quod objicitur quod omne scibile est finitum, dicendum quod omne scibile per comprehensionem est finitum comprehendenti : rationes autem æternæ per comprehensionem a solo Deo sciuntur : ideo soli Deo sunt finitæ. Sed quemadmodum non sequitur : « Hoc æquatur infinito, ergo est finitum ; » imo est ibi quid et simpliciter, et potius sequitur oppositum : « Ergo non est finitum ; » sic etiam in proposito judicandum. Rationes autem illæ non sunt comprehensibiles ab aliquo intellectu finito : ideo patet illud.

Dicendum quod, sicut dictum est, non venit a multitudine ideatorum.

2. Ad illud quod objicitur quod multitudo idearum est a multitudine ideatorum, in quantum creata, sed in quantum connotata : idea autem ideatum connotat non secundum actualem existentiam, sed solum secundum potentiam : et quia Deus potest facere infinita, quamvis nunquam faciat nisi finita, ideo ideæ vel rationes cognoscendi sunt in Deo infinitæ, quia non tantum sunt entium vel futurorum, sed omnium Deo possibilium. Nihil enim potest Deus quod non actu cognoscat.

3. Ad illud quod objicitur quod infinitas ponit confusionem, dicendum quod est ponere infinitatem secundum diversitatem realem ; et sic privat et distinctionem et ordinem, si ponatur actu : sed multitudo idearum non est rerum diversarum, sed dicit immensitatem divinæ veritatis in exprimendo et cognoscendo omne quod est Deo possibile : et hoc quidem, secundum rem et actum, est unum ; ideo non est confusio.

4. Ad illud quod objicitur quod imperfectionis est infinitas in creatura, dicendum quod, quamvis sit imperfectionis in creatura, non tamen est in Creatore, quia est intelligere infinitatem per defectum, et per excessum : infinitas per defectum potest esse in creatura ut in materia, et hoc est imperfectionis : hoc autem nullatenus est in Creatore ; infinitas autem per excessum non potest simpliciter esse in creatura, quoniam habet esse creatum, et compositum, et limitatum : Deus autem nihil horum habet : et ideo habet infinitatem, et hoc est summæ perfectionis.

QUÆSTIO VI.

An Ideæ ordinem habeant [2].

Ad opp.

Utrum in ideis sit ponere numerum ordinatum ; et quod sic, videtur per Augustinum [3] : « Alia ratione conditus est homo, quam equus, quia alius est homo, alius equus : » ergo cum homo sit nobilior equo, pari ratione nobiliori idea vel ratione est conditus homo, quam equus : sed ubi est magis nobile, et minus, ibi est ordo : ergo, etc.

2. Item, sicut Deus per ideas cognoscit, et producit res distinctas, ita cognoscit et

[1] *Ps.* CXLVI, 5. — [2] *Cf.* Scot., in *Report.*, I *Sent.*, dist. XXXVI, q. un.; Richard., I *Sent.*, dist. XXXVI, q. VI, art. 2; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XXXV, q. VI; Jo. Baccon., I *Sent.*, dist. XXXVI, q. unic. — [3] Aug., lib. *LXXXIII Quæst.*, q. XLVI.

producit res ordinatas : ergo sicut ponitur pluralitas in ideis ex pluralitate cognitorum et ideatorum, ita debet poni ordo ex ordine.

3. Item, ubi est pluralitas, sive distinctio, aut est ordo, aut inordinatio : sed in Deo non cadit inordinatio, nec confusio : ergo in Deo habent ordinem.

Fundam. Contra : Ideæ sunt plures, quia per eas Deus distincte cognoscit : sed Deus non cognoscit unum post aliud, sed omnia simul : ergo ideæ habent in Deo simultatem.

Item, si est ordo, aut ergo prioritatis, aut dignitatis, aut originis. Non prioritatis, quia tunc esset una idea altera posterior, quod est inconveniens dicere ; non nobilitatis, quia quælibet in Deo est summe nobilis ; non originis, quia si una de altera oriretur, tunc esset ibi vere distinctio secundum rem : ergo nullo modo, ut videtur, est in eis ordo.

Item, omnis infinitas aut omnino privat ordinem, aut tollit perfectionem ab ordine, quia tollit statum et complementum : sed in ideis est infinitas, ut visum est in alio problemate : ergo aut nullus ordo, aut incompletus : sed non incompletus : ergo nullus.

CONCLUSIO.

Inter Ideas nullus est ordo, cum una non sit altera prior, nec nobilior, nec una originetur ex alia.

Resp. ad Arg. Dicendum quod, sicut tactum est in opponendo, non est ordo in ideis sive rationibus cognoscendi ad invicem, nec secundum originem, nec secundum rationem prioritatis, vel dignitatis. Habent quippe ordinem ideæ ad ideata, sed ad invicem non : quoniam nec est una prior altera, nec posterior ; nec est una ab alia, nec nobilior est : et ideo non ponitur ibi ordo. Et ratio hujus est, quia ideæ dicunt respectum ad res cognitas de ratione sui nominis : et quia illæ sunt plures, ideo ideæ ex primo respectu nominis plures sunt. Sed ordo dicit novum respectum et novam habitudinem, cum una idea comparatur ad aliam : et quoniam, illo respectu circumscripto qui est ad ideata, in Deo ideæ simpliciter sunt unum, nec habent ordinem ad invicem ; ideo non est concedendum quod ideæ habeant pluralitatem cum ordine ad invicem.

1. Ad illud quod objicitur quod alia et alia est idea, quia alius est homo, alius est equus, etc. ; dicendum quod non est simile. Similitudo enim, eo quod ad alterum comparatur, habet distingui ; sed non habet nobilitari ab illo ad quod comparatur, nisi aliquid recipiat ab illo : et quoniam idea hominis nihil recipit ab homine, nec idea equi ab equo ; ideo una non dicitur altera nobilior.

2. Ad illud quod objicitur quod Deus cognoscit res ordinatas, dicendum quod quamvis res ordinatas cognoscat, tamen simul et æque nobiliter cognoscit : et ideo, sicut ponebatur distinctio in ideis, quia distincte per eas cognoscebat, ita debet poni simultas et æqualis nobilitas, quia simul et æque nobiliter cognoscit : et ita non debet poni ordo. Sicut enim quamvis Deus cognoscat res albas, non sunt ideæ albæ in Deo ; sic quamvis cognoscat ordinatas, non oportet quod sint in Deo ordinatæ.

3. Ad illud quod objicitur quod ubi est pluralitas sine ordine, est confusio et inordinatio ; dicendum quod falsum est, quia potest ibi esse simultas : et sic est in ideis. Vel dicendum quod illud habet locum, ubi est pluralitas realis : non est autem talis in ideis ; quia omnes unum sunt : et ideo non potest esse inordinatio.

DISTINCTIO XXXVI

QUOMODO RES SINT IN DEO.

Utrum concedendum sit omnia esse in Dei essentia, vel in eo per essentiam, ut omnia dicuntur esse in Dei cognitione vel præscientia.

Solet hic quæri, cum omnia dicantur esse in Dei cognitione, seu præscientia, vel in Deo per cognitionem, et ejus cognitio, vel præscientia sit divina essentia, utrum concedendum sit omnia esse in divina essentia, vel in Deo per essentiam. Ad quod dicimus, quia Dei cognitio ejus utique essentia est, et ejus præscientia, in qua sunt omnia, ipsius cognitio est; nec tamen omnia, quæ sunt in ejus præscientia, vel cognitione, in ejus essentia esse dici debent. Si enim hoc diceretur, intelligerentur esse ejusdem cum Deo essentiæ. In Deo enim dicitur esse per essentiam, quod est divina essentia, quod est Deus. Habet ergo Deus apud se in præscientia sua, quæ non habet in sui natura. Unde Augustinus, *de verbis Apostoli*, ita ait[1] : « *Elegit nos ante mundi constitutionem*[2]. Quis sufficit hoc explicare? Eliguntur qui non sunt, nec errat qui eligit, nec vane elegit : elegit tamen, et habet electos quos creaturus est eligendos; habet autem apud semetipsum non in natura sua, sed in præscientia sua. Nondum erant quibus promittebatur, sed et ipsi promissi sunt, quibus promittebatur. » Ecce hic aperte dicit Deum apud semetipsum habere electos ante mundi constitutionem, non in natura sua, sed in præscientia sua, cum tamen ejus præscientia non aliud sit, quam ejus natura : quia ipsius præscientia, ejus est notitia. Potest tamen ad electos referri, cum ait : *In natura sua*, id est, illorum. Illos quippe habuit ab æterno apud se, non in natura sui, id est, illorum qui nondum erant, sed in sua præscientia, qui eos ita novit ac si essent.

Utrum mala debeant dici esse in Deo, ubi sunt omnia bona, cum utraque sint in ejus cognitione et præscientia, omnia enim cognoscit.

Post prædicta quæritur, cum omnia dicantur esse in Deo non per essentiam naturæ, sed per cognitionem scientiæ, et Deus sciat bona et mala, utrum concedendum sit simpliciter mala esse in Deo, sive esse in Deo per cognitionem. Scit enim Deus, et scivit semper omnia, tam bona, quam mala, etiam antequam fierent, et præscivit ab æterno ea futura. Ideoque cum omnia bona diximus esse in Deo propter præscientiam cognitionis, eadem ratione videtur dicendum omnia mala esse in eo, cum ea semper noverit, et per cognitionem ei præsentia fuerint. « Præcognovit enim Deus ab æterno quosdam futuros malos, et eorum malitiam, » ut ait Augustinus[3]; « præscivit, sed non præparavit. » Cum ergo peccata omnium sciat, numquid intelligendum est ea includi in illa generalitate locutionis, qua dixit Apostolus, omnia esse in Deo? *Ex ipso*, inquit[4], *et per ipsum, et in ipso sunt omnia.* Sed quis, nisi insanus, dixerit mala esse in Deo? Illa enim esse in Deo intelliguntur, quæ ex ipso, et per ipsum sunt : ea vero per ipsum sunt, et ex ipso, quorum auctor est; sed non est auctor nisi bonorum. Non ergo ex ipso et per ipsum sunt, nisi bona : quia (*a*) ergo non in ipso sunt nisi bona, non ergo mala in Deo sunt : quia licet ea noscat, non tamen ita omnino noscit, ut bona. Mala ergo quasi de longe cognoscit, ut ait Propheta[5] : *Et alta a longe cognoscit* id est superbiam. Et alibi, ad Deum loquens de malis, ait[6] : *De absconditis tuis adimpletus est*

[1] Aug., *de verb. Apost.*, Serm. XI, inter princip. et med. — [2] *Ephes.*, I, 4. — [3] Aug., *de Prædest. Sanct.*, c. X, n. 19, quoad sensum. — [4] *Rom.*, XI, 36. — [5] *Ps.* CXXXVII, 6. — [6] *Ps.* XVI, 14.

(*a*) *Cæt. edit.*, *loco* quia, *habent* ita.

venter eorum. Quod exponens Augustinus [1] : « Abscondita, inquit, peccata sunt, quæ a lumine tuæ veritatis absconduntur. » Sed quomodo peccata a lumine veritatis divinæ absconduntur, cum a Deo sciantur? Si enim non sciret, quomodo de illis judicaret, et pro illis malos damnaret? Alibi Propheta [2] : *Quia neque ab Oriente, neque ab Occidente* deest. Quod exponens Cassiodorus, inquit : « Neque a bonis, neque a malis deest Deus; sed omnibus præsens, et cognitor est. » Cognoscit ergo Deus, et bona et mala per scientiam; sed bona cognoscit etiam per approbationem, et per beneplacitum; mala vero non. Unde Cassiodorus super Psalmum dicit [3] : « Peccata abscondita Deo sunt, quia non novit, id est, non approbat. » Et ex eo sensu Augustinus [4] dixit ea abscondita a lumine Dei. Qui etiam in libro ad Evodium (*a*) insinuat cognitionem Dei variis modis accipiendam, inquiens : « Si ad scientiam referas, non ignorat Deus aliquos, vel aliqua, qui tamen in judicio quibusdam dicet [5] : *Non novi vos* sed eorum improbatio; hoc verbo insinuata est. » Ecce non cognoscere dicitur Deus, qui non approbat quæ ei non placent. Apparet itaque verum esse quod diximus, scilicet quia quodam modo cognoscit Deus bona, quo non cognoscit mala. Pariter quidem utraque eodem modo noscit quantum ad notitiam; sed bona etiam approbatione et beneplacito cognoscit.

Hic aperit quare bona tantum dicantur esse in Deo, et non mala

Et inde est, quod bona tantum dicuntur esse in Deo, non mala; et illa prope, hæc longe, quia licet in Deo aliqua dicantur esse propter cognitionis præsentiam, et Deus bona et mala cognoscat, mala tamen non cognoscit nisi per notitiam; bona vero non solum per scientiam, sed etiam per approbationem et beneplacitum. Et ob talem cognitionem aliqua dicuntur esse in Deo, scilicet, quia ita scit, ut etiam approbet et placeant, id est, ita scit ut eorum sit auctor.

Quod idem est omnia esse ex Deo, et per ipsum, et in ipso.

Proinde si diligenter inspiciamus, idem videtur esse *ex* Deo, et *per* ipsum, et *in* ipso. Unde Ambrosius, in tertio libro *de Spiritu sancto* [6] : « Hæc tria, *ex ipso,* et *per ipsum* et *in ipso*, omnia unum esse supra diximus. Cum dicit *per ipsum* esse omnia, non negavit *in ipso* esse omnia. Eamdem vim habent omnia hæc, scilicet *cum ipso*, et *in ipso*, et *per ipsum;* et unum in his atque consimile, non contrarium intelligitur. » Ecce habes, quia ex eadem intelligentia Scriptura dicit esse omnia *in ipso,* et *per ipsum,* et *ex ipso,* et *cum ipso.* Cum ergo ex eadem ratione omnia dicantur esse ex Deo, vel per ipsum, non solum quia scit, sed etiam quia eorum auctor est, consequitur, ut eadem ratione ea esse in Deo dicantur, scilicet quia et eorum auctor esse dicitur, quia *in illo vivimus, et movemur, et sumus* [7], quia eo auctore sumus, movemur, et vivimus. Cum ergo non sit auctor nisi bonorum, merito sola bona in eo esse dicuntur, sicut ex ipso, et per ipsum. Cum ergo in ejus cognitione vel præscientia sint omnia, scilicet bona et mala, in eo tamen non dicuntur esse nisi bona, quorum auctor est. Unde Augustinus, in libro *de Natura boni* [8] : « Cum audimus, inquit, *ex Deo et per ipsum, et in ipso* esse omnia, omnes utique naturas intelligere debemus, et omnia quæ naturaliter sunt. Neque enim ex ipso sunt peccata, quæ naturam non servant, sed vitiant, quæ ex volun-

[1] Aug., *Enarr. in Ps.* XVI. — [2] *Ps.* LXXIV, 7. — [3] Cassiod., *sup. Ps.* LXXIV, circa illud verbum : *De absconditis tuis,* etc. — [4] Aug., *Epist.* CII, al. CLXIX, n. 2. — [5] *Matth.*, VII, 23. — [6] Ambros., *de Spir. Sancto,* c. XII. — [7] *Act. Apost.*, XVII, 18. — [8] Aug., *de Natura boni,* c. XXVIII.

(*a*) *Loco* Evodium, *cæt. edit. habent* Helvidium.

tate peccantium nascuntur omnia. » Hic aperte dicitur quod illa generalitate locutionis bona tantum continentur.

Præterea sciendum est, quod licet ibi indicetur distinctio personarum cum dicitur, *ex ipso*, et *per ipsum*, et *in ipso*, omnia tamen ex Patre, et per Patrem, et in Patre sunt. Similiter de Filio, et de Spiritu sancto accipiendum est. Unde Augustinus, in sexto libro *de Trinitate* [1] : « Non confuse, inquit, accipiendum est quod ait Apostolus, *ex ipso*, et *per ipsum*, et *in ipso;* » *ex ipso* dicens propter Patrem; *per ipsum*, propter Filium; *in ipso*, propter Spiritum sanctum. Vigilanter autem attende, ne quia Patrem volens intelligi dixit *ex ipso*, sic intelligas omnia esse a Patre, ut neges omnia esse ex Filio, vel ex Spiritu sancto; cum ex Patre, et per Patrem, et in Patre omnia esse sane dici possunt; similiter et de Filio, et de Spiritu sancto dicendum est.

Quod omnia ex Patre, et per Patrem, et in Patre sunt, ita et de Filio, et de Spiritu sancto est dicendum, licet propter personas fiat distinctio.

Illud etiam hic annectendum est, quod non omnia, quæ dicuntur esse *ex Deo*, etiam de ipso esse dici debeant; quia, ut ait Augustinus in libro *de natura boni* [2] : « Non hoc significat penitus, *ex ipso*, quod *de ipso*. Quod enim de ipso est, potest dici esse ex ipso; sed non omne quod ex ipso est, potest dici esse de ipso, quia non est de sua substantia. Et ex ipso enim sunt cœlum et terra, quia ipse fecit ea; non autem de ipso, quia non de substantia sua. Sicut aliquis homo si generat filium, et faciat domum, et ex ipso est filius, ex ipso est domus : sed filius de ipso, domus vero de terra et ligno, non de seipso. »

Quod non omnia quæ ex Deo sunt, etiam de ipso sunt; sed e converso.

Ex præmissis apertum est, quod in Dei cognitione sive præscientia sunt omnia, scilicet bona et mala, sed non omni modo sunt ibi mala, quo bona; et quod in Deo bona tantum sunt, sicut ex ipso, et per ipsum, non mala. Et ex quo sensu hæc accipienda sint assignatum est; et quod de ipso non dicitur esse proprie, quod aliud est ab ipso. Ex ipso autem esse dicuntur omnia, quæ eo auctore sunt.

Quæ dicta sunt, summatim colligit.

EXPOSITIO TEXTUS.

Solet hic quæri, cum omnia dicantur esse in Dei cognitione.

Supra egit Magister de cognitione Dei, qua cognoscit creata omnia. Et quoniam cognitum dicitur esse in cognoscente, ideo determinat hic modum quo modo res sunt in Deo. Et quoniam res creatæ non tantum dicuntur esse in Deo, sed etiam ex Deo, et per Deum; ideo primo agit de existentia rerum in Deo; secundo vero comparat ad alias habitudines, scilicet ex ipso, et per ipsum, ibi : *Proinde si diligenter inspiciamus*. Prima pars habet duas : in prima ostendit qualiter res dicantur esse in Deo a parte ejus in quo sunt, utrum scilicet sint in Dei essentia sicut sunt in Dei præscientia; in secunda, qualiter dicantur esse in Deo a parte ipsarum rerum, ibi : *Post prædicta quæritur, cum omnia dicantur esse in Deo*, ubi quærit, utrum mala sint in Deo, et solvit quod non. Quælibet harum partium potest dividi; quoniam primo quærit, et opponit, et postmodum determinat, et partes manifestæ sunt in littera. Secunda quoque pars, in qua comparat hoc quod (*a*) esse in Deo ad alias habitudines importatas per alias præpositiones, habet quatuor partes. In prima ostendit horum trium convenientiam; in secunda, differentiam, et appropriationem, ibi : *Præterea sciendum est*. In tertia, differentiam ejus quod dicitur de ipso, ad hoc quod dicitur ex ipso, ostendit ibi : *Illud etiam hic annectendum*. In quarta breviter prædicta

Divisio.

[1] Aug., *de Trin.*, lib. VI, c. x, n. 12. — [2] Aug., *de Natura boni*, c. XXVII.

(*a*) *Suppl.* dicitur.

epilogat, ibi : *Ex præmissis apertum est.* Et hæc pars potest dividi contra totam præcedentem. Intellectus partium patet in littera.

DUB. I.

Dei cognitio ejus utique essentia est, nec tamen omnia, quæ sunt in cognitione, etc., sunt in ejus essentia.

Videtur hic male dicere, quia hoc argumentum videtur esse necessarium, si aliqua dua sunt omnino eadem, si aliquid est in uno, et in alio. Si dicas quod differunt penes connotata, videtur falsum, quia Dei præscientia non connotat. Vel si dicas quod præscientia connotat, objicitur de hoc nomine, *Deus*, quod non connotat, et tamen dicuntur omnia esse in Deo : ergo, pari ratione, et in essentia. Præterea, contra Magistrum videtur esse verbum Anselmi in *Monologio* [1], quod « creatura in Creatore est creatrix essentia : » ergo videtur quod vere sint in Dei essentia.

Resp. Dicendum, quod hæc præpositio, *in*, aliquando notat inhærentiam, ut si dicatur accidens in subjecto. Aliquando notat identitatem, ut si dicatur : « Ideæ rerum sunt in Deo; » quoniam sunt Deus, non a Deo. Aliquando notat causalitatem, ut si dicatur : « Creaturæ sunt in ipso Deo. » Et potest hæc præpositio, *in*, dici secundum quatuor genera causarum ; sed in Deo non dicitur nisi secundum tria. Quoniam ergo causa dicit respectum ad creaturam secundum rationem intelligendi ; ideo hæc præpositio, *in*, secundum quod dicit causalitatem, non additur nisi terminis dicentibus respectum ad creaturam. Et quoniam nomen substantiæ, vel naturæ, vel essentiæ, non dicit respectum ; ideo si dicatur : « Creaturæ sunt in Dei substantia, » hæc præpositio, *in*, aut notat identitatem, aut inhærentiam, quorum utrumque falsum est ; et ideo tales locutiones non recipiuntur, et in illo argumento est sophisma secundum accidens : ideo dicit Magister quod non valet : quamvis enim idem sint re, differunt tamen in modo significandi, et intelligendi. Ad illud quod objicitur quod Deus non dicit respectum, dicendum quod falsum est, quia imponitur ab actu quem habet ad creaturam, sicut dicit Damascenus [2]. Unde bene dicitur : « Deus creaturarum. » Ad illud quod objicitur quod creatura in Creatore est creatrix essentia, dicendum quod creaturam in Creatore esse, est ideam vel similitudinem ejus apud Deum esse : et Anselmus vult dicere, quod similitudo illa est creatrix essentia, non quod illa creatura sit essentia : unde bene concedendum, quod ideæ rerum sunt in divina éssentia, quia *in* notat identitatem, et vere ; sed hoc non potest dici de creatura secundum esse quod habet in proprio genere.

DUB. II.

Illa enim esse in Deo intelliguntur, quæ ex ipso, et per ipsum sunt.

Videtur male dicere, quia cum talia non sint nisi præsentia, ergo in Deo non sunt nisi ea quæ præsentialiter existunt : quod est manifeste falsum, et contra Augustinum, qui dicit [3], quod « res sunt in Deo ab æterno. » Si dicas quod accipit esse in Deo, ut in conservante, quia sic accipit Apostolus in præfata auctoritate, *Ex ipso, et per ipsum, et in ipso ;* tunc nihil facit ad propositum, quia Magister accipit *esse in* secundum quod dicuntur res esse in Deo æternaliter. Si tu dicas, quod res actualiter sunt ex Deo, vel per Deum, ex tempore, sed habitualiter ab æterno ; tunc quæro qualiter actualiter sunt in Deo ab æterno, et non ex Deo, vel per Deum.

Resp. Dicendum, quod esse ex Deo vel per Deum, potest accipi, vel secundum aptitudinem, vel secundum actum. Si secundum actum, sic prædicta auctoritas non est intelligenda præcise quod illa sola sint in Deo, quæ sunt ex Deo, vel per Deum, quia multa Deus cognoscit, quæ sunt in Deo, quæ tamen non

[1] Anselm., *Monol.*, c. IV. — [2] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. I, c. XII. — [3] Aug., *de Genes. ad litt.*, c. XVIII, et *in Ps.* XLIX.

sunt ex ipso, nec per ipsum, nec erunt. Potest iterum accipi secundum habitum, et sic adhuc non est intelligenda præcise, quia multa Deus cognoscit, et potest facere, quæ non faciet, et tamen sunt in ipso, nec unquam erunt ex ipso, nec per ipsum. Potest iterum intelligi secundum aptitudinem, et tunc præcise habet veritatem, quia nihil est in Deo, nisi sit aptum esse ex ipso et per ipsum : et sic valet ad propositum, et sic intelligit Magister : et per hoc excluduntur mala, quia Deus non potest facere mala, nec mala possunt esse ex ipso, nec per ipsum. Quod quæritur, quare non dicuntur res æternaliter esse ex Deo, etc.; dicendum quod non est simile, quia aliæ præpositiones significant per modum fieri, et motus, et actus; sed hæc præpositio *in*, per modum quietis. Et quoniam Deus non fecit nisi ex tempore, fuit causa actualiter causans nisi ex tempore, licet habitudinaliter ab æterno; ideo magis dicuntur res æternaliter in Deo, quam ex Deo.

DUB. III.

Mala non sunt in Deo : *et paulo post subjungit :* Bona cognoscit etiam per approbationem, et per beneplacitum : mala vero non, *supple,* cognoscit Deus per approbationem.

Videtur male dicere, quia approbatio respicit voluntatem; sed esse in Deo respicit ab æterno exemplaritatem : ergo notitia approbationis nihil ad hoc facit. Item Magister videtur insufficiens in divisione divinæ cognitionis, quia sicut bona cognoscuntur notitia approbationis, ita mala notitia reprobationis. Item approbatio aut nihil, aut aliquid addit supra notitiam simpliciter, aut non : et si non, ergo non est in Deo distinguere notitiam, et notitia approbationis. Item si nihil addit, ergo sicut sunt in Deo, quæ cognoscit approbando, ita etiam illa quæ cognoscit simpliciter. Si aliquid addit, ergo videtur quod divina notitia sit composita.

Si dicas quod addit secundum intellectum, sed intellectus noster non facit res esse in Deo : ergo nec notitia approbationis.

(*a*) *Edit. Ven.* hic. — (*b*) *Item* Deo.

Resp. Dicendum quod approbatio supra cognitionem, secundum intellectum, addit beneplacitum voluntatis : hoc (*a*) autem beneplacitum connotat bonitatem in (*b*) eo respectu cujus est, quia Deo non placet nisi bonum, et esse bonum, in quantum hujusmodi, Deo simile est : si ergo idea dicit rationem cognoscendi secundum assimilationem, omnia quæ Deus cognoscit notitia approbationis, sunt in ipso. Sed notandum quod approbatio potest connotare bonitatem in actu; et sic non est præcise verùm, quod omne quod est in Deo, sit cognitum notitia approbationis. Potest iterum connotare bonitatem in potentia, sicut exemplar connotat rei entitatem, non quia Deus potest eam facere; et sic nihil est in Deo nisi quod cognoscit notitia approbationis, quia sic cognoscit omne bonum quod est, vel quod potest facere, et illius habet exemplar : et ideo illud tantum est in Deo. Quod ergo objicitur quod voluntas non facit quod sint in Deo; dicendum quod hoc non est quia voluntas in actu, sed quia Deus nihil potest facere quod non approbet tanquam bonum : unde approbatio potius dicit ibi judicium rationis, quam affectum voluntatis. Quod quæritur, « Si addit; » dicendum quod addit a parte nostri intellectus, et a parte connotati; a parte ipsius Dei, non. Non sic autem addit reprobatio : ideo Magister non ponit notitiam reprobationis pro membro.

DUB. IV.

Eamdem vim habent omnia hæc, scilicet ex ipso, et in ipso, et per ipsum.

Objicitur contra hæc Ambrosii verba, quod si habent eamdem vim, ergo videtur hic esse inculcatio verborum. Item aut accipitur esse *in ipso* sicut in exemplari, aut sicut in causa conservante : si tanquam in exemplari, constat quod aliud est esse *in ipso,* et *ex ipso,* sicut præostensum est; si tanquam in conservante, adhuc est aliud produci, aliud conservari. Item, si eamdem vim habent; sicut *ex ipso* appropriatur Pa-

tri, ita potest appropriari Filio, et similiter Patri erit appropriare *in ipso*.

Resp. Dicendum quod est loqui de illis tribus circumlocutionibus quantum ad illud quod significant, aut quantum ad ordinem quem connotant. Si loquamur quantum ad illud quod significant, sic omnia dicuntur esse *ex* Deo, tanquam ex principio primo non aliunde moto. Omnia dicuntur esse *per* Deum, tanquam per principium sufficientissimum, quod omnia agit per seipsum. Omnia dicuntur esse *in* Deo tanquam in principio infinito, quod non potest facere aliquod extra se, sed omnia ambit ejus virtus : et in his tribus circumlocutionibus significatur quod Deus est principium primum, et sufficientissimum, et infinitum. Et quia omnia hæc in Deo sunt unum, et conveniunt tribus; ideo, quantum ad significatum, dicit Ambrosius quod habent eamdem vim; nec tamen est inculcatio, quia diversimode important secundum rationem intelligendi. Si autem loquamur quantum ad ordinem quem connotant præpositionum habitudines, sic sunt appropriatæ tribus; quia *ex ipso* dicit rationem primi; et *per ipsum* dicit rationem medii; et *in ipso* dicit rationem ultimi, sive quietativi. Et ideo *ex ipso* appropriatur personæ Patris, quæ est prima in Trinitate; *per ipsum* appropriatur Filio, qui est persona media; et *in ipso*, Spiritui sancto, qui est persona tertia. Ex his patent objecta.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis quæritur de existentia rerum in Deo, et circa hoc tria principaliter quæruntur : primo utrum creaturæ fuerint in Deo æternaliter; secundo quæritur de modo existendi ipsarum rerum in Deo; tertio, quantum ad generalitatem rerum in Deo existentium, utrum scilicet omnia quæ Deus præcognoscit, fuerint et sint in Deo : ita quod primo de existentia; secundo de modo; et tertio de numero. Quantum ergo ad primum articulum duo quæruntur : primo quæritur utrum res fuerint in Deo ab æterno; secundo, utrum sint in Deo ratione essentiæ, vel personæ.

QUÆSTIO I.

An res fuerint in Deo ab æterno [1].

Quod res fuerint in Deo ab æterno, videtur; quia agens cognoscens agit per speciem rei quam penes se habet : sed res est in anima, quia similitudo ejus est in ea : ergo et in Deo similiter. Si dicas quod illud exemplar nihil est rei, ergo secundum illud non deberet dici res esse in Deo; contra : Plus facit ad esse rei exemplar quod est productivum, quam quod est productum a re : si ergo ratione exemplaris producti a re, res est in anima, multo fortius debet dici in Deo esse ratione exemplaris producentis : sed hoc ab æterno : ergo, etc.

Item, similitudo producta non est vere aliquid, sed alicujus : sed exemplar per quod cognoscit Deus, vere est ipse Deus : ergo verius est exemplar rei in Deo, quam in anima : ergo multo fortius res in Deo, quam in anima : et sic, etc.

Item, quia res potest exire de materia, res est in materia, et tamen non taliter est in potentia materiæ, imo agentis : ergo si res quæ sunt in potentia Dei totaliter ibi sunt, multo fortius debent dici esse in ipso : sic, etc.

Contra : 1. Quod exit per creationem, omnino nihil est antequam creetur : sed creaturæ sic exeunt : ergo omnino nihil sunt antequam producantur : sed quod non est, nec est hic, nec ibi : ergo non est in aliquo, et ita nec in Deo.

2. Item, quod est in aliquo, est in illo vel secundum se, vel secundum aliquid sui : sed res non est in Deo secundum se, quia tunc

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. I, q. XXIII, memb. 4, art. 1, § 6; S. Thom., p. I, q. XIV, art. 1; et *de Verit.*, q. III, art. 5; Scot., I *Sent.*, dist. XXXVI, q. I; Ægid. Rom., I *Sent.*, dist. XXXV, q. III; Richard., I *Sent.*, dist. XXXV, q. IV; Durandus, I *Sent.*, dist. XXXVI, q. II; Steph. Brulef., I *Sent.* dist. XXXVI, q. I.

essentialiter esset in Deo; nec secundum aliquid sui, quia nihil de ipsa est æternum, sed totum ex tempore : ergo, etc.

3. Item, quod est in aliquo, est in illo secundum esse actuale, vel potentiale : sed creatura non est in Deo secundum esse actuale, quia tunc actu esset : ergo si est in Deo, est secundum esse potentiale : sed omne esse potentiale, secundum quod hujusmodi, est permutabile : si ergo creatura ab æterno est in Deo secundum esse potentiale, ab æterno est in Deo secundum esse mutabile : sed hoc est falsum : ergo et primum.

4. Item, si creatura dicitur esse in Deo, quia potest esse a Deo; ergo cum ab æterno esse a Deo sit impossibile, non erit creatura ab æterno in Deo ratione potentiæ.

CONCLUSIO.

Res sunt in Deo ab æterno secundum similitudinis præsentiam, atque secundum causativam potentiam, licet non secundum realem existentiam.

Resp. ad Arg. Dicendum quod aliquid dicitur esse in aliquo tripliciter: vel secundum actualem existentiam, vel secundum similitudinis præsentiam, vel secundum causativam potentiam. Primo modo sunt res in universo; secundo modo in cognitiva substantia; tertio modo in sua causa. His duobus modis ultimis res sunt in Deo, quia est cognoscens res antequam fiant, et potens producere. Unde, quia ab æterno cognoscit, et potentia qua produxit ex tempore, in Deo fuit ab æterno, ideo dicuntur res fuisse in Deo ab æterno.

1. Ad illud quod objicitur : « Quod nihil est, non est in aliquo; » dicendum quod verum est secundum primum modum existendi, sed falsum secundum secundum, et secundum tertium : quia illud quod nihil est modo, Deus potest facere.

2. Ad illud quod objicitur quod illud quod est in aliquo, est in illo secundum se, etc.; dicendum quod, quantum ad secundum modum, res sunt in Deo secundum aliquid sui, quia secundum exemplar : sed aliquid rei potest dici tripliciter, scilicet essentialiter, effective, et causative, scilicet sicut pars, effectus, et causa. Hoc tertio modo est illud exemplar aliquid rei, videlicet ut causa : scilicet quantum ad tertium modum, scilicet potentiam causativam, est res secundum se non in actu, sed potentia, quia suum esse potest produci a Deo. Similiter ad sequens dicendum, quod ratione exemplaritatis res actualiter sunt in Deo; ratione creationis, potentialiter, quia possunt produci.

3. Quod objicitur : « Quod est in Deo, est immutabile; » dicendum quod hoc est verum de eo quod est actu in Deo : sed quod potest produci a Deo, est mutabile. Vel dicendum quod potentia se habet per comparationem ad divinam potentiam quæ est immutabilis, et sic est immutabile; vel ad connotatum temporale extra, et sic habet esse mutabile.

4. Ad illud quod objicitur de creatione, dicendum : quamvis actus creandi non potuerit esse ab æterno, tamen potentia creandi fuit in Deo ab æterno.

QUÆSTIO II.

An res ratione essentiæ, vel personæ sint in Deo [1].

Fundam. Utrum res sint in Deo ratione essentiæ, vel personæ; et quod ratione essentiæ, videtur, quia quod inest ratione personæ, est proprium; quod inest ratione essentiæ, est commune : si ergo hoc est commune tribus, patet, etc. Præterea res in Deo sunt ratione exemplaritatis; sed exemplar creaturæ in Deo est divina essentia, quia Deus seipso producit et cognoscit : ergo, etc.

Item, regula est, quod quidquid de Deo dicitur in relatione ad creaturam, est essentialiter dictum : sed res esse in Deo est taliter dictum ergo : etc.

[1] *Cf.* S. Thom., p. I, q. XIV, art. 6; et I *Sent.*, dist. XXXV, q. I, art. 3; et dist. XXXVI, q. I, art. 1; et *de Verit.*, q. II, art. 4; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XXXVI, q. II.

Ad opp. Contra : 1. Quod ratione personæ, videtur, quia res sunt in Deo in quantum possunt ab ipso exire : sed producere, cum sit actus, est ipsius suppositi : ergo personæ.

2. Item, sicut dicit Augustinus [1] : « Verbum dicit operativam potentiam : » si ergo res sunt in Deo ratione Verbi, ergo, cum Verbum sit persona, sunt in Deo ratione personæ.

3. Item Augustinus dicit [2] quod « cum dicitur : Dixit, ut fiat, intelligitur Pater ; in verbo dicendi Filius; in visione Spiritus sanctus : » ergo cum ejus sit producere, in quo sunt, patet ergo quod sunt ratione personæ.

CONCLUSIO.

Res sunt in Deo non ratione essentiæ, nec ratione personæ, sed sunt in Deo ut in causa.

Resp. ad Arg. Dicendum quod in divinis est considerare essentiam, quæ est communis, ut communis et absoluta; est considerare proprietates; et est considerare commune ut in relatione ad propria. Primum dicitur in omnimoda absolutione; secundum, scilicet proprietas, dicit relationem ad personam; tertium dicit relationem ad res, et illa appropriata significant Deum ut causam. Cum ergo quæritur, utrum res sint in Deo ratione essentiæ, vel personæ; dicendum quod proprie loquendo nec sic, sed sunt in Deo ut in causa, et sic ratione appropriatorum, quæ sunt essentialia considerata in personis. Cum ergo objicitur quod sint in essentia, dicendum quod illæ rationes concludunt quod sunt in essentia communiter dicta, secundum quod comprehendit appropriata, non secundum quod in omnimoda absolutione consideratur.

1, 2 et 3. Quod objicitur ad oppositum, non concludit de persona ratione propriorum, sed ratione appropriatorum.

ARTICULUS II.

Consequenter quantum ad secundum articulum, quæritur de modo existentiæ rerum in Deo; et circa hoc quæruntur duo : primo quæritur, utrum omnia quæ sunt in Deo, sint in ipso vita; secundo quæritur, utrum res verius sint in Deo, quam in universo, sive in proprio genere.

QUÆSTIO I.

An omnia sint vita in Deo [3].

Fundam. Quod omnia sint in Deo vita, videtur : *Quod factum est, in ipso vita erat* [4] *:* sed omnis creatura est facta : ergo omnis creatura est in ipso vita.

Item Augustinus, *super Genesim ad litteram* [5] *:* « Omnia dicuntur in ipso fuisse vita, non in sua natura, quia omnia noverat antequam fierent. »

Item ratione videtur; quia divina essentia est vita : ergo quod divina essentia est, etiam vita est : sed creatura in Deo est divina essentia; quia quidquid est in Deo, est Deus : ergo est vita. Et hoc est quod dicit Anselmus in *Monologio* [6], quod « creatura in Deo creatrix est essentia. »

Item, intelligere est una differentia ejus quod est vivere, cum vivere dicatur quadrupliciter secundum Philosophum [7] : si ergo intelligere est vivere, omnis ratio intelligendi est ratio vivendi : sed res sunt in Deo secundum suas rationes intelligendi : ergo sunt in Deo viventes : sed non per participationem : ergo sunt vita simpliciter.

Ad opp. Contra : 1. *In ipso vivimus, movemur, et sumus* [8]. Ergo, si quia vivimus, sumus in Deo vita, ergo et quia movemur, sumus in eo motus : sed hoc non dicitur : ergo nec illud debet dici.

2. Item, si res dicuntur in Deo vita, aut ergo ratione potentiæ, aut notitiæ, aut vo-

[1] Aug., *de LXXXIII Quæst.*, q. LXIV. — [2] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XI, c. XXIV. — [3] *Cf.* Alex. Alensis, p. I, q. XXIII, memb. 4, art. 1; S. Thomas, p. I, q. XVIII, art. 4; et *de Verit.*, q. IV, art. 8; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XXXVI, q. III. — [4] *Joan.*, I, 3, 4. — [5] August., *de Genes. ad litt.* lib. V, c. XIV. — [6] Anselm., *Monol.*, c. XXXVI. — [7] Arist., *de Anima*, lib. II, cont. 13. — [8] *Act. Apost.*, XVII, 18.

luntatis : non ratione potentiæ, quia res, ex hoc quod potest produci per creationem, antequam producatur, nihil omnino est, quia secundum totum producitur : si nihil est, ergo nec vita. Nec ratione notitiæ, quia tunc cum mala sint a Deo cognita, tunc mala essent in Deo vita : quod absurdum est. Nec ratione voluntatis, cum voluntas Dei non sit nisi futurorum; sic enim sola futura viverent in Deo : sed alia quam futura sunt in Deo per ideam : ergo non omne quod est in Deo est in ipso vita.

3. Item hoc videtur, quia exemplar æternum repræsentat res expressissime secundum quod sunt, et ab ipso exeunt : ergo cum quædam vivant, quædam non, quædam repræsentat per modum viventium, quædam per modum non viventium : ergo quædam sunt in Deo vita, quædam non.

4. Ratione hujus quæritur, quare magis dicuntur res esse in Deo vita, quam sapientia, vel essentia, vel intelligentia.

CONCLUSIO.

Quia res sunt in Deo tanquam in exemplari, propterea quæcumque in ipso sunt, vita in eo sunt.

Opinio aliorum. Ad Arg. hoc voluerunt quidam dicere, quod non omnia quæ dicuntur esse in Deo, sunt in illo vita ; sed ea solum quæ sic sunt in Deo, ut disposita fieri. Et ratio hujus est, quoniam *verbum* et *vita* dicunt actum, vel dispositionem ; et ideo dicit Anselmus, quoniam « verbum non est nisi eorum quæ sunt, vel futura sunt [1] : » et ideo ea solum sunt in Deo vita. Improb. Et ideo dicunt quod ad rationem dicendi *vitam* concurrit necessario, quod res sint in Deo quantum ad potentiam, notitiam, et voluntatem producendi. Sed hoc non potest stare secundum Augustinum : Filius enim, ut ipse dicit libro *de Trinitate* [2], est ars plena omnium rationum viventium : sed constat quod non impletur nisi rationibus infinitis : ergo infinitæ rationes rerum vivunt in Deo : ergo non solum præsentium, vel futurorum, sed etiam omnium possibilium. Et iterum Augustinus dicit [3] quod « ratio est, etiamsi nunquam aliquid per illam fiat : » sed constat quod ratio in mente artificis vivit, non quia res extra producitur, vivit enim etiamsi res corrumpatur ; et exterius esse, omnino nihil facit ad vitam. Et ideo patet quare non solum præsentia vel futura vivunt in Deo. Et propterea aliter dicendum, quod res tripliciter sunt in Deo, videlicet : ut in principio producente, et sic sunt in ratione potentiæ; ut in exemplari exprimente, et sic sunt ibi ratione notitiæ ; et ut in fine conservante, et sic sunt ibi ratione voluntatis. Primo modo, quia sunt in Deo sicut in principio producente, cum totum ex nihilo producat Deus, nihil omnino sunt in Deo, nec vita, nec aliquid. Quia vero sunt in Deo tanquam in fine conservante, cum conserventur secundum esse quod habent, sic sunt quædam vita, quædam non. Unde quædam sunt tantum ; quædam sunt et moventur ; quædam (ut homines) et sunt, et moventur, et vivunt. Quia vero sunt in Deo ut in exemplari exprimente, sic sunt in ipso vita. Et quia non solum in illo exemplari exprimuntur entia, sed etiam omnia cognoscibilia, ideo omnia sunt in Deo vita, quæ in ipso sunt. Et ideo dicit beatus Joannes : « Quod factum est, in ipso vita erat. » Et sic patet quod *esse in Deo* attenditur secundum triplex genus causæ : et similiter patet, quo modo ratione potentiæ, et notitiæ, et voluntatis : et sic solvitur illa quæstio secundum quod genus causæ, vel secundum quam trium conditionum dicuntur res esse in Deo. Patet etiam quod in Deo dicuntur vita omnia quæ sunt in ipso, tanquam in exemplari.

1. Ad illud ergo quod objicitur quod in Deo movemur, etc.; intelligendum est quantum ad tertium modum essendi in Deo, scilicet per conservationem [4]. Deus enim conservat in nobis vitam, et operationem, et

[1] Anselm., *Monol.*, c. XXXII, al. XXX. — [2] Aug., *de Trin.*, lib. VI, c. X, n. 11.— [3] Aug., *de LXXXIII Quæst.*, q. XLVI. — [4] Consentit S. Thomas hic, art. 3, q. I.

essentiam : et quantum ad hoc intelligitur dictum illud verbum.

2. Ad illud quod objicitur, Cujus ratione res dicuntur in Deo *vita*, » etc.; dicendum quod ratione potentiæ, et notitiæ simul, quia ista duo concurrunt ad rationem exemplaris : non enim est exemplar Deus, nisi eorum quæ cognoscit et potest.

3. Ad illud quod objicitur, quod res in illo exemplari repræsentantur ut sunt; dicendum quod verum est : tamen non oportet quod ratio repræsentationis sit talis omnino, quale est repræsentatum, sicut supra ostensum est: et ideo sicut corporalium est idea spiritualis, ita non viventium vivens.

4. Ad illud quod ultimo quæritur, « Quare magis dicuntur res esse in Deo vita, quam alia; » dicendum quod, quamvis prædictum verbum multas habeat expositiones, quo dicitur : *Quod factum est, in ipso vita erat;* tamen specialiter circa hoc verbum consideranda est veritas dicti, et ratio dicendi. Veritas dicti, ut dicit Augustinus [1], est quod omnes res factæ a Deo, vel etiam possibiles fieri, habent rationes per quas intelliguntur : quæ quidem rationes vivere dicuntur, quia sunt in substantia vivente, secundum quod vivens : et sunt etiam ratio intelligendi, qui est actus vitæ : et ideo in artifice creato dicuntur vivere. Sed in Deo non tantum dicuntur vivere, sed etiam ipsa vita, quia ipsa ratio cognoscendi est ipsa intelligentia. Ratio autem dicendi fuit hæc : Cum enim res habeant esse in Deo, et in universo, et diversimode ; quia aliquas proprietates habent secundum existentias in mundo, quæ non competunt eis secundum quod sunt in Deo; ideo non solum dixit : *Quod factum est, in ipso erat :* sed *vita,* ut omnes illæ conditiones excluderentur. Creaturæ enim in mundo habent esse corporale, variabile et corruptibile. Quoniam enim vita est actus spiritualis et continuus, fluens ab ente quieto et sempiterno, dictum est quod res sunt in Deo vita, ut per spiritualitatem excludatur corporeitas, per quietem variabilitas, per sempiternitatem corruptibilitas.

QUÆSTIO II.

An res verius esse habeant in Deo, quam in proprio genere [2].

Ad op[...]

Utrum res sint in Deo verius, quam in universo sive in proprio genere; et quod verius sint in Deo, videtur per Augustinum *super Genesim ad litteram* [3] *:* « Omnia, priusquam fierent, erant in notitia facientis : et utique ibi veriora, ubi æterna et incommutabilia. »

2. Item, unumquodque, sicut se habet ad esse, ita ad cognitionem [4] : sed creaturæ verius cognoscuntur in Deo, quam in proprio genere : ergo et verius sunt in Deo.

3. Item, omne quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est [5] : sed Deus est in infinitum nobilior mundo : ergo in infinitum nobiliori et veriori modo sunt res in Deo, quam in universo.

4. Item, nobilius et verius est esse vitæ, quam non viventis : sed omnia vivunt in Deo, ut supra monstratum est, non autem in genere proprio : ergo, etc.

Fundam[...]

Contra : Verius est res ubi est simpliciter, quam ubi est solum secundum quid : sed in Deo solum dicitur esse secundum quid, quia non sequitur : « Asinus est in Deo, ergo asinus est : » sed in proprio genere sunt simpliciter : ergo verius.

Item, verius est res, ubi est secundum principia intrinseca et proxima, quam ubi est in principio extrinseco et remoto : sed res in mundo sunt secundum principia intrinseca, in Deo autem ut in principio extrinseco : ergo, etc.

Item, verius est res ubi est secundum propriam entitatem, quam ubi solum secundum

[1] August., *de LXXXIII Quæst.* q. XLVI. — [2] *Cf.* S. Thom., p. I, q. XIV, art. 5; et I *Sent.*, dist. XXXV, q. I, art. 2; et *de Verit.*, q. II, art. 4; Ægid. Rom., I *Sent.*, dist. XXXV, q. III; Richard., I *Sent.*, dist. XXXV, q. III; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XXXVI, q. IV; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist. XXXVI, q. IV. — [3] Aug., *de Genes. ad litt.*, lib. V, c. XV. — [4] Arist., *Metaphys.* lib. II, cont. 4.— [5] Arist., *de Anima*, lib. III, cont. 4.

similitudinem : sed in Deo est homo et lapis, et alia secundum similitudinem : ergo, etc.

CONCLUSIO.

Res si comparentur ad seipsas secundum diversum modum existendi, habent verius esse in proprio genere quam in cognoscente : si vero conferantur cum sua similitudine quæ in Deo est, tunc similitudo verius habet esse quam ipsa res in mundo.

Resp. Dicendum quod triplex est existentia rerum, scilicet in exemplari æterno, et in intellectu creato, et in ipso mundo. In exemplari æterno, et in intellectu creato sunt res secundum similitudinem; in ipso mundo, secundum entitatem propriam. Quando ergo quæritur, in quo sint verius, hoc dupliciter potest quæri : aut ita quod fiat comparatio ejusdem rei ad se secundum diversum modum existendi, ut sit sensus : Ubi lapis verius habet esse, vel cum est in cognoscente, vel producente, vel cum est in se? et hoc modo concedendum est quod verius est unaquæque res in proprio genere quam in Deo, sicut probant rationes ad hoc inductæ. Alio modo [1] potest fieri comparatio rei ad suam similitudinem, ut sit sensus quæstionis : Quid habet esse verius et nobilius, utrum ipsa res, vel ejus similitudo? et hoc modo simpliciter concedendum quod similitudo rei verius et nobilius esse habet in Deo, quam ipsa res in mundo, ratione ejus quod est, quia est ipse Deus, et concedendæ sunt rationes ad hoc inductæ. Adhuc similitudines rerum in intellectu creato verius et nobilius habent esse, quam res in universo, ut dicit Augustinus in libro *de Trinitate*, non ratione ejus quod sunt, sed ratione ejus in quo, quia sunt nobiliori et spiritualiori modo similitudines in intellectu cognoscente, quam sint ipsæ res in mundo contentæ. Et sic patent rationes ad utramque partem.

2. Tamen ad illud argumentum quod fit de comparatione esse ad cognoscere, dicendum quod illud generaliter intellectum, quod res ibi est verius, ubi verius cognoscitur, non habet veritatem : contingit enim cognoscere quod non est. Et ideo sicut ad cognosci non sequitur esse, ita nec ad vere cognosci, vere esse; nec ad verius cognosci, verius esse. Quando ergo dicitur quod unumquodque, sicut se habet ad esse, ita ad cognitionem; hoc intelligitur, quia eadem principia quæ sunt principia essendi, sunt etiam principia cognoscendi : sed tamen principia conferunt esse per seipsa : sed cognitionem non conferunt per se, sed per suas similitudines.

ARTICULUS III.

Tertio loco est quæstio de tertio articulo, scilicet generalitate existente rerum in Deo, et circa hoc quæruntur duo : primo quæritur, utrum mala sint in Deo; secundo utrum in Deo sint imperfecta secundum quod hujusmodi.

QUÆSTIO I.

An mala sint in Deo [2].

Fundam. Quod mala non sint in Deo, videtur per Augustinum, *de libero arbitrio* [3] : « In tantum res recte vituperantur, in quantum earum vituperator artem, in qua facta sunt, videt, ut hoc in eis vituperet, quod in arte non videt. » Si ergo vituperantur quantum ad malitiam, sive in quantum mala, et hoc modo non videntur in Deo, ergo hoc modo non sunt in Deo.

Item, « omne quod est in Deo, est ex ipso et per ipsum, » ut dicit Augustinus [4], et Magister in littera : sed mala nunquam sunt ex Deo, nec per Deum : ergo nec in Deo.

Item, omne quod est in Deo, aut est sicut in principio producente, aut sicut in exem-

[1] Idem habet S. Thom., *de Verit.*, q. IV, art. 6; et p. I, q. XVIII, art. 4, ad 3. — [2] *Cf.* S. Thom., p. I, q. XV, art. 3; et *de Verit.*, q. III, art. 4; Ægid. Rom., I *Sent.*, dist. XXXVI, p. II, q. IV; Henricus, *Quolib.* VII, q. I; Richard., I *Sent.*, dist. XXXVI, q. II; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XXXVI, q. V; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist. XXXVI, q. VIII. — [3] Aug., *de lib. arbit.*, lib. III, c. XV, in princip. — [4] Aug., *de Prædest. Sanct.*, c. X, n. 19.

plari exprimente, aut sicut in conservante: sed constans est quod Deus non est principium producens mala, nec etiam conservans.

Item, non est exemplar exprimens, quia ratio exemplaris attenditur secundum assimilationem : sed Dei ad malum nulla est assimilatio : ergo mala nullo modo sunt in Deo.

Item, quanto aliquid melius est, tanto magis distat a malo : sed Deus est optimus, quo nihil melius potest cogitari : ergo tanta distantia differt, quanta nulla major potest cogitari : sed magis distat a malo quod nec habet veritatem malitiæ, nec similitudinem, quam quod habet saltem similitudinem; et in quo nullo modo est malum, quam in quo aliquo modo est : ergo, etc.

Ad opp. Contra: 1. Omne quod cognoscitur ab aliquo qui est sua cognitio, est in illo tanquam in cognoscente : sed Deus cognoscit mala, quia ea punit et reprobat, et Deus est sua cognitio : ergo mala sunt in Deo. Minor patet; major similiter, quia omne cognitum est in cognitione : si ergo idem est cognitio et cognoscens, ergo si est in cognitione, et in cognoscente.

2. Item, omne quod cognoscitur in aliquo, est in illo in quo cognoscitur [1] : sed mala cognoscuntur in Deo : ergo sunt in Deo. Probatio minoris. Mala cognoscuntur a Deo, constat, aut intra se, aut extra : non extra, hoc constat, quia divinus aspectus non exit extra, tunc enim indigeret alio ad cognoscendum; restat ergo quod intra se : et iterum, Angeli cognoscunt mala in Deo; unde Augustinus, *super Genesim ad litteram* [2] : « Angeli vident in illo bona nostra quæ eis placent, et mala nostra quæ eis displicent. »

Item, omne quod cognoscitur ab (*a*) aliquo, et non per accidens, est aliquo modo in illo sicut in exemplari : sed mala cognoscuntur a Deo, et non per accidens, quia nihil per accidens cognoscit, sed omnia per se : ergo mala sunt in Deo.

4. Item, omne quod cognoscitur ab aliquo non per privationem, cognoscitur per similitudinem et ideam : sed in Deo non cadit cognitio per privationem, quia nulla potest in illo exemplari esse privatio, cum sit purus actus : ergo si cognoscit mala, non cognoscit per privationem, sed per similitudinem; sed similitudo est idea in Deo; ergo mala habent ideam in Deo.

CONCLUSIO.

Licet Deus mala cognoscat, ipsa tamen non sunt in Deo, atque ob id potissimum, quod eum causam non habeant exemplarem.

Resp. ad Arg. Dicendum quod mala a Deo cognoscuntur; non tamen in Deo existunt secundum quod mala, quia sic loquimur in proposito. Ideo, inquam, cognoscuntur, quia sicut [3] rectum est judex sui et obliqui, sic summa veritas, et lux, et actus, est ratio cognoscendi non tantum veritatem et lucem et actum, sed etiam obliquitatem, tenebram, et privationem. Unde lux seipsa tenebram cognoscit. Non sunt autem mala in Deo, quoniam illa dicuntur esse in Deo, ad quæ cooperatur Deus secundum aliquod genus causæ, et maxime secundum genus causæ formalis, et exemplaris : malum autem non habet Deum pro causa formali, et pro exemplari; quia malum, ratione malitiæ, dicit solum privationem; exemplar autem, secundum quod hujusmodi, dicit assimilationem. Hinc est quod nec malum nec falsitas habet ideam in Deo; suum autem oppositum est assimilabile. Unde cum uno et eodem cognoscat Deus bonum et malum sibi oppositum, bonum cognoscit secundum rationem assimilationis : et ideo bonum est in Deo ut in exemplari, et ut cognitum per se, et per modum positionis. Malum autem cum cognoscatur a Deo, non habet in ipso ideam : ideo non est in Deo, quamvis sit in Dei cognitione, quia quamvis cognoscatur a Deo, non tamen cognòscitur per ideam sui,

[1] Arist., *de Anima*, lib. II, cont. 139. — [2] Aug., *de Genes. ad litt.*, lib. V, c. XIII et XXIX. — [3] Arist., *de Anima*, lib. I, cont. 85. — (*a*) *Edit. Ven.* in.

sed boni cujus est privatio : et ideo dicitur cognosci per accidens et per privationem.

1. Ad illud ergo quod objicitur quod malum est in Dei cognitione, et cognitio est Deus, igitur, etc.; dicendum quod hic est fallacia secundum accidens : quamvis enim idem sit cognitio Dei quod Deus, tamen aliud connotat, sicut *potentia* et *sapientia*. Unde sicut non sequitur : « Est in Dei notitia : ergo et in potentia; » imo est ibi accidens et consequens; sic et in proposito.

2. Ad illud quod objicitur, quod malum cognoscitur in Deo; dicendum quod illud non sequitur : plus enim dicit *esse in Deo*, quam *cognosci a Deo*, vel *in Deo* : cum enim dicitur aliquid cognosci a Deo, per hoc intelligitur quod Deus sit ratio cognoscendi illud : sed cum additur quod hoc sit in Deo, significatur quod Deus sit ratio cognoscendi ut exemplar, et per assimilationem : et ideo est ibi consequens.

3. Ad illud quod objicitur quod cognoscit non per accidens mala, etc.; dicendum quod cognosci per accidens, hoc est dupliciter : aut a parte cognoscentis; aut cogniti. In Deo nulla cadit cognitio per accidens a parte cognoscentis, quia omnia cognoscit seipso; tamen cadit a parte cogniti, quoniam aliquid cognoscit per similitudinem suam, ut bonum; aliquid per similitudinem sui oppositi : et ita est ibi per accidens, non in discurrendo, sed in assimilando : cum enim Deus cognoscit malum, non intelligitur assimilari ei, sed suo opposito.

4. Similiter solvendum est de privatione, quia cognoscere per privationem est dupliciter : aut ita quod sit privatio in virtute cognoscente, sicut cognoscit aliquis silentium et tenebram per aurem et oculum, et sic ponit imperfectionem; aut ita quod sit privatio in cognito, non in cognoscente, sicut lux cognosceret tenebram si haberet vim cognitivam, sonus silentium : et sic cognoscit Deus, quoniam est actus purus, et lux, et veritas.

[1] *Cf.* Steph. Brulef., 1 *Sent.*, dist. XVIII, q. VI. —

QUÆSTIO II.

An imperfecta sint in Deo [1].

Ad opp. Utrum imperfecta, secundum quod hujusmodi, sint in Deo; et videtur quod non, quia mala ut mala non possunt habere similitudinem cum summo bono : ergo pari ratione, cum imperfecta non habeant similitudinem cum perfectissimo, non sunt in Deo.

2. Item, illa sola sunt in Deo, quæ possunt esse a Deo, et per Deum : sed imperfecta a Deo non sunt, quia dicitur [2] : *Dei perfecta sunt opera.*

3. Item specialiter objicitur de materia et potentia, diversitate et compositione. Cum enim exemplar sub ratione exemplaris sit forma, sit actus purus, et ita omnino simplex, videtur quod rationes materiæ, et passionis, et diversitatis, et compositionis, repugnent exemplari : et si hoc, cum nihil dicatur esse in Deo, nisi ratione exemplaritatis, patet, etc.

4. Item, sicut veritas est generalis conditio entium, ita et unitas : sed oppositum veritatis non habet ideam in Deo, similiter et bonitatis : ergo pari ratione oppositum unitatis : sed oppositum unitatis est multitudo : ergo, etc.

Fundam. Contra : Augustinus ad Nebridium [3] : « Quia totum condidit, non potuit et partium non habere rationes : » ergo cum partes sub ratione partium sint imperfectæ, patet quod habet rationes imperfectorum.

Item, omnis cognitio divina est a priori : cum ergo in omni creatura prius cadat ratio imperfecti quam perfecti, ut materiæ quam formæ, principiorum quam principiati, partium quam totius, ergo per prius hæc cognoscit Deus : ergo si perfecta habent ideam in Deo, necesse est quod habeant etiam imperfecta.

Item, divinum exemplar exprimit rem secundum totum, alioquin non perfecte cognosceret : sed materia est de rei constitu-

[2] *Deuter.*, XXXII, 4. — [3] Aug., *Epist.* CXV, al. XIV.

tione, et imperfectum de constitutione perfecti : ergo, etc.

Item, omnis effectus assimilatur suæ causæ aliqua assimilatione : sed minima assimilatio sufficit ad rationem exemplaris : ergo omne quod est a Deo, habet ideam in Deo, per quam, priusquam flat, est exemplar in Deo : sed materia est a Deo, et passio, et compositio, et diversitas, quia omnia dicunt ens : ergo omnia sunt in Deo.

CONCLUSIO.

Imperfecta sunt in Deo, non ratione imperfectionis, quæ privationem dicit; sed ratione illius, quod imperfectioni subest.

Positio aliorum.

Resp. ad Arg. Ad hoc dixerunt aliqui quod imperfecta non sunt in Deo, nec cognoscuntur a Deo per aliquam ideam propriam, sed per ideam suorum oppositorum, ut materia per ideam formæ, potentia per ideam actus, multitudo per ideam unitatis.

Improbatur.

Sed illud stare non potest : cum enim ista dicant entitatem aliquam, et ita veritatem, de necessitate aliquam assimilationem habent ad primam veritatem, et ita rationem exemplaritatis, et ideo necessario sunt in Deo.

Positio propria.

Propterea intelligendum quod, cum quæritur utrum imperfecta habeant ideam in Deo, hoc dupliciter potest intelligi : aut ratione ipsius quod subest, aut ratione imperfectionis : si ratione imperfectionis, cum imperfectio sit privatio, et privatio non dicat ens, nec aliquid a Deo, nec assimilabile, sic non habet ideam; si autem ratione ejus quod subest, sicut materia dicitur quid imperfectum, et materia aliquam essentiam dicit, habet ideam; sed non imperfectam, quia sicut non viventium est idea vivens, et corporalium spiritualis, sic temporalium æterna, et imperfectorum perfecta : nec tamen malorum est idea bona. Unde notandum quod idea, sicut supra dictum fuit in quæstione de ideis, dicit assimilationem extra genus. Prima autem assimilatio est in ratione entitatis in Deo. Omne igitur quod de se dicit rationem entitatis, sive sit compositum, sive imperfectum, sive materiale, sive passibile, sive in actu, sive in potentia, potest Deo assimilari et produci, et ideo habet esse in Deo. Quod autem dicit privationem, hoc ipso amittit rationem effectus, et rationem assimilationis, et ideo falsitas et malitia ideam non habent, nec sunt a Deo, nec in Deo. Ex his patet quod imperfecta sunt in Deo. Patent etiam quæsita; quod enim objicitur de malo, patet responsio, quia malum dicit simpliciter privationem in eo quod malum : non sic imperfectum.

1. Ad illud quod objicitur quod imperfecta non sunt a Deo, dicendum quod imperfecta, secundum id quod sunt, a Deo sunt; licet in eis non remaneat imperfectio, quia Deus perficit.

2. Ad illud quod objicitur quod non habent assimilationem, dicendum quod, quamvis non habeant in conditionibus specialibus, habent tamen in generalibus, et hoc sufficit : omnia enim habent rationem boni, et pulchri, et entis.

3. Ad illud quod objicitur de opposito unitatis, dicendum quod non est simile : nam unitas salvatur in multitudine; non sic bonitas in malitia, nec veritas in falsitate, quia illæ sunt privationes : non sic autem unitatis privatio est multitudo : et ideo patet totum.

DISTINCTIO XXXVII

QUIBUS MODIS DICATUR DEUS ESSE IN REBUS.

Quod Deus in omni re est essentia, potentia; sed in sanctis per gratiam, et in homine Christo per unionem personæ.

Et quoniam demonstratum est ex parte, quo modo omnia dicantur esse in Deo : addendum videtur hic quibus modis dicatur Deus esse in rebus, si tamen id humana mens, vel ex parte digne valeat cogitare, vel lingua sufficiat eloqui. Sciendum ergo est quod Deus incommutabiliter semper in se existens, præsentialiter, potentialiter, essentialiter est in omni natura sive essentia, sine sui definitione, et in omni loco sine circumscriptione, et in omni tempore sine mutabilitate. Et præterea in sanctis spiritibus et animabus est excellentius, scilicet per gratiam inhabitans; et in homine Christo excellentissime, in quo *plenitudo divinitatis corporaliter inhabitat,* ut ait Apostolus [1] : in eo enim Deus habitavit, non per gratiam adoptionis, sed per gratiam unionis. Ne autem ista (quia capacitatem humanæ intelligentiæ excedunt) falsitatis arguere aliqui præsumant, sanctorum auctoritatibus munienda mihi videntur. Beatus Gregorius, *super Cantica Canticorum*, inquit [2] : « Licet Deus communi modo omnibus rebus insit præsentia, potentia, substantia, tamen familiariori modo per gratiam dicitur esse in illis qui mirificentiam operum Dei acutius et fidelius considerant. » De hoc enim eodem Augustinus ad Dardanum, in libro *de præsentia Dei*, ait [3] : « Cum Deus sit natura incorporea et incommutabiliter viva, æterna stabilitate in seipso manens, totus adest rebus omnibus, et singulis totus : sed in quibus habitat, habent eum pro suæ capacitatis diversitate, alii amplius, alii minus : quos ipse sibi dilectissimum templum gratia suæ bonitatis ædificat. » Hilarius quoque, in libro octavo *de Trinitate,* apertissime docet Deum ubique esse. « Deus, inquit [4], immensæ virtutis, vivens potestas, quæ nusquam non adsit, non desit usquam, se omnem per sua edocet, ut ubi sua sint, ipse esse intelligatur. Non autem corporali modo, cum alicubi sit, non etiam ubique esse credatur, cum et in omnibus esse non desinat. » Ambrosius, primo libro *de Spiritu sancto,* Spiritum sanctum probat non esse creaturam, quia ubique est, quod est proprium divinitatis, ita dicens [5] : « Cum omnis creatura certis naturæ suæ sit circumscripta limitibus, quo modo quis audeat creaturam appellare Spiritum sanctum, qui non habet circumscriptam determinatamque virtutem, quæ ei in omnibus, et ubique semper est? quod utique divinitatis et dominationis est proprium. » Item in eodem [6] : « Domini est omnia complere qui dicit [7] : *Cœlum et terram ego compleo.* Si ergo Dominus est qui cœlum complet et terram, quis ergo potest Spiritum sanctum judicare dominationis et divinæ potestatis exortem, qui replevit orbem, et quod plus est, replevit et Jesum, totius mundi Redemptorem. » Ex his aliisque pluribus auctoritatibus aperte monstratur, quod Deus ubique in omni creatura essentialiter, præsentialiter, et potentialiter est.

Quod Deus in sanctis

In sanctis vero etiam habitat, in quibus est per gratiam : Non enim ubicumque est, ibi habitat; ubi vero habitat, ibi est. In solis bonis habitat, qui sunt templum ejus, et se-

[1] *Coloss.*, II, 9.— [2] Non invenitur super Cantica, sed ad sensum, lib. II *Moral.*, c. VIII.— [3] Aug., *Epist.* LVII, al. CLXXXVII, c. VI, n. 19. — [4] Non longe a medio lib., c. VII, in princip. — [5] Ambros., *de Spir. Sancto,* lib. I, c. VII, n. 74. — [6] *Ibid.*, n. 80. — [7] *Hierem.*, XXIII, 24.

non modo est, sed etiam habitat: qui, non ubicumque est, ibi habitat.

des ejus. Unde per Isaiam Dominus ait [1]: *Cœlum mihi sedes est, terra autem scabellum pedum meorum:* quia in electis, qui sunt cœlum, habitat Deus et regnat, qui ejus voluntati devote obtemperant: malos vero, qui sunt terra, judicii districtione calcat. Unde in libro *Sapientiæ* dicitur [2]: « *Thronus sapientiæ, anima justi:* » quia in justis specialius est quam in aliis rebus, in quibus tamen omnibus totus est. « Quemadmodum anima (ait Augustinus in epistola [3] ad Hieronymum *de origine animæ*) per omnes particulas corporis tota adest simul, nec minor in minoribus, nec major in majoribus, sed tamen in aliis intensius, et in aliis remissius operatur, cum in singulis particulis corporis essentialiter tota sit: » ita et Deus, cum sit in omnibus essentialiter ac totus, in illis tamen plenius esse dicitur quos inhabitat, id est, in quibus ita est, ut faciat eos templum suum. Et hi tales cum eo sunt jam ex parte, sed in beatitudine perfecte. Mali vero, etsi ibi sint ubi ipse est, qui nusquam deest, non tamen sunt cum eo. Unde Augustinus, *super Joannem* [4]: « Non satis fuit dicere: *Ubi ego sum, et illi sint;* sed addit, *mecum*, quia et ibi miseri possunt esse ubi et ille est, qui nusquam deest. Sed beati sunt cum illo, quia non sunt beati nisi ex eo quod cum illo sunt, qui fruuntur eo, et vident illum sicut est. Mali vero non sunt cum illo, ut cæci in luce. Nec boni ita nunc sunt cum eo ut videant per speciem, etsi sunt aliquo modo cum eo per fidem. » Quo modo autem Deus habitet in bonis, ex illis aliquatenus intelligere valebis, quæ supra [5] dicta sunt, cum de Spiritus sancti processione temporali ageretur, ubi (licet ex parte) exponitur (*ex parte enim cognoscimus, et ex parte prophetamus* [6]) quo modo Spiritus sanctus habitet in nobis, qui non sine Patre et Filio inhabitat.

Ubi erat vel habitabat Deus, antequam esset creatura.

Si autem quæris, ubi habitabat Deus antequam Sancti essent; dicimus quia in se habitabat: unde Augustinus, in libro tertio contra Maximinum: « In templo, inquit [7], suo habitat Deus, scilicet in sanctis qui sunt templum Dei modo secundum fidem ambulantes, et templum Dei erunt aliquando secundum speciem, qualiter etiam nunc templum Dei sunt Angeli. Sed dicat aliquis: Antequam faceret Deus cœlum et terram, antequam faceret sanctos, ubi habitabat? In se habitabat Deus. Apud se habitat, et apud se est. Non ergo sancti sic sunt domus Dei, ut ea subtracta cadat Deus. Imo sic habitat Deus in sanctis, ut si ipse discesserit, cadant.

Multa hic breviter docet, quæ confirmant prædicta

Sciendum est etiam, quia (ut ait [8] S. Augustinus in libro ad Dardanum) dici nisi stultissime nequit, Spiritum sanctum non habere locum in nostro corpore, quod totum anima nostra impleverit. Stultius dicitur etiam angustiis alicubi impediri Trinitatem, ut Pater, et Filius, et Spiritus sanctus alicubi simul esse non possint. Verum illud est multo mirabilius, quod cum Deus ubique sit totus, non tamen in omnibus habitat. Quis porro audeat opinari, nisi inseparabilitatem Trinitatis penitus ignoret, quod in aliquo possit habitare Pater, et Filius, in quo non habitet Spiritus sanctus? aut in aliquo Spiritus sanctus, in quo non habitet Pater, et Filius? Fatendum ergo est ubique esse Deum per divinitatis præsentiam, sed non ubique per inhabitationis gratiam. Propter hanc enim inhabitationem gratiæ, non dicimus: « Pater noster qui es ubique, » cum et hoc verum

[1] *Isai.*, LXVI, 1. — [2] *Sap.*, I, 4, sic habet: *In malevolam animam non introibit sapientia.* In libro *Proverb.* legitur expressius juxta Septuag., XIV, 33: *In corde bono viri sapientia.* — [3] Aug., *Epist.* XXVIII, c. II, al. CLXVI, n 4. — [4] Aug., *in Joan.* Tract. CXI. — [5] Dist. XIV. — [6] I *Cor.*, XIII, 9. — [7] Aug., *Cont. Maximin.*, lib. III, al. II, c. XXI, et lib. II, al. I, c. XI. — [8] Aug., *Epist.* LVII, al. CLXXXVII.

sit, sed *qui es in cœlis* [1], id est, in sanctis, in quibus est quodam excellentiori modo.

Illud quoque mirabile est, quia, ut ait Augustinus in eodem [2], « Deus est inhabitator quorumdam nondum cognoscentium Deum, et non quorumdam cognoscentium Deum. Illi enim ad templum Dei non pertinent, qui *cognoscentes Deum non sicut Deum glorificant* [3]; ad templum Dei pertinent parvuli sanctificati sacramento Christi, et regenerati Spiritu sancto, qui nondum valent cognoscere Deum. Ergo quem potuerunt illi nosse, nec habere, isti potuerunt habere antequam nosse. Beatissimi autem sunt illi, quibus hoc est Deum habere quod nosse. » Hic aliquatenus aperit Augustinus quo modo Deus habitet in aliquo, id est, habeatur, cum videlicet ita est in aliquo, ut ab eo cognoscatur, et diligatur.

Quod Deus inhabitator est quorumdam nondum cognoscentium Deum, et non quorumdam cognoscentium.

Ex prædictis patet quod Deus ubique totus est per essentiam, et in sanctis habitat per gratiam. Cumque superius, licet tenuiter, ostensum sit qua ratione dicatur habitare in quibusdam; nunc efflagitaret ordinis ratio id etiam assignari, quo modo ubique (*a*) per essentiam et totus sit, nisi hujus considerationis sublimitas atque immensitas humanæ mentis sensum omnino excederet. Ut enim ait Chrysostomus *super Epistolam ad Hebræos* [4], « Sicut multa de Deo intelligimus, quæ loqui penitus non valemus; ita multa loquimur, quæ intelligere non sumus idonei. Verbi gratia, quod ubique Deus est, scimus, et dicimus; quo modo autem ubique sit, intellectu non capimus. Item quod est incorporea quædam virtus, quæ est omnium causa bonorum, scimus; quo modo autem, vel quæ ista sit, penitus ignoramus. »

Quo modo Deus totus ubique sit per essentiam, non potest intelligi ab humano sensu.

Quidam tamen immensa ingenio suo metiri præsumentes, hoc ita fore intelligendum tradiderunt, quod Deus ubique per essentiam esse dicitur, non quod Dei essentia proprie sit in omni loco, et in omni creatura; sed quia omnis natura, atque omne quod naturaliter est, in quocumque loco sit, per eum habet esse, et omnis locus in quo illud est. Iidem (*b*) etiam dicunt, ideo Deum ubique dici esse per præsentiam, vel per potentiam, quia cuncta loca sunt ei præsentia, et quæ in eis sunt, nec in eis aliquid operari cessat. Nam et ipsa loca, et quidquid in eis est, nisi ipse conservet, manere non possunt. In eis ergo per substantiam Deus esse dicitur, ut aiunt, quia per virtutem propriæ substantiæ suæ facit, ut etiam loca sint, et omnia quæ in eis sunt. Sed licet hæc vera sint, quæ asserunt in explanandis intelligentiis prædictorum, in illis tamen verbis quibus dicitur Deus ubique esse per essentiam, plus contineri credendum est, quod homo vivens capere non valet.

Quorumdam opinio, qui præsumunt ostendere quo modo Deus ubique sit per essentiam, potentiam, præsentiam.

Solet etiam ab eisdem quæri, quo modo Deus substantialiter insit omnibus rebus, et corporalium sordium inquinationibus non contaminetur (*c*). Quod tam frivolum est, ut nec responsione sit dignum, cum etiam spiritus creatus sordibus corporeis etiam leprosi, vel quantumcumque polluti inquinari non possit. Sol quoque radios suos sine sui pollutione effundit super loca et corpora non solum munda, sed etiam immunda, ac sordibus fœtentia, quorum contactu homines et aliæ quædam res inficiuntur; solis vero radii impolluti et incontaminati, ea contingentes (*d*), existunt. Non est ergo mirandum, si essentia divina omnino simplex et incommutabilis omnia repleat loca, et omnibus creatu-

Quod Deus, cum sit in omnibus rebus, non tamen sordibus rerum inquinatur.

[1] *Matth.*, VI, 9.— [2] Epist. LVII, al. CLXXXVII.— [3] *Rom.*, I, 21.— [4] Chrysost., *in Epist. ad Hebr.*, hom. II, n. 1.—
(*a*) *Edit. Ven.* utique. — (*b*) *Item* Idem. — (*c*) *Item* contangatur. — (*d*) *Item* contangentes.

ris essentialiter insit, nec tamen cujusquam rei sordibus contaminatur, vel contingitur (a)[1]. Unde Augustinus in libro *de natura boni*[2] : « Cum in Deo, inquit, sint omnia quæ condidit, non tamen inquinant eum illi qui peccant. » De cujus etiam sapientia, quæ *attingit a fine usque ad finem fortiter*, dicitur[3] : *Attingit omnia propter suam munditiam, et nihil inquinatum in eam incurrit.* Timent quidam, quod fieri non potest, scilicet ne humana carne veritas et substantia Dei inquinetur, et tamen prædicant istum visibilem solem radios suos per omnes fæces et sordes spargere, et eos mundos et sinceros servari. Si ergo visibilia munda a visibilibus immundis contingi (b) possunt, et non inquinari, quanto magis invisibilis et incommutabilis veritas! Postremo respondeant quid potius de Deo respondendum existiment, vel quod nusquam per essentiam sit, vel quod ubique, vel alicubi, ita quod non ubique? Sed quis audeat dicere quod nusquam divina essentia sit, vel quod alicubi, et non ubique sit? Si enim ita est alicubi quod non ubique, ergo localis est. Est ergo ubique tota, quæ continet totum, et penetrat totum, quæ nec pro sui simplicitate dividi, nec pro sui puritate maculari, nec pro sui immensitate ullo modo comprehendi potest. Unde Augustinus[4] : « Deus ubique est, cui non locis, sed actionibus propinquamus. »

Quod Deus ubique sit, et in omni tempore, non tamen localis est, non circumscriptibilis, nec loco, nec tempore movetur.

Cumque divina natura veraciter et essentialiter sit in omni loco et in omni tempore; non tamen movetur per loca, vel per tempora, nec localis, nec temporalis est. Localis non est, quia penitus non circumscribitur loco; quia nec ita est in uno loco, quod non sit in alio; neque dimensionem habet, sicut corpus, cui secundum locum assignatur principium, medium et finis, et ante et retro, dextrum et sinistrum, sursum et deorsum, quod sui interpositione facit distantiam circumstantium. Duobus namque his modis dicitur in Scriptura aliquid locale, sive loco circumscriptibile, et e converso : scilicet, vel quia dimensionem capiens longitudinis, altitudinis et latitudinis, distantiam facit in loco, ut corpus; vel quia loco definitur, ac determinatur, quoniam cum sit alicubi, non ubique invenitur : quod non solum corpori, sed etiam omni creato spiritui congruit. Omne ergo corpus omni modo locale est. Spiritus vero creatus quodam modo est localis, et quodam modo non est localis : localis quidem dicitur, quia definitione loci terminatur, quoniam cum alicubi præsens sit, totus alibi non invenitur; non autem ita localis est, ut dimensionem capiens, distantiam in loco faciat. Divina ergo sola essentia omnino illocalis et incircumscriptibilis est, quæ nec locis movetur aliquo modo, scilicet, vel determinatione finita, vel dimensione suscepta, nec temporibus, scilicet affectu et cognitione movetur. His enim duobus modis, scilicet loco vel tempore, fit mutatio creaturæ : quæ longe est a Creatore. Unde Augustinus *super Genesim*[5] : « Deus, inquit, omnipotens incommutabili æternitate, voluntate, veritate, semper idem, movet per tempus creaturam spiritualem : movet etiam per tempus et locum creaturam corporalem, ut eo motu naturas quas condidit administret. Cum ergo tale aliquid agit, non debemus opinari ejus substantiam, qua Deus est, temporibus locisque mutabilem, sive per tempora et loca mobilem, cum sit ipse et interior omni re, quia in ipso sunt omnia; et exterior omni re, quia ipse est super omnia; et antiquior omnibus, quia ipse est ante

[1] Idem. habet Aug., *de Agone Christ.*, c. XVIII, n. 20.— [2] Aug., *de Nat. boni*, c. XXIX.— [3] *Sap.*, VII, 24, 25. — [4] Aug., *de Doctr. christ.*, lib. I, c. X, n. 10, quoad sensum.— [5] Aug., *de Genes. ad litt.*, lib. VIII, c. XXII, n. 48.

(a) *Edit. Ven.* contangitur. — (b) *Item* contangi.

omnia; et novior omnibus, quia ipse idem post omnia, scilicet post omnium initia. » Ecce hic aperte ostenditur quod nec locis, nec temporibus, mutatur vel movetur Deus. Spiritualis autem creatura per tempus movetur; corporalis vero, etiam per tempus et locum.

Quid sit mutari secundum tempus.

Mutari autem per tempus est variari secundum qualitates interiores, vel exteriores, quæ sunt in ipsa re quæ mutatur, ut quando suscipit vicissitudinem gaudii, doloris, scientiæ, oblivionis, vel variationem formæ, sive alicujus qualitatis exterioris. Hæc enim mutatio, quæ fit secundum tempus, variatio est qualitatum, quæ fit in corporali vel spirituali creatura: et ideo vocatur tempus.

Opinio quorumdam, qui dicunt, spiritus creatos non moveri loco, nec esse locales.

De mutatione vero loci, magna inter conquirentes disceptatio versatur. Sunt enim qui dicunt nullum spiritum aliquo modo posse mutari loco, ab omni spiritu locum universaliter removere volentes: quoniam secundum dimensionem tantum et circumscriptionem locum constare asserunt, atque id solum esse locale, vel in loco esse dicunt, quod dimensionem recipit, et distantiam in loco facit. Et hoc dicunt Augustinum sensisse, mutationem temporis tantum spirituali creaturæ tribuentem; loci vero et temporis, corporeæ.

Hic respondetur eis.

Sed, ut supra diximus, dupliciter dicitur esse res localis, vel circumscriptibilis: scilicet, vel quia dimensionem recipit, et distantiam facit; vel quia loci termino definitur: quorum utrumque convenit corporeæ creaturæ, alterum vero spirituali. Nam, ut supra diximus, corporalis creatura ita est localis, vel circumscriptibilis, quod determinatur definitione loci, et quod dimensionem recipiens, distantiam facit. Spiritualis vero tantum definitione loci concluditur, cum ita sit alicubi, quod non alibi; sed nec dimensionem recipit, nec distantiam in loco facit, quia si multi essent spiritus hic, non eo coangustarent locum, quo minus de corporibus contineret. Ideoque Augustinus attribuit mutationem loci corpori, non spiritui, quia licet spiritus transeat de loco ad locum, non tamen ita, ut dimensionibus circumscriptus, interpositione sui faciat distantiam circumstantium, sicut corpus.

Conclusio ex prædictis: quod spiritus creati sunt locales et circumscriptibiles quodam modo, spiritus vero Dei omnino incircumscriptibilis.

Sunt ergo spiritus creati in loco, et transeunt de loco ad locum, et quodam modo locales et circumscriptibiles; sed non omni eo modo, quo creaturæ corporeæ. Spiritus autem increatus, qui Deus est, in loco quidem est, et in omni loco; sed omnino illocalis est et incircumscriptibilis. Unde Beda *super Lucam* ait[1]: « Cum ad nos Angeli veniunt, sic exterius implent ministerium, ut tamen ante Deum interius per contemplationem assistant; quia etsi Angelus est spiritus circumscriptus, summus tamen spiritus, qui Deus est, incircumscriptus est, intra quem currit Angelus, quocumque mittatur. » Ecce hic dicitur, quia spiritus angelicus circumscriptus est; spiritus autem qui Deus est, incircumscriptus. Alibi etiam[2] Ambrosius, distantiam ostendens inter spiritum increatum, et spiritum creatum, dicit Seraphim de loco ad locum transire, inquiens ita in libro *de Trinitate*: « Dixit Isaias: *Quia missus est ad me unus* (*a*) *de Seraphim*. Et Spiritus quidem sanctus dicitur missus, sed Seraphim ad unum; Spiritus vero ad omnes. Seraphim mittitur in ministerio (*b*); Spiritus operatur mysterium. Seraphim de loco ad

[1] Beda, *Commentar.* lib. 1, ad cap. I, circa illud: *Ego sum Gabriel, qui asto ante Deum.* Et Gregor., homil. XXXIV *sup. Luc.*, c. XV. — [2] Ambros., *de Spir. Sancto*, lib. I, c. X et XI, n. 110 et 111.

(*a*) *Al.* missum... unum. — (*b*) *Al.* ministerium, *melius*.

locum transit: non enim complet omnia: sed ipse repletur a Spiritu. » Hic aperte ostenditur quod Angeli quodam modo locales sunt.

Cum repetitione superiorum confirmat auctoritatibus Deum esse ubique sine locali motu.

Fatemur itaque divinam naturam pro immensitate sui nusquam deesse, eamque solam omnino illocalem, et omnino incircumscriptibilem, nullo concludi loco, sed *a fine usque ad finem attingere*[1]; non tamen spatiosa magnitudine, nec locali motu, sed immensitate atque immobilitate suæ essentiæ. Unde Augustinus *ad Dardanum* ait[2]: « Non quasi spatiosa magnitudine opinemur Deum per cuncta diffundi, sicut fumus, aut lux ista diffunditur; sed potius sicut in duobus sapientibus, quorum alter altero corpore grandior est, sed sapientior non est; una sapientia est, nec est in majore major, nec in minore minor, nec minor in uno quam in duobus : ita Deus, sine labore regens et continens mundum, in cœlo totus est, in terra totus, et in utroque totus; et nullo contentus loco, sed in seipso ubique totus. » Idem quoque *super Psalmos* ait[3]: « Ad verbum Dei pertinet non esse in parte, sed ubique esse per seipsum. Hæc enim est sapientia Dei, quæ *attingit a fine usque ad finem fortiter;* non tamen motu locali, sed immobilitate sui : veluti si moles aliqua saxea impleat aliquem locum, dicitur quod attingit a fine illius loci usque ad finem, cum tamen alterum non deserat, alterum occupando. Non ergo habet motum localem verbum illud : et sapientia illa solida est, et ubique. » Ex prædictis innotescit, quod Deus est ita ubique per essentiam, quod non spatiosa magnitudine diffunditur, nec uno deserto loco alium occupat, quia localem motum non habet. Ideoque Augustinus, volens præscindere a Dei puritate omnem localem motum, et localem circumscriptionem, potius dicit omnia esse in illo, quam ipsum esse alicubi, nec tamen ipsum esse locum, qui non est in loco, in libro *LXXXIII Quæst.* ita inquiens[4]: « Deus non alicubi est. Quod autem alicubi est, continetur loco : quod continetur loco, corpus est : Deus autem non est corpus : non ergo alicubi est : et tamen quia est, et in loco non est, in illo sunt potius omnia quam ille alicubi; nec tamen ita in illo, ut ipse sit locus. Locus enim in spatio est, quod longitudine, et latitudine, et altitudine corporis occupatur; nec Deus tale aliquid est. Et omnia ergo in ipso sunt, et locus non est: locus tamen Dei, sed improprie, dicitur templum Dei, quod eo contineatur. Id autem nihil melius quam anima munda intelligitur. » Ecce hic dicit Deum non esse in loco. Sed intelligendum est eum non esse in loco localiter, scilicet quia nec circumscriptionem, nec localem motum habet.

Oppositio, quia videtur probari quod Deus mutetur loco.

Ad hoc autem solet opponi sic : Quotidie fiunt creaturæ, quæ ante non erant : et in eis Deus est, cum ante non esset in eis : est ergo ubi ante non erat; ideoque mutabilis esse videtur. Sed licet quotidie incipiat esse in creaturis, in quibus ante non erat, quia illæ non erant; hoc tamen fit sine sui mutatione, qualiter in mundo cœpit esse quem fecit, tamen sine sui mutabilitate : et similiter desinit esse in quibus ante erat, sine sui mutatione; nec tamen ipse deserit locum, sed locus desinit esse.

Epilogus, ubi exponitur quare in præ-

Jam sufficienter demonstratum esse videtur, quo modo omnia dicantur esse in Deo, et Deus in omnibus : quam disceptationem quasi incidenter suscepimus, quia id videbatur postulare res, circa quam noster versabatur sermo. Disserebamus enim de scien-

[1] *Sap.*, VIII, 1. — [2] Aug., *Epist.* LVII, al. CLXXXVII, c. XIV, n. 11, 14. — [3] Aug., *Enarr. in Ps.* CXLVI, super illud : *Velociter currit*, etc. — [4] Aug., *de LXXXIII Quæst.*, q. XX.

tia, sive sapientia Dei; et cum diceremus Deum scire omnia, quæsitum est utrum, propter cognitionem quam de omnibus habet, dicerentur omnia esse in Deo, an alia ratione hoc diceret Scriptura. Hujus ergo quæstionis occasio in præmissam nos deduxit disputationem.

dictam venerit disceptationem.

PARS I.

Quo modo Deus est in rebus et locis corporalibus.

EXPOSITIO TEXTUS.

Et quoniam demonstratum est ex parte quo modo omnia dicantur esse in Deo.

Supra egit Magister, quo modo omnia sunt in Deo; hic secundo agit quo modo Deus sit in rebus et in locis corporalibus. Et quoniam ad esse in loco et in re mutabili, sequitur mutatio in eo quod in illo est; ideo agit de Dei immutabilitate quantum ad locum, infra, eadem distinctione : *Cumque divina natura*, etc. Prima pars habet tres partes. In prima narrat quo modo Deus est in locis et in rebus, et per auctoritates confirmat. In secunda nititur dictorum aperire intelligentiam, ibi : *Quo modo autem Deus habitet in bonis*, etc. In tertia ostendit intellectus nostri ad hoc capiendum insufficientiam, ibi : *Ex prædictis patet quo modo Deus ubique totus est.* Prima pars habet tres partes. In prima ostendit modos essendi Deum in rebus. In secunda vero confirmat auctoritatibus quod Deus est ubique per essentiam, ibi : *Ne autem ista, quia capacitatem humanæ intelligentiæ*, etc. In tertia ostendit quod Deus in solis sanctis habitat per gratiam, ibi : *In sanctis vero etiam habitat, in quibus*, etc. Similiter secunda pars, in qua recitat dictorum intelligentiam, habet tres partes : in prima rationabiliter manuducit; in secunda stultam rationem excludit, ibi : *Sciendum est etiam quia, ut ait Aug.* In tertia, in admirationem erigit, ibi : *Illud quoque mirabile est*, etc. : sacramenta enim divina magis sunt mirabilia quam intelligibilia. Item tertia pars, in qua ostendit insufficientiam ad cognoscendum quo modo Deus est ubique per essentiam, habet tres partes : primo enim ostendit quod intellectus nostri non sufficiunt; secundo excludit eos qui præsumptuose solvunt, ibi : *Quidam tamen immensa ingenio suo metiri*, etc. Tertio vero abjicit eos qui irrationabiliter quærunt, ibi : *Solet etiam ab eisdem quæri quo modo Deus*, etc. Ubi ostendit quæstionem eorum esse frivolam et responsione indignam.

Divisio.

DUB. I.

Mali vero non sunt cum illo, etc.

Contra : Videtur male dicere, quia mali sunt in Deo, quia in illo vivunt, moventur et sunt : ergo si non importatur major convenientia per hoc quod est esse cum aliquo, quam in aliquo; videtur quod, sicut mali dicuntur esse in Deo, ita debeant dici esse cum Deo. Item : Quæ est magis impropria : « Deus est cum malis, » vel : « Mali cum Deo? » videtur quod hæc : « Mali sunt cum Deo. » Unde Augustinus, in libro *Confessionum* [1] : « Mecum eras, et tecum non eram; » loquitur pro statu peccati.

Sed contra : *cum* dicit auctoritatem in casuali; ergo videtur quod melius dicitur homo cum Deo, quam e converso.

Resp. Dicendum quod hæc præpositio, *cum*, dicit associationem : in societate autem considerantur duo, scilicet mutuum auxilium, et conformitas voluntatis : quoniam ergo soli boni habent voluntatem conformem, et sunt coadjutores Dei, ideo de eis solis proprie dicitur quod sint cum Deo, et e converso, quia tunc hoc, quod est *cum*, non dicit auctoritatem. Quia vero mali non conformantur, nec auxiliantur Deo in sua salute, sed contradicunt, et tamen Deus ad-

[1] Aug., *Confess.* lib. X, c. XXVII.

juvat eos in multis, ideo dicit Augustinus : « Mecum eras, » etc.

DUB. II.

In se habitabat Deus, etc., apud se est.

Videtur male dicere, quia præpositiones sunt distinctivæ, quia transitivæ : si ergo Deus a se non distinguitur, male dicitur quod apud se erat. Si tu dicas quod transitionem solum dicunt quantum ad modum; contra est Glos. super illud Joannis : *Apud Deum;* quæ dicit quod *apud* notat distinctionem Patris ad Filium.

Resp. Dicendum quod Deus non solum est in creaturis, sed etiam apud se. Unde Augustinus, in libro *Confessionum :* « Deus est in se, ut Alpha et Omega : in mundo, ut Creator et Rector : in angelis, ut sapor et decor : in liberatis vel electis, ut liberator et adjutor : in reprobis, sicut terror et horror. » Quod objicitur quod præpositio dicit transitionem et distinctionem; dicendum quod, quantum est de virtute suæ significationis, non dicit nisi transitionem quantum ad modum; quod autem dicit quantum ad rem, hoc est ratione materiæ, sive terminorum quibus additur.

DUB. III.

Quo modo Deus habitet in aliquo, etc.

Videtur non bene dicere, quia habitat in parvulis, qui eum non cognoscunt : ergo non videtur hæc ratio conveniens.

Resp. Est cognoscere actu, et est cognoscere habitu : et quamvis parvuli non cognoscant actu, cognoscunt tamen habitu, eo quod gratiam habent et habitum virtutum, sicut dicitur in quarto libro.

DUB. IV.

Quo modo autem ubique sit, intellectu non capimus.

Videtur falsum dicere, quia « quod intelligimus debetur rationi, » sicut dicit Augustinus [1] : sed habemus rationes per quas scimus Deum esse in rebus potentialiter, præsentialiter et essentialiter. Si tu dicas quod non comprehendimus; objicitur quod similiter nec alia, quæ dicuntur de Deo, comprehendimus : ergo non magis de hoc, quam de supradictis, deberet dicere Magister quod sit ineffabile.

Resp. Dicendum quod quædam sunt pure intelligibilia; et talibus non contradicit imaginatio, sed deficit. Quædam sunt sensibilia; et in talibus sufficit. Quædam sunt quodam modo imaginabilia, et quodam modo intelligibilia; et in talibus frequenter intellectus deficit, et imaginatio contradicit et deficit : ut cum cogitamus Deum esse ubique, Deum solo intellectu capimus, locum autem imaginamur : et quoniam nostra imaginatio non capit quod aliquod unum sit in pluribus locis, et intellectus claritatem lucis non aspicit; hinc est quod talia nobis non intelligibilia judicantur magis quam alia.

DUB. V.

Spiritus creatus sordibus, etc.

Videtur contrarium esse ei quod dicitur [2] : *Corpus quod corrumpitur aggravat animam.* Et iterum, anima contrahit originale a carne, et inficitur ab illa.

Resp. Sicut generatio univoca est, quæ est similis ex simili; et æquivoca, quæ est rei dissimilis : ita est infectio secundum rationem univocam, ut leprosus facit leprosum; et secundum rationem æquivocam, ut infectio generat infectionem. Primo modo loquitur Magister, quia anima leprosi non est leprosa; secundo modo objicitur.

DUB. VI.

Cum in Deo, inquit, sint omnia quæ condidit, non tamen inquinant eum, etc.

Videtur male dicere, quia sordes corporales inquinant res corporales : ergo sordes spirituales res spirituales. Item, si Deum non inquinant, ergo videtur quod posset dici quod Deus est in diabolo : quod est contra omnem usum.

Resp. Dicendum quod, sicut tangit Ma-

[1] Aug., *de Utilit. cred.,* c. XI, n. 25. — [2] *Sap.,* IX, 15.

gister in littera, sordes corporales non coinquinant corpus spirituale, quia nec communicat in materia, nec dependet, ut patet in radio, qui non inficitur fæcibus, quia nec dependet, nec communicat in transmutabili materia : et quoniam Deus neutrum habet, ideo non valet illud. Quod objicitur quod Deus est in peccatoribus, dicendum quod nullum inconveniens esset dicere : tamen quia hoc videbatur sonare in contumeliam, ideo ponenda est determinatio, ratione cujus sermonis intellectus sanus appareat ; ut si dicatur : « Deus est in diabolo, vel in adultero, quantum ad conservationem naturæ. »

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis quæritur de existentia Dei ubique ; et circa hoc tria principaliter quæruntur : primo quæritur utrum esse ubique conveniat Deo ; secundo, utrum esse ubique sit proprium Dei ; tertio, qualiter conveniat Deo esse ubique. Et quantum ad primum, quia *esse ubique* potest distribuere pro omnibus rebus, et pro omnibus locis, duo quæruntur : primo, utrum Deus sit in omnibus rebus ; secundo, utrum sit in omnibus locis.

QUÆSTIO I.

An Deus sit in omnibus rebus [1].

Fundam. Quod sit in omnibus rebus, ostenditur sic. Philosophus, in prima philosophia [2] : « Quanto aliquid simplicius, tanto a pluribus indigetur, et in pluribus invenitur : sed Deus est simplicissimus in fine simplicitatis : ergo invenitur in omnibus : sed non reperitur nisi ubi est : ergo est in omnibus.

Item, quanto causa prior, tanto universalior : ergo causa prima est universalissima : sed quanto aliquid universalius, tanto influit in plura ; ergo cum prima causa sit universalissima, influit in omnia : sed omne quod influit in aliquid, est illi præsens secundum virtutem ; nusquam enim et nunquam operatur agens, nisi per præsentiam virtutis : sed Deus propter suam simplicitatem est idem quod sua virtus : cum ergo virtus Dei sit in omnibus, et substantia est in omnibus.

Item hoc videtur per impossibile : quia omne quod est in una re limitata, ita quod non est in alia, est limitatum et arctatum : sed hoc est impossibile circa Deum : ergo, non est in una re, quin in omnibus sit.

Item, si Deus est in una re ita quod non in alia, aut potest esse in illa in qua non est, aut non : si non potest, ergo non est omnipotens ; si potest esse et non est, cum res (*a*) mutetur, ergo mutari potest : ergo si Deus non est in omnibus rebus, aut non est omnipotens, aut mutabilis : quorum utrumque est impossibile.

Ad opp. Contra : 1. Quanto aliquid magis sejungitur a natura tenebrosa, tanto (*b*) impermixtius et sub nobiliori luce cognoscit : sed Deus clarissime cognoscit : ergo maxime a natura tenebrosa sejungitur : sed omnis creatura tenebra : ergo Deus aut in nullis, aut in paucissimis est rebus creatis.

2. Item, quanto motor magis distat a mobili, tanto sufficientius movet ; unde sufficientius movet anima quam forma materialis vel naturalis, et intelligentia quam anima : sed Deus est motor et operator sufficientissimus : ergo summe distat ab omni mobili : ergo aut in nullis est rebus, aut in paucis.

3. Item, omnis virtus unita plus est infinita, quam multiplicata : sed divina virtus est infinitissima : ergo unitissima : sed quanto aliquid magis est unitum, tanto minus diffusum et in paucioribus repertum : ergo, etc.

4. Item, quæritur quæ necessitas est Deum ponere in rebus omnibus ; videtur

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. I, q. IX, memb. 3 ; S. Thom., p. I, q. VIII, art. 1 ; et I *Sent.*, dist. XXXVII, q. I, art. 1 ; Ægid. Rom., I *Sent.*, dist. XXXVII, q. I ; Richardus, I *Sent.*, dist. XXXVII, q. I ; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XXXVII, q. VII ; Petr. de Tarant., I *Sent.*, dist. XXXVII, q. I. — [2] Arist., *Metaphys.* lib. XII.

(*a*) *Edit. Ven. add.* non. — (*b*) *Item add.* est.

quod nulla ex parte Dei : nobilitatis est enim in agente, quod possit agere ubi non est; similiter quod possit facere effectum per se stantem; alioquin opera Dei magis sunt debilia, quam opera artificum creatorum, quæ salvantur in esse ipsis absentibus : ergo si nulla necessitas est, videtur ergo esse superfluitas : sed impossibile est in Deo esse superfluitatem : ergo, etc.

CONCLUSIO.

Deus cum sit summe simplex, in omnibus est; quia cum creaturæ vanitatem habeant, ejus virtute et præsentia conservantur.

Resp. ad Arg. Dicendum quod Deus in omnibus rebus est, sicut ipse David testatur, dicens[1]: *Si ascendero in cælum, tu illic es,* etc. Necessitas autem existendi Deum in omnibus, sumitur tum a parte perfectionis ipsius, tum a parte indigentiæ rerum : a parte ipsius, propter summam immensitatem, et summam potestatem; et utriusque ratio est summa simplicitas. Quia enim summe simplex est, ad nihil arctatur: ideo in omnibus invenitur tanquam immensum. Quia summe simplex, ideo in infinitum virtuosissimus (a) : et ideo virtus ejus in omnibus : et virtus idem est quod substantia : et ideo necesse est, quod sit in omnibus. Ex parte creaturæ est necessitas, quia creatura habet in se possibilitatem, et vanitatem : et utriusque causa est, quia producta est de nihilo. Quia enim creata est, et accepit esse ab alio, qui eam fecit esse, cum prius non esset; ex hoc non est suum esse: et ideo non est purus actus, quia habet possibilitatem : et ratione hujus habet fluxibilitatem, et variabilitatem : ideo caret stabilitate, et ideo non potest esse nisi per præsentiam ejus qui dedit ei esse. Et exemplum hujus apertum est in impressione formæ sigilli in aqua, quæ non conservatur ad momentum, nisi præsente sigillo. Et iterum, quia creatura de nihilo producta est, ideo habet vanitatem : et quia nihil vanum in seipso fulcitur, necesse est quod omnis creatura sustentetur per præsentiam veritatis : et est simile, si quis poneret corpus ponderosum in aere, quod est quasi vanum, non sustentaretur : sic et in proposito.

[1] *Ps.* CXXXVIII, 8.

1. Ad illud ergo quod objicitur de distantia et permixtione, dicendum quod tripliciter unitur quid alicui : aut secundum præsentiam tantum; aut secundum præsentiam et dependentiam; aut secundum præsentiam, et dependentiam, et concomitantiam in materia. Primo modo est radius in aere; secundo modo anima in corpore; tertio modo liquor in liquore. Quod primo modo est in aliquo, non permiscetur; similiter quod secundo modo est, non permiscetur proprie; sed solum quod tertio. Et primo quidem modo est Deus in rebus, non secundo, vel tertio.

2. Ad illud quod objicitur de distantia motoris a mobili, dicendum quod est distantia per absentiam; et hæc impedit, et non juvat ad motum. Et est distantia per independentiam; et hæc juvat, quia quanto motor perfectior est et absolutior, minus dependet, et est sufficientior : et hoc modo distat etiam Deus præsens.

3. Ad illud quod objicitur quod virtus unita est magis infinita, etc.; dicendum quod unitio virtutis, quæ facit ad ejus magnitudinem, per se attenditur respectu subjecti; per accidens, respectu objecti. Respectu autem subjecti attenditur per subjecti simplicitatem; respectu autem objecti, per indistantiam a virtute, quia virtus tanto potentior, quanto objecto propinquior. Quoniam ergo virtus divina in substantia est simplicissima, et nunquam a substantia elongatur; ideo in multis est infinitissima, quia unitissima in multis, ut in uno : ubique enim est centrum illius potentiæ, sicut dicit Trismegistus. Quod ultimo objicitur, jam solutum est, quia necessitas est ex parte Dei et creaturæ, sicut visum est.

4. Quod ergo objicitur quod agens crea-

(a) *Cæt. edit.* virtuosissimum.

tum, ubi non est, operatur, et effectum producit qui sine ipso stat, dicendum quod non est simile in Deo. Nam si attendatur hoc in artifice creato, hoc venit ex defectu perfectionis; quia enim agens creatum limitatum est, et differt a sua virtute, potest operari per virtutem ubi non est. Rursus, quoniam agit ex suppositione, et non potest in totum, ideo effectus non totaliter dependet ab ipso. Deus autem habet conditiones oppositas, quia infinitus; et idem est in eo virtus, et substantia, et totum producit : ideo non est simile.

QUÆSTIO II.

An Deus sit ubique [1].

Utrum Deus sit ubique localiter, id est, utrum sit in omnibus locis; et quod non, videtur. Boetius, in libro *De Trinitate* [2] : « Deus ita esse ubique dici videtur, non quod in omni loco, sed quod omnino in loco esse non potest. »

Item hoc ipsum videtur ratione, quia, sicut vult Philosophus [3], locus ad locatum magis comparatur in ratione formæ, quam in ratione alterius generis causæ : sed Deus est forma excellentissima : ergo respectu ejus nulla est forma : ergo nullus locus.

Item alia ratione videtur : quia quadruplex est conditio loci in respectu ad locatum, scilicet continere, salvare, mensurare, et terminare : continet, ut vas; mensurat, ut quantitas; salvat, ut natura; terminat, ut finis : sed Deus secundum nullam harum conditionum comparatur ad locum : ergo, etc.

Item prima et propria passio essendi in loco est dimensio : ergo quod magis recedit a dimensione, minus est in loco; et quod maxime, minime; et quod omnino recedit, nullo modo est in loco : sed Deus est hujusmodi : ergo, etc.

Contra : 1. Per Hieremiam dicitur [4] : *Cœlum et terram ego impleo* : sed omne quod est in loco ipsum implendo, est in loco secundum quod locus.

Ad opp.

2. Item hoc videtur ratione, quia loci, secundum quod locus, est indigentia ad locatum, ut ab ipso repleatur : sed omnis creatura vanitas : vanitas autem non implet, nisi per veritatis præsentiam : ergo ad hoc quod locus repleatur, necesse est Deum adesse; sed hoc posito, ponitur Deus esse in loco, ut locus est.

3. Item major est indivisio formæ ad materiam, quam locati ad locum : sed forma non unitur materiæ, nec permanet, nisi per Dei præsentiam : ergo multo minus nec locatum loco : sed quia per Dei præsentiam forma unitur materiæ, Deus est in qualibet re, ut natura : ergo cum per Dei præsentiam uniatur et salvetur locatum in loco, Deus est in loco ut est locus.

4. Item est præsentia et simultas secundum locum, et secundum tempus : sed Deus perfectissime est præsens cuilibet rei : ergo secundum locum et tempus : sed quæ sunt præsentia secundum locum, sunt in eodem loco : si ergo Deus est præsens omni loco, Deus est in loco, non tantum ut est res, sed etiam ut est locus.

CONCLUSIO.

Deus cum ab alio non conservetur, neque mensurabilis sit, loco non ambitur : est tamen in omni loco, quia per præsentiam suam supplet loci indigentiam.

Resp. ad Arg. Dicendum quod triplex est conditio secundum quam comparatur locatum ad locum. Una secundum quam locatum excellitur, et hæc est proprietas salvationis; sic enim locatum indiget loco, et locus complet ejus indigentiam, et conservat naturam : et secundum hanc proprietatem sola corpo-

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. I, q. IX, memb. 1; S. Thom., p. I, q. VIII, art. 2; et I *Sent.*, dist. XXXVII, q. II, art. 1; Scotus, I *Sent.*, dist. XXXVII, q. un.; Ægid. Rom., I *Sent.*, dist. XXXVII, p. 2, q. 1; Richard., I *Sent.*, dist. XXXVII, q. IV; Durand., I *Sent.*, dist. XXXVII, q. II; Francisc. de Mayr., I *Sent.*, dist. XXXVII, q. I; Thom. Arg., I *Sent.*, dist. XXXVII, q. I, art. 1; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XXXVII, q. VIII; Petr. de Tarant., I *Sent.*, dist. XXXVII, q. IV. — [2] Boet., *de Trinit. ad Symmach.*, circa med. — [3] Arist., *Physic.* lib. IV, cont. 14, et *de Cœlo*, lib. IV, cont. 35. — [4] *Jerem.*, XXIII, 24.

ralia sunt in loco; non autem spiritualia, quia non recipiunt influentiam a loco corporeo. Alia est proprietas, secundum quam locatum æquatur et proportionatur loco, et hæc est proprietas commensurationis : et secundum hanc conditionem proprie corporalia sunt in loco, quia illa sunt commensurabilia, unde circumscribuntur; spiritualia autem minus proprie, nam non sunt commensurabilia respectu partium, sunt tamen diffinibilia respectu totius. Tertia est conditio, secundum quam locatum excellit locum, videlicet quod per sui præsentiam replet, et supplet indigentiam loci. Locus enim sine locato privatus est, et indigens, sicut concavitas oculi sine organo. Quoniam ergo Deus ad nullam creaturam comparatur, nec secundum rationem inferioritatis, nec æqualitatis, sed superioritatis et excellentiæ; Deus non est in loco quantum ad primam et secundam proprietatem, sed solum quantum ad tertiam, scilicet quod per præsentiam supplet loci indigentiam. Nam locatum per præsentiam replet distantiæ vacuitatem; Deus autem per præsentiam replet vacuitatem essentiæ, et illa quidem sine hac esse non potest.

Solutio arg. pro utraque parte. Ex his patet responsio ad objecta. Nam rationes probantes Deum esse in loco, ut est locus, procedunt secundum tertiam conditionem, ut patet; rationes vero ad oppositum, secundum primam et secundam, scilicet salvationis et terminationis.

ARTICULUS II.

Consequenter, quantum ad secundum articulum quæritur utrum esse ubique sit proprium Dei; et quia proprium est quod soli convenit, et semper, ideo quantum ad hoc duo quæruntur : primo, utrum esse ubique conveniat soli Deo; secundo, utrum conveniat ei semper, sive ab æterno.

QUÆSTIO I.

An esse ubique soli Deo conveniat [1].

Fund. Quod soli Deo conveniat, videtur. Augustinus, in libro *de Symbolo* : « Ubique esse, est Deum esse : » sed nulli creaturæ convenit Deum esse, imo hoc est Dei propriissimum : ergo nulli creaturæ convenit esse ubique.

Item Ambrosius, in libro *de Spiritu sancto* [2] : « Cum omnis creatura certis suæ naturæ sit circumscripta limitibus, esse ubique, et in omnibus rebus, Dei virtutis est et dominationis est proprium. »

Item hoc ipsum videtur ratione, quia omnis creatura per se existens et in se, est hoc aliquid [3] : sed omne quod est hoc aliquid est singulare, et omne singulare est hic et nunc, et nihil tale natum est esse ubique : ergo solius Dei est esse ubique.

Item, conditio ista qua Deus est ubique, convenit Deo ratione suæ immensitatis : sed immensitas est proprietas solius Dei, quæ nulli creaturæ potest convenire : ergo nec esse ubique.

Ad. Contra : 1. Hoc objicitur de universali, quoniam universale est semper et ubique, et tamen non est Deus.

Si tu dicas quod est ubique respectu suorum singularium, et non simpliciter; objicitur tunc quod aliquid est universale, cujus singularia sunt ubique; et impossibile est aliquid fieri quod non sit ejus singulare, vel in singulari, ut hoc universale, *substantia* : ergo est ubique.

2. Item objicitur de numero, qui est in omnibus entibus, et nihil potest fieri in quo non sit numerus, et præterea in omnibus entibus est unus numerus : ergo cum numerus non sit Deus, esse ubique non est proprium solius Dei.

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. I, q. IX, memb. 5; S. Thom., p. I, q. VIII, art. 4; et I *Sent.*, dist. XXXVII, q. II, art. 2; Scotus, in *Report.*, I *Sent.*, dist. XXXVII, q. un.; Ægid. Rom., I *Sent.*, dist. XXXVII, p. II, q. II; Richard., I *Sent.*, dist. XXXVII, q. III; Guill. Altisiodor., I *Sent.*, c. XV, q. I; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XXXVII, q. III; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist. XXXVII, q. III. — [2] Ambros., *de Spiritu Sancto*, lib. I, c. VII, n. 71. — [3] Arist., *Prædicam.*, c. *de Substantia*.

Replic. Si dicas quod non est ibi totus, sed secundum partem, objicitur de voce quæ est in auribus diversorum tota, et in toto aere : esto quod vox esset ita magna, quod per totum mundum audiretur, tunc esset ubique tota, et una prolatio : quia si multæ, cum infinitæ sint partes aeris, et vox sit in qualibet parte, tunc ergo infinitæ sunt voces actu : quod est impossibile.

3. Item objicitur de anima quæ est in qualibet parte animalis tota, ut supra[1] monstratum est : esto ergo quod fieret animal giganteum ita magnum quasi totus mundus, tunc anima esset ubique : ergo quod non sit, hoc est propter defectum corporis, et non suum.

Si dicas quod esset in pluribus tanquam in uno loco, unde nunquam una anima est nisi in uno corpore; objicitur de corpore Christi, quod totum et integrum est in diversis altaribus distinctis.

4. Item objicitur per rationem. Cum enim de natura singularis sit esse hic et nunc, tamen alicui dat Deus semper esse, ut angelis : ergo pari ratione alicui dabit esse ubique.

5. Item, si aliqua duo inseparabiliter sunt unita, ubicumque est unum, est et alterum : sed humana natura, et divina, in Christo inseparabiliter sunt unita : ergo ubi est divina, est et humana : sed divina natura est ubique : ergo et humana. Et sic, etc.[2]

CONCLUSIO.

Soli Deo proprie et singulariter convenit esse ubique, et nihil aliud a Deo ubique potest esse.

Resp. ad Arg. Dicendum quod esse ubique, sicut dicunt sancti, convenit soli Deo proprie et singulariter, ita quod nulli convenit alii, nec intelligi potest convenire, si recte intelligatur. Nam Deus dicitur esse ubique, ita quod ex parte Dei intelligitur identitas et totalitas, ex parte loci pluralitas et universalitas. Per conditionem identitatis excluditur universale, quod quamvis sit in omnibus singularibus, tamen secundum aliud et aliud suppositum, et ita numeratum. Per conditionem totalitatis excluditur numerus. Nam quamvis numerus sit ubique, tamen secundum aliam et aliam partem. Per conditionem pluralitatis a parte loci excluditur spiritus creatus, qui quamvis sit in pluribus partibus corporis, non tamen in omnibus nisi ut unitis. Per conditionem universalitatis excluditur corpus Christi sub sacramento, quod quamvis sit in pluribus, non tamen est in omnibus, nec esse potest, quia hoc solum convenit ei sub sacramento. Et ita patent primæ instantiæ[3].

Resp. ad Replic. Quod tamen objicitur de voce, intelligendum quod generatio sensibilium in medio est per diffusionem : unde non numeratur vox, sicut nec lux, nisi ad numerationem susceptibilis : unde quot sunt aures, tot sunt voces, quoniam vox in aere erat multiplicabilis, et non multiplicata : et ideo patet quod nec tota ubique ante numerationem, sicut nec lux diffusa, nec eadem vox post numerationem : et ideo exemplum de existentia vocis non est multum simile Deo.

4. Ad illud quod objicitur quod Deus dat sempiternitatem, dicendum quod tam esse ubique, quam semper, importat quamdam infinitatem : et infinitas sempiternitatis est infinitas durationis, quæ est secundum potentiam : et hæc non repugnat creaturæ, quia non impedit durationem creaturæ esse finitam actu, et infinitam potentia : et ideo omni durationi creaturæ necesse est aliquid adjici. Sed esse ubique, dicit immensitatem actu, quia importat simultatem locorum : et hoc repugnat creaturæ, et ideo non potest ei omnino communicari : communicatur tamen secundum possibilitatem creaturæ, secundum quod participat majus et minus de natura spiritualitatis. Nam nihil est omnino spirituale, nisi solus Deus, sicut dicit Augustinus *de Moribus Ecclesiæ*[4] : « Solus

[1] Dist. XXVIII, q. III, art. 3. — [2] Deest arg. 6. — [3] Solutio argum. 3 patet ex corp. quæstionis. — [4] Hoc in lib. *de Moribus Eccles.* non invenitur, sed in lib. *de Dogm. Eccles.*, c. XI, cujus auctor Gennadius.

ralia sunt in loco; non autem spiritualia, quia non recipiunt influentiam a loco corporeo. Alia est proprietas, secundum quam locatum æquatur et proportionatur loco, et hæc est proprietas commensurationis : et secundum hanc conditionem proprie corporalia sunt in loco, quia illa sunt commensurabilia, unde circumscribuntur; spiritualia autem minus proprie, nam non sunt commensurabilia respectu partium, sunt tamen diffinibilia respectu totius. Tertia est conditio, secundum quam locatum excellit locum, videlicet quod per sui præsentiam replet, et supplet indigentiam loci. Locus enim sine locato privatus est, et indigens, sicut concavitas oculi sine organo. Quoniam ergo Deus ad nullam creaturam comparatur, nec secundum rationem inferioritatis, nec æqualitatis, sed superioritatis et excellentiæ; Deus non est in loco quantum ad primam et secundam proprietatem, sed solum quantum ad tertiam, scilicet quod per præsentiam supplet loci indigentiam. Nam locatum per præsentiam replet distantiæ vacuitatem; Deus autem per præsentiam replet vacuitatem essentiæ, et illa quidem sine hac esse non potest.

Solutio arg. pro utraque parte.

Ex his patet responsio ad objecta. Nam rationes probantes Deum esse in loco, ut est locus, procedunt secundum tertiam conditionem, ut patet; rationes vero ad oppositum, secundum primam et secundam, scilicet salvationis et terminationis.

ARTICULUS II.

Consequenter, quantum ad secundum articulum quæritur utrum esse ubique sit proprium Dei; et quia proprium est quod soli convenit, et semper, ideo quantum ad hoc duo quæruntur : primo, utrum esse ubique conveniat soli Deo; secundo, utrum conveniat ei semper, sive ab æterno.

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. I, q. IX, memb. 5; S. Thom., p. I, q. VIII, art. 4; et I *Sent.*, dist. XXXVII, q. II, art. 2; Scotus, in *Report.*, I *Sent.*, dist. XXXVII, q. un.; Ægid. Rom., I *Sent.*, dist. XXXVII, p. II, q. II; Richard., I *Sent.*, dist. XXXVII, q. III; Guill. ... c. XV, q. I; Steph. Brulef., I *Sent.*, ... Petrus de Tarant., I *Sent.*, di...

QUÆSTIO I.

An esse ubique soli Deo conveniat [1].

Quod soli Deo conveniat, videtur. Augustinus, in libro *de Symbolo :* « Ubique esse, est Deum esse : » sed nulli creaturæ convenit Deum esse, imo hoc est Dei propriissimum : ergo nulli creaturæ convenit esse ubique.

Item Ambrosius, in libro *de Spiritu sancto* [2] : « Cum omnis creatura certis suæ naturæ sit circumscripta limitibus, esse ubique, et in omnibus rebus, Dei virtutis est et dominationis est proprium. »

Item hoc ipsum videtur ratione, quia omnis creatura per se existens et in se, est hoc aliquid [3] : sed omne quod est hoc aliquid est singulare, et omne singulare est hic et nunc, et nihil tale natum est esse ubique : ergo solius Dei est esse ubique.

Item, conditio ista qua Deus est ubique, convenit Deo ratione suæ immensitatis : sed immensitas est proprietas solius Dei, quæ nulli creaturæ potest convenire : ergo nec esse ubique.

Contra : 1. Hoc objicitur de universali, quoniam universale est semper et ubique, et tamen non est Deus.

Si tu dicas quod est ubique respectu suorum singularium, et non simpliciter; objicitur tunc quod aliquid est universale, cujus singularia sunt ubique; et impossibile est aliquid fieri quod non sit ejus singulare, vel in singulari, ut hoc universale, *substantia :* ergo est ubique.

2. Item objicitur de numero, qui est in omnibus entibus, et nihil potest fieri in ... non sit numerus, et præterea in om... entibus est unus numerus : ergo c... merus non sit Deus, esse ubiqu... proprium solius Dei.

[2] Ambros., *de Spiritu Sancto*, l...

[3] Arist., *Prædicam.*, c. *de Subs*...

Replic. Si dicas quod non est ibi totus, sed secundum partem, objicitur de voce quæ est in auribus diversorum tota, et in toto aere: esto quod vox esset ita magna, quod per totum mundum audiretur, tunc esset ubique tota, et una prolatio : quia si multæ, cum infinitæ sint partes aeris, et vox sit in qualibet parte, tunc ergo infinitæ sunt voces actu : quod est impossibile.

3. Item objicitur de anima quæ est in qualibet parte animalis tota, ut supra [1] monstratum est : esto ergo quod fieret animal giganteum ita magnum quasi totus mundus, tunc anima esset ubique : ergo quod non sit, hoc est propter defectum corporis, et non suum.

Si dicas quod esset in pluribus tanquam in uno loco, unde nunquam una anima est nisi in uno corpore; objicitur de corpore Christi, quod totum et integrum est in diversis altaribus distinctis.

4. Item objicitur per rationem. Cum enim de natura singularis sit esse hic et nunc, tamen alicui dat Deus semper esse, ut angelis : ergo pari ratione alicui dabit esse ubique.

5. Item, si aliqua duo inseparabiliter sunt unita, ubicumque est unum, est et alterum : sed humana natura, et divina, in Christo inseparabiliter sunt unita : ergo ubi est divina, est et humana : sed divina natura est ubique : ergo et humana. Et sic, etc. [2]

CONCLUSIO.

Soli Deo proprie et sing[illegible]iter convenit esse ubique, et nihil aliud [illegible] ubique potest esse.

Resp. ad Arg. [illegible]m quod esse [illegible] que, sicut dicen[illegible] convenit [illegible] proprie et sin[illegible] ita quod [illegible] Vult alii, n[illegible] potest [illegible] intelli[illegible] Deu[illegible] [illegible] D[illegible]

[illegible]

titas et totalitas, ex parte loci pluralitas et universalitas. Per conditionem identitatis excluditur universale, quod quamvis sit in omnibus singularibus, tamen secundum aliud et aliud suppositum, et ita numeratum. Per conditionem totalitatis excluditur numerus. Nam quamvis numerus sit ubique, tamen secundum aliam et aliam partem. Per conditionem pluralitatis a parte loci excluditur spiritus creatus, qui quamvis sit in pluribus partibus corporis, non tamen in omnibus nisi ut unitis. Per conditionem universalitatis excluditur corpus Christi sub sacramento, quod quamvis sit in pluribus, non tamen est in omnibus, nec esse potest, quia hoc solum convenit ei sub sacramento. Et ita patent primæ instantiæ [3].

Quod tamen objicitur de voce, intelligendum quod generatio sensibilium in medio est per diffusionem : unde non numeratur vox, sicut nec lux, nisi ad numerationem susceptibilis : unde quot sunt aures, tot sunt voces, quoniam vox in aere erat multiplicabilis, et non multiplicata : et ideo patet quod nec tota ubique ante numerationem, sicut nec lux diffusa, nec eadem vox post numerationem : et ideo exemplum de existentia vocis non est multum simile Deo. Resp. ad Replic.

4. Ad illud quod objicitur quod Deus dat sempiternitatem, dicendum quod tam esse ubique, quam semper, importat quamdam infinitatem : et infinitas sempiternitatis est infinitas durationis, quæ est secundum potentiam : et hæc non repugnat creaturæ, quia [illegible]n impedit durationem creaturæ esse [illegible]ctu, et infinitam potentia : et ideo [illegible]ationi creaturæ necesse est aliquid [illegible] dicit immensitatem [illegible]ltatem locorum : et [illegible]e, et ideo non potest [illegible]cari : communicatur tamen [illegible]possibilitatem creaturæ, se[illegible] participat majus et minus de [illegible]rtualitatis. Nam nihil est omnino [illegible] sicut dicit Au[illegible] [illegible]æ [4] : « Solus

ralia sunt in loco; non autem spiritualia, quia non recipiunt influentiam a loco corporeo. Alia est proprietas, secundum quam locatum æquatur et proportionatur loco, et hæc est proprietas commensurationis : et secundum hanc conditionem proprie corporalia sunt in loco, quia illa sunt commensurabilia, unde circumscribuntur; spiritualia autem minus proprie, nam non sunt commensurabilia respectu partium, sunt tamen diffinibilia respectu totius. Tertia est conditio, secundum quam locatum excellit locum, videlicet quod per sui præsentiam replet, et supplet indigentiam loci. Locus enim sine locato privatus est, et indigens, sicut concavitas oculi sine organo. Quoniam ergo Deus ad nullam creaturam comparatur, nec secundum rationem inferioritatis, nec æqualitatis, sed superioritatis et excellentiæ; Deus non est in loco quantum ad primam et secundam proprietatem, sed solum quantum ad tertiam, scilicet quod per præsentiam supplet loci indigentiam. Nam locatum per præsentiam replet distantiæ vacuitatem; Deus autem per præsentiam replet vacuitatem essentiæ, et illa quidem sine hac esse non potest.

Solutio arg. pro utraque parte.

Ex his patet responsio ad objecta. Nam rationes probantes Deum esse in loco, ut est locus, procedunt secundum tertiam conditionem, ut patet; rationes vero ad oppositum, secundum primam et secundam, scilicet salvationis et terminationis.

ARTICULUS II.

Consequenter, quantum ad secundum articulum quæritur utrum esse ubique sit proprium Dei; et quia proprium est quod soli convenit, et semper, ideo quantum ad hoc duo quæruntur : primo, utrum esse ubique conveniat soli Deo; secundo, utrum conveniat ei semper, sive ab æterno.

QUÆSTIO I.

An esse ubique soli Deo conveniat [1].

Fundam.

Quod soli Deo conveniat, videtur. Augustinus, in libro *de Symbolo :* « Ubique esse, est Deum esse : » sed nulli creaturæ convenit Deum esse, imo hoc est Dei propriissimum : ergo nulli creaturæ convenit esse ubique.

Item Ambrosius, in libro *de Spiritu sancto* [2]: « Cum omnis creatura certis suæ naturæ sit circumscripta limitibus, esse ubique, et in omnibus rebus, Dei virtutis est et dominationis est proprium. »

Item hoc ipsum videtur ratione, quia omnis creatura per se existens et in se, est hoc aliquid [3] : sed omne quod est hoc aliquid est singulare, et omne singulare est hic et nunc, et nihil tale natum est esse ubique : ergo solius Dei est esse ubique.

Item, conditio ista qua Deus est ubique, convenit Deo ratione suæ immensitatis : sed immensitas est proprietas solius Dei, quæ nulli creaturæ potest convenire : ergo nec esse ubique.

Ad o

Contra : 1. Hoc objicitur de universali, quoniam universale est semper et ubique, et tamen non est Deus.

Si tu dicas quod est ubique respectu suorum singularium, et non simpliciter; objicitur tunc quod aliquid est universale, cujus singularia sunt ubique; et impossibile est aliquid fieri quod non sit ejus singulare, vel in singulari, ut hoc universale, *substantia :* ergo est ubique.

2. Item objicitur de numero, qui est in omnibus entibus, et nihil potest fieri in quo non sit numerus, et præterea in omnibus entibus est unus numerus : ergo cum numerus non sit Deus, esse ubique non est proprium solius Dei.

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. I, q. IX, memb. 5; S. Thom., p. I, q. VIII, art. 4; et I *Sent.*, dist. XXXVII, q. II, art. 2; Scotus, in *Report.*, I *Sent.*, dist. XXXVII, q. un.; Ægid. Rom., I *Sent.*, dist. XXXVII, p. II, q. II; Richard., I *Sent.*, dist. XXXVII, q. III; Guill. Altisiodor., I *Sent.*, c. XV, q. I; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XXXVII, q. III; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist. XXXVII, q. III. — [2] Ambros., *de Spiritu Sancto*, lib. I, c. VII, n. 74. — [3] Arist., *Prædicam.*, c. *de Substantia.*

Replic. Si dicas quod non est ibi totus, sed secundum partem, objicitur de voce quæ est in auribus diversorum tota, et in toto aere : esto quod vox esset ita magna, quod per totum mundum audiretur, tunc esset ubique tota, et una prolatio : quia si multæ, cum infinitæ sint partes aeris, et vox sit in qualibet parte, tunc ergo infinitæ sunt voces actu : quod est impossibile.

3. Item objicitur de anima quæ est in qualibet parte animalis tota, ut supra [1] monstratum est : esto ergo quod fieret animal giganteum ita magnum quasi totus mundus, tunc anima esset ubique : ergo quod non sit, hoc est propter defectum corporis, et non suum.

Si dicas quod esset in pluribus tanquam in uno loco, unde nunquam una anima est nisi in uno corpore; objicitur de corpore Christi, quod totum et integrum est in diversis altaribus distinctis.

4. Item objicitur per rationem. Cum enim de natura singularis sit esse hic et nunc, tamen alicui dat Deus semper esse, ut angelis : ergo pari ratione alicui dabit esse ubique.

5. Item, si aliqua duo inseparabiliter sunt unita, ubicumque est unum, est et alterum : sed humana natura, et divina, in Christo inseparabiliter sunt unita : ergo ubi est divina, est et humana : sed divina natura est ubique : ergo et humana. Et sic, etc. [2]

CONCLUSIO.

Soli Deo proprie et singulariter convenit esse ubique, et nihil aliud a Deo ubique potest esse.

Resp. ad Arg. Dicendum quod esse ubique, sicut dicunt sancti, convenit soli Deo proprie et singulariter, ita quod nulli convenit alii, nec intelligi potest convenire, si recte intelligatur. Nam Deus dicitur esse ubique, ita quod ex parte Dei intelligitur identitas et totalitas, ex parte loci pluralitas et universalitas. Per conditionem identitatis excluditur universale, quod quamvis sit in omnibus singularibus, tamen secundum aliud et aliud suppositum, et ita numeratum. Per conditionem totalitatis excluditur numerus. Nam quamvis numerus sit ubique, tamen secundum aliam et aliam partem. Per conditionem pluralitatis a parte loci excluditur spiritus creatus, qui quamvis sit in pluribus partibus corporis, non tamen in omnibus nisi ut unitis. Per conditionem universalitatis excluditur corpus Christi sub sacramento, quod quamvis sit in pluribus, non tamen est in omnibus, nec esse potest, quia hoc solum convenit ei sub sacramento. Et ita patent primæ instantiæ [3].

Resp. ad Replic. Quod tamen objicitur de voce, intelligendum quod generatio sensibilium in medio est per diffusionem : unde non numeratur vox, sicut nec lux, nisi ad numerationem susceptibilis : unde quot sunt aures, tot sunt voces, quoniam vox in aere erat multiplicabilis, et non multiplicata : et ideo patet quod nec tota ubique ante numerationem, sicut nec lux diffusa, nec eadem vox post numerationem : et ideo exemplum de existentia vocis non est multum simile Deo.

4. Ad illud quod objicitur quod Deus dat sempiternitatem, dicendum quod tam esse ubique, quam semper, importat quamdam infinitatem : et infinitas sempiternitatis est infinitas durationis, quæ est secundum potentiam : et hæc non repugnat creaturæ, quia non impedit durationem creaturæ esse finitam actu, et infinitam potentia : et ideo omni durationi creaturæ necesse est aliquid adjici. Sed esse ubique, dicit immensitatem actu, quia importat simultatem locorum : et hoc repugnat creaturæ, et ideo non potest ei omnino communicari : communicatur tamen secundum possibilitatem creaturæ, secundum quod participat majus et minus de natura spiritualitatis. Nam nihil est omnino spirituale, nisi solus Deus, sicut dicit Augustinus *de Moribus Ecclesiæ* [4] : « Solus

[1] Dist. XXVIII, q. III, art. 3. — [2] Deest arg. 6. — [3] Solutio argum. 3 patet ex corp. quæstionis. — [4] Hoc in lib. *de Moribus Eccles.* non invenitur, sed in lib. *de Dogm. Eccles.*, c. XI, cujus auctor Gennadius.

Deus est incorporeus, quia omnia replet. » Creaturæ autem quædam sunt spirituales per abstractionem, ut universale et numerus; et ita possunt esse in pluribus propter communitatem ad plura, et ita secundum sui plurificationem. Quædam spirituales sunt per separationem a materia corporali, ut animæ; et istæ sunt in pluribus, tamen non multiplicatis. Quædam autem spirituales per unionem, ut corpus Christi est cibus spiritualis animæ, quamvis sit verum corpus; et ideo quasi est medium inter animam et Deum; et ideo, in quantum cibus, plus sapit naturam spiritualitatis; et ideo est in pluribus, ut sunt plura loca, non tamen in omnibus, quia ratio cibationis non se extendit ad omnia : et sic patet quare sub sacramento est in pluribus.

5. Quod objicitur de inseparabiliter unitis, solvendum est per interemptionem, cum alterum excedit alterum, ut patet in genere et specie.

6. Quod objicitur: « Per unionem, Homo est Deus, etc.; » dicendum quod hoc intelligitur per communicationem idiomatum. Similiter et esse ubique convenit per idiomatum communicationem.

QUÆSTIO II.

An esse ubique ab æterno Deo conveniat [1].

Ad opp. Utrum esse ubique conveniat Deo semper sive æternaliter; et quod sic, videtur, quia sicut semper se habet ad tempus, ita ubique ad locum : sed ante omne tempus Deus fuit semper : ergo ante omnem locum fuit Deus ubique.

2. Item, proprium Dei essentialius ei convenit, quam propria passio alicui subjecto : sed propter necessariam convenientiam passionis ad subjectum, distributio suppositorum includit distributionem temporum [2], unde dici de omni est, quod non est in quodam sic, in quodam non, nec aliquando sic, aliquando non, sed in quolibet et semper : ergo similiter hoc, quod est *ubique,* includit sempiternitatem : ergo esse ubique semper convenit Deo : ergo ab æterno.

3. Item, res sunt in Deo, et Deus in rebus : sed res sunt in Deo ab æterno : ergo a relativis, cum dicantur hæc ad convertentia (*a*), Deus est in rebus ab æterno : sed non nisi in omnibus : ergo, etc.

Si dicas quod non dicuntur correlative; contra : Cum dicitur : « Deus est in rebus, » non significatur respectus, nec dependentia Dei ad res, sed rerum ad Deum : ergo nihil aliud est dicere, Deum esse in rebus, quam res esse in Deo.

4. Item, si Deus non fuit ubique ab æterno, et fuit, ergo fuit alibi, quam ubique : et modo est ubique : ergo mutavit locum : ergo in Deo cadit mutatio : sed hoc falsum : ergo primum.

Si tu dicas quod mutatio est in connotato; contra : cum dicitur : « Deus est in loco, » non notatur effectus, sed solum Dei præsentia : ergo videtur quod secundum hoc non significetur mutatio in connotato, sed solum in ipso Deo : restat ergo, per impossibile, quod Deus est ubique æternaliter. Replic.

Contra : *Ubique* præsupponit *ubi* : et *ubi* præsupponit locum; et locum non est ponere, nisi ex tempore : ergo et Deum esse ubique, non est ponere nisi ex tempore. Fundam.

Item, bene sequitur : « Deus est ubique, ergo est in cœlo : » ergo destructo consequente, destruitur et antecedens : sed ab æterno non fuit in cœlo : ergo, etc.

Item bene sequitur : « Deus est ubique, ergo in ista domo : » sed ista domus non fuit nisi ex tempore, et post initium temporis : ergo et esse ubique.

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. I, q. IX, memb. 4; S. Thom., I *Sent.*, dist. XXXVII, q. I, art. 5; Ægid. Rom, I *Sent.*, dist. XXXVII, p. II, q. III; Guill. Altisiodor., I *Sent.*, c. XV, q. IV; Francisc. de Mayr., I *Sent.*, dist. XXXVII, q. II; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XXXVII, q. V; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist. XXXVII, q. V. — [2] Aristot., *Poster.* lib. 1, cont. 8.

(*a*) *Edit. Ven.* convertentiam.

CONCLUSIO.

Esse ubique, convenit Deo æternaliter, prout dicit præsentialitatem divinæ immensitatis, per quam est præsens omni ei quod est, sive sibi, sive alii: temporaliter vero prout connotat locum certum, sive rem.

Resp. ad Arg. Dicendum quod *esse ubique* dupliciter potest accipi de Deo, sicut et esse semper. 1. Uno enim modo, *semper* importat divinam immensitatem secundum durationem : et sic idem est quod æternitas : et convenit Deo æternaliter. Alio modo connotat simultatem temporis : et sic convenit ei a principio temporis. Sic *esse ubique* uno modo importat præsentialitatem divinæ immensitatis, per quam est præsens omni ei quod est, sive sibi, sive alii; et sic idem est esse ubique, quod Deum esse immensum : et sic convenit Deo æternaliter; et secundum hoc procedit prima ratio.

2. Alio modo, prout connotat locum creatum, sive rem. Et sic convenit ei ab initio rerum et locorum propter connotatum, et convenit semper : et adhuc est proprium, quia convenit soli, et semper uno modo, licet non æternaliter, sicut etiam est in demonstrativis : et sic procedit secunda ratio. Et iste modus accipiendi Deum esse ubique, est usitatior, et secundum hunc modum non convenit ei æternaliter.

3. Quod vero objicitur contra hoc, quod conveniat æternaliter per suam conversam, dicendum quod non est sua conversa. Cum enim dicitur quod res sunt in Deo, hoc intelligitur ratione exemplaritatis, et nihil connotatur actu : sed cum dicitur Deus esse in rebus, connotatur aliquid creatum. Nam nihil est in eo quod non est : ergo si Deus est in rebus et locis, res et loca sunt. Non ens tamen secundum se bene est in exemplari tanquam in principio : Unde hæc : « Deus est in rebus, » non est conversa hujus : « Res sunt in Deo, » sed hæc : « Deus est exemplar rerum; » et utraque est vera æternaliter. Et hujus : « Deus est in rebus, » conversa est : « Res continentur a Deo, et conservantur ab ipso. »

4. Ad illud quod objicitur, quod si Deus non fuit ubique, et modo est, ergo est mutatus; dicendum quod non sequitur, quia hoc non est propter mutationem Dei, sed rerum.

Ad Replic. Quod objicitur quod *ubique* non connotat effectum, sed solum præsentiam; dicendum quod præsentia importat habitudinem ad duo, scilicet ejus qui præsens est, et cui est præsens; et ideo potest esse inceptio ratione rei cui præsens est, non novi effectus.

Solutio ad arg. pro fundam. Quod objicitur ad oppositum, procedit secundum quod *ubique* connotat locum creatum.

Quod tamen ultimo objicitur, non valet; imo est ibi fallacia accidentis, sicut hic : « Iste triangulus incipit habere tres (*a*) : non ergo omnis triangulus semper habuit tres : » quia non fuit distributio de tribus ut nunc, sed ut simpliciter, etc.

ARTICULUS III.

De tertio articulo principaliter quæritur, scilicet qualiter Deus sit in rebus; et circa hoc duo quæruntur : primo quæritur utrum Deus sit in omnibus rebus æqualiter, sive uniformiter; secundo quæritur quibus modis, et qualiter Deus sit in rebus.

QUÆSTIO I.

An Deus æqualiter sit in omnibus rebus [1].

Fundam. Quod sit uniformiter, videtur, quia, sicut dicit Philosophus [2], prima causa uno modo se habet ad omnia, licet omnia non habeant se uno modo ad ipsam : sed omnia in Deo sunt uniformiter, quia sunt vita, et creatrix essentia : ergo multo fortius Deus in omni-

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. I, q. IX, memb. 2, Richard., I *Sent.*, dist. XXXVII, q. II; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XXXVII, q. VI; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist. XXXVII, q. II. — [2] Aristot., Prop. 24, et *Metaphys.* lib. XII, cont. 52. — (*a*) *Suppl.* angulos.

bus rebus est æqualiter et uniformiter.

Item, quod est ubique totum, est æqualiter et uniformiter : sed cum Deus sit simplicissimus, est ubique totus : ergo æqualiter et uniformiter est in omnibus rebus.

Item, unicuique rei intima est materia et forma : sed forma non unitur materiæ nisi mediante appetitu; appetitus autem ortum habet ab essentia : sed hoc non posset nisi per Dei præsentiam : ergo Deus magis est intimus omni rei quam sua forma : sed forma unicuique rei est summe intima : ergo Deus intimior intimo, est intimus cuilibet : sed quod habet esse in intimo, est uniformiter : ergo, etc.

Item, hoc ostenditur per impossibile; quia si Deus non est æqualiter in rebus, ergo cum magis intime est in una quam in alia, ergo in aliqua non est summe intimus (*a*) : ergo aliquid est in re intrinsecum, in quo non est Deus : ergo Deus non est in omni quod est : sed hoc est impossibile : ergo et primum.

Ad opp. Sed contra : 1. Omne quod recipitur in aliquo, est ibi per modum recipientis, et non recepti [1] : sed creaturæ non sunt æqualiter capaces Dei : ergo non est æqualiter in eis Deus.

2. Item, sicut se habet intellectus ad primam lucem, sic ens ad primam essentiam, et vivens ad primam vitam : sed major intellectus magis participat divinam lucem : ergo perfectius ens, et perfectius vivens divinam essentiam et vitam : ergo Deus perfectius est in uno quam in alio.

3. Item existentia Dei in rebus est conservatio rerum : sed non omnes res æqualiter conservantur : ergo non est æqualiter in omnibus.

4. Item, cum Deus sit ubique, solum dicitur habitare in justis : sed hoc non esset, si æqualiter et uniformiter esset in omnibus : ergo, etc.

[1] Arist., *de Anima*, lib. III, cont. 8; Boet., *de Consol.* lib. V, pros. 4.

(*a*) *Edit. Ven.* intima.

CONCLUSIO.

Deus secundum præsentialitatem uniformiter est in omnibus rebus; secundum vero connotationem effectus, et impressionem suæ similitudinis, difformiter.

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod Deum esse in rebus dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut idem sit quod esse præsentem cuilibet rei, non connotando effectum : et sic uniformiter est in omnibus rebus, eo quod intimus est cuilibet rei, et summe præsens, et totus in qualibet re. Alio modo potest connotare effectum, sicut artifex dicitur in artificiato esse per connotationem effectus, et per impressionem suæ similitudinis : et sic cum uni creaturæ plus det quam alii, magis est in una quam in alia. Et hoc potest esse dupliciter : scilicet extensive quantum ad ea quæ habent esse diuturnius, ut in corpore incorruptibili plus quam in anima sensibili; vel intensive quantum ad ea quæ habent esse nobilius, ut in anima sensibili, quam in corpore incorruptibili; vel utroque modo, ut in anima rationali, quam in corpore corruptibili. His visis, patent objecta ad utramque partem : procedunt enim his duabus viis, ut patet, exceptis duabus primis ad utramque partem.

Ad arg. pro Fundam. Quod enim objicitur quod Deus uniformiter se habet ad omnes res, si intelligatur uniformitas ex parte divini Esse, verum est; si autem intelligatur ex parte effectus, falsum est. Quoniam Deus uniformiter et stabiliter existens, cætera movet, et multos et varios effectus producit, et efficiendo diversa in rebus, facit quod res non se habeant uniformiter ad ipsum. Quoniam ergo cum dicitur Deus esse in rebus, uno modo connotatur effectus, alio modo non; ideo uno modo conceditur quod sit uniformiter, alio modo non. Similiter, e converso, cum dicitur : « Omnia sunt in Deo, » uno modo potest connotari effectus, sicut patet in prædestinatione et reprobatione, et sic non est uniformiter ; alio

modo non connotatur effectus, et sic uniformiter.

Ad 1. Arg. in oppos. Quod objicitur iterum ad oppositum, quod omne quod recipitur, est per modum recipientis; dicendum quod verum est, ubi receptum dependet a recipiente, ut species a virtute cognoscente : in proposito autem non sic est. Unde divina essentia existens in re, non accipit modum rei : et sic patet illud.

QUÆSTIO II.

Quibus modis Deus in rebus esse dicatur [1].

Ad opp. Quibus modis, et qualiter sit Deus in rebus; et assignat Magister duplices modos existendi Deum in rebus. Et unum modum accipit ab Augustino, *de præsentia Dei, ad Dardanum* [2]; qui dicit quod aliter est Deus in omnibus creaturis, aliter in sanctis, aliter in Christo per unionem. Alium modum accipit a Gregorio, qui dicit [3] *super quintum cap. Cantic.,* quod Deus est in rebus tripliciter, scilicet potentialiter, præsentialiter, et essentialiter. Quæritur ergo de distinctione, sufficientia, et ordine istorum modorum. Et objicitur contra assignationem Augustini : aut enim accipiuntur modi illi quantum ad divinam substantiam, aut quantum ad creaturam, aut quantum ad effectus : si quantum ad effectus, cum innumerabiles sint, (*a*) modi essendi; si quantum ad creaturam suscipientem (*b*), cum solum duplex sit suscipiens, scilicet natura et voluntas, videtur quod tantum duo sint modi, scilicet per naturam, et per gratiam; si quantum ad Dei substantiam, cum in ea non cadat diversitas, erit tantum unus modus.

Item, sicut gratia est effectus superadditus naturæ, ita operatio miraculosa : ergo sicut in habentibus gratiam est aliter Deus quam in non habentibus, ita et in re in qua operatur miraculose, ut in asina Balaam, erit alio modo essendi.

Item, sicut gratia gratum faciens est supra naturam, ita gratia gratis data, ut prophetia, ita etiam pœna, et gloria : ergo cum ista differant genere et specie, debent secundum hoc diversi modi essendi distingui : ergo non distinguit Magister sufficienter.

Item objicitur contra assignationem Gregorii : aut enim illa assignatio est secundum effectus, aut conditiones et proprietates Dei : si secundum effectus, tunc cum essentia nullum connotet effectum, non deberet poni; si secundum conditiones Dei, sed non tantum est Dei potentia, sed etiam sapientia et voluntas : ergo videtur quod insufficienter assignet.

Item videtur esse præposteratio in ordine : nam secundum rem et rationem intelligendi, essentia præcedit potentiam, et potentia præsentiam : ergo male ordinat.

Item verborum inculcatio videtur, quia in Deo idem est potentia, essentia et præsentia : quæritur ergo distinctio.

CONCLUSIO.

Utraque assignatio modorum essendi Deum in rebus conveniens est, tam illa quæ est Augustini, quam quæ Gregorii : illa enim respicit diversitatem modorum essendi in rebus, hæc conditiones eorumdem modorum.

Augustini assignatio. Resp. ad Arg. Dicendum quod assignatio Augustini respicit diversitatem modorum essendi Deum in rebus; sed assignatio Gregorii respicit conditiones modorum essendi. Ubicumque enim est Deus, sive per naturam, sive per gratiam, est essentialiter, potentialiter, præsentialiter. Diversitas autem modorum essendi accipitur penes diversitatem effectuum, et non qualemcumque, sed solum trimembrem. Quidam enim est effectus se-

[1] *Cf.* Alexand. Alensis, p. 1, q. IX, memb. 1; S. Thomas, p. 1, q. VIII, art. 3; et I *Sent.,* dist. XXXVII, q. I, art. 2; Scotus, I *Sent.,* in *Report.,* dist. XXXVII, q. II; Ægid. Rom., I *Sent.,* dist. XXXVII, q. II; Altisiodor., I *Sent.,* c. XV, q. II; Marsil. Inguen., I *Sent.,* q. XXXIX, art. 1; Steph. Brulef., I *Sent.,* dist. XXXVII, q. II; Petrus de Tarant., I *Sent.,* dist. XXXVII, q. VI; Gabr. Biel, I *Sent.,* dist. XXXVII, q. un. — [2] Aug., *Epist.* LVII, al. CLXXXVII. — [3] In cap. V non invenitur, sed in sensu id dicere proprie videtur in lib. II *Moral.,* c. VIII.

(*a*) *Suppl.* innumerabiles sunt. — (*b*) *Suppl.* Deum.

cundum quem comparatur res ad Deum per modum exeuntis : et hi omnes continentur sub modo naturæ, extenso nomine. Quidam per modum redeuntis : et hic est effectus gratiæ inchoatæ, vel consummatæ, ut gloriæ : et quantum ad hunc est secundus modus essendi. Quidam est effectus secundum quem comparatur creatura ad Deum, ut perveniens vel perficiens : et hic est effectus unionis, in qua uniuntur in unitate personæ creatura et creator, ut homo et Deus. Quoniam ergo tres sunt modi effectuum, secundum quos creatura diversimode comparatur ad Deum; ideo tantum tribus modis dicitur esse in rebus. Et primus qui attenditur quantum ad exitum, assimilatur lineæ rectæ; secundus, quantum ad reditum, lineæ reflexæ; tertius, quantum ad perfectionem, assimilatur circulo. Et primus quidem modus similis est lineæ; secundus, quia includit primum, similis est superficiei; tertius, quia utrumque, similis est soliditati. Et ideo optime dicit Apostolus[1] quod *in Christo tota divinitas habitat* (*a*) *corporaliter* : est enim perfectissime in eo, quia est ad modum circuli, qui est figura perfecta, et per modum altitudinis, quæ est quantitas perfecta. Ex his patet sufficientia, et distinctio, et solutio objectorum. Assignatio autem beati Gregorii accipitur quantum ad conditiones modorum essendi : in his enim tribus circumloquitur beatus Gregorius perfectionem modorum existendi Deum in omnibus, in quibus est hoc modo. Aliquid enim est in aliquo secundum præsentialitatis indistantiam, ut contentum in continente, ut aqua in vase; aliquid, secundum virtutis influentiam, ut motor in mobili; aliquid, secundum intimitatis existentiam, ut illud quod est continens intra, ut anima in corpore. Et omne quod perfecte est in re, necesse est esse quantum ad hanc triplicem conditionem : et hoc modo est Deus. Et ideo dicitur esse potentialiter, præsentialiter, et essentialiter; quia secundum præsentialitatis indistantiam, secundum virtutis influentiam, secundum intimitatis existentiam : et sic patet distinctio, sufficientia, et ordo : quoniam, secundum rationem intelligendi, conditiones istæ se habent per additionem; et ideo bene ordinat beatus Gregorius primo præsentialiter, etc. Aliqui tamen hujusmodi conditiones volunt distinguere penes substantiam, virtutem et operationem. Sed licet modus existendi essentialiter respondeat substantiæ, et potentialiter virtuti; tamen *præsentialiter* principaliter non respondet operationi : nam præsens est aliquis alicubi, etiamsi non operetur. Aliqui accipiunt penes genera causarum; sed nec illud videtur conveniens, quia *essentialiter consistere* non connotat genus causalitatis. Aliqui penes trinitatem vestigii, scilicet modum, speciem, et ordinem; sed omnia hæc præcedit essentia secundum rationem intelligendi.

Assignatio Gregorii

[1] *Coloss.*, II, 9.

PARS II.

DE DEI IMMUTABILITATE QUANTUM AD LOCUM.

EXPOSITIO TEXTUS.

Cumque divina natura veraciter, et essentialiter.

Supra ostendit Magister qualiter Deus sit in locis, et in rebus omnibus : et quoniam ad existentiam in loco sequitur circumscriptibilitas, et locabilitas in creatura locata, ideo intendit hic a Deo has conditiones removere. Et dividitur hæc pars in duas : in prima ostendit Deum incircumscriptibilem, et immutabilem; in secunda vero concludit, et per auctoritates confirmat, ibi : *Fateamur itaque divinam naturam*, etc. Prima pars habet tres partes. In prima ostendit quod immobilitas et incircumscriptibilitas convenit Deo. In secunda hoc removet a natura angelica, et omni natura creata, ibi : *Spiritus vero creatus quodammodo*, etc. In tertia ponit opinionem quorumdam, qui dicunt spiritus creatos non moveri loco, nec esse locales, ibi : *De mutatione vero loci*, etc. In quarta

Divisio.

(*a*) Vulg. *In ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis.*

suam conclusionem infert, quod solus Spiritus increatus est incircumscriptus, ibi : *Sunt ergo spiritus creati,* etc. Item secunda pars, in qua suam resumit conclusionem, ut addat, habet tres partes. In prima concludit prædeterminata, et auctoritatibus confirmat. In secunda vero movet oppositionem, et solvit illam, ibi : *Ad hoc autem solet opponi.* In tertia breviter epilogat prædeterminata, et ostendit rationem situs præsentis capituli, ibi : *Jam sufficienter demonstratum est.*

DUB. I.

Neque dimensionem habet sicut corpus, etc.

Videtur male dicere, quia dicitur [1] : *Ut possitis comprehendere cum omnibus Sanctis, quæ sit longitudo,* etc., et Glossa exponit illud de Deo.

Resp. Magister loquitur proprie ad litteram, sed Apostolus loquitur metaphorice. Unde multipliciter exponuntur illa verba. In Deo enim longitudo est longanimitatis, latitudo charitatis, sublimitas misericordiæ, et profundum justitiæ, sive sapientiæ, quantum ad Dei judicia.

DUB. II.

Movet etiam per tempus et locum creaturam corporalem.

Videtur mala ista divisio Augustini : primo, quia a Philosopho ponitur nulla mutatio secundum tempus; et iterum sua divisio non videtur sufficiens, quia Philosophus ponit sex species motus.

Resp. Dicendum quod, secundum Philosophum [2], omnes species motus ad hunc duplicem motum reducuntur, scilicet ad motum ad situm, et ad motum ad formam : Augustinus autem motum ad situm intelligit [3] per motum secundum locum, qui est entis completi et perfecti, sive de innovatione circa qualitatem, sive proprietatem substantiæ, eatenus qua ad situm est, nisi pariter sit ad formam : motum autem ad formam, qui subdividitur per quinque species, comprehendit sub mutatione secundum tempus; propter hoc, quod de se dicit mensuram variabilem, et rei variabilis. Unde omnem mutationem, quæ est secundum proprietates rei absolutas et intrinsecas, sive secundum qualitates corporales, sive secundum spirituales, ut sunt affectiones in animabus, ipse vocat mutationem secundum tempus : et ita patet ratio divisionis, et sufficientia.

DUB. III.

Spiritualis autem creatura per tempus movetur.

Videtur falsum dicere, quia spiritualis creatura mensuratur ævo, cum sit perpetua : ergo, si movetur, non per tempus movetur, sed per ævum.

Item, intellectus angelicus est deiformis, sicut vult Philosophus : ergo intelligit in instanti, pari ratione et afficitur : non ergo in tempore. Præterea, tempus per prius est mensura motus primi mobilis : ergo illud solum mensuratur tempore, quod subjacet illi motui : sed tale non est Angelus, nec ejus motus : ergo, etc.

Resp. Ad præsens notandum quod tempus uno modo dicitur proprie, et sic dicit mensuram rei mutabilis in quantum mutabilis, tamen sub ratione continui : et quoniam motus primi mobilis est motus maxime evidens, et continuus inter omnes; ideo tempus hoc modo dicitur proprie esse in primo mobili, sicut in subjecto, in quo primo est, et in quo primo apparet. Alio modo dicitur tempus mensura cujuslibet rei mutabilis, secundum quod mutabilis, sive moveatur instantanee, sive continue, et sic non tantum est in motu primi mobilis, et in his quæ ei subjacent, sed etiam in omni creato, circa quod accidit variatio : et sic est in angelis : et per hoc patent objecta.

Quod enim objicit de ævo, dicendum quod ævum est mensura angelorum quantum ad esse substantiale, quod est invariabile et incorruptibile : sed tempus, quantum ad proprietates, quæ variantur, et quædam subito,

[1] *Ephes.*, III, 16. — [2] Arist., *Physic.* lib. III, cont. 6. — [3] Aug., *de Trin.*, lib. VIII, c. XXVI.

et quædam successive, sicut patet in angelis per naturam paulatim intendi aliquam affectionem : et sic patent cætera.

DUB. IV.

In duobus sapientibus, quorum alter altero, etc.

Videtur falsum dicere quod eadem sapientia est in duobus neque major, neque minor, quia sapientia est accidens, et qualitas sapientis : et accidens per subjecta numeratur.

Resp. Dicendum quod ad hoc voluerunt aliqui dicere quod eadem sapientia creata esset in duobus sapientibus, et hoc dant intelligere per duas suppositiones. Una est quod species rei in anima non differant per essentiam a re extra. Alia suppositio est quod eamdem rem nosse possunt duo sapientes, scilicet unum enuntiabile quod dictum est singulare, et hoc ultimum non indiget persuasione; sed prius, quod species in anima non differat a re extra secundum essentiam, ostendunt sic : quia per eadem res cognoscitur, per quæ res habet esse : si ergo per formam suam habet esse, ergo et cognosci, et forma rei vere est in anima : et cum intellectus sit sciens per illam formam, et contingat aliquos duos omnino idem scire et cogitare, illa non est tantum vera forma, sed etiam una. Et quod hoc verum sit, persuadent per hoc, quod si forma potest secundum veritatem consimilem formam in materia producere, et seipsam facere in aliena materia, quare non est simile in anima, quæ habilior est ad recipiendum? Unde et hoc dicunt sensisse Augustinum [1]. Unde dicunt quod sapientia non est ad modum aliarum proprietatum. Sed hæc positio deviat ab Augustino, quia Augustinus vult, et alii Sancti, quod esse in pluribus omnino distinctis non convenit uni et eidem creaturæ, nisi per miraculum; et ideo positio ista super falsum fundatur, et fundata est; quia si veritas asini esset in anima, quare non diceretur anima esse asinus? Et iterum, si esset veritas, adhuc non esset eadem, quia nulla forma cum generat se, generat se omnino eamdem; sed de necessitate plurificatur essentia in generante et generato, præterquam in Deo : et ideo non valet ad propositum. Et ideo secundus modus dicendi est quod Augustinus [2] intelligit de sapientia increata, quæ est in sapientibus, et attingit ubique propter sui munditiam. Sed cum Augustinus intendit ponere exemplum in creaturis, non videtur adhuc hoc esse secundum ejus intellectum. Et iterum ipse dicit quod ipsa sapientia est æqualis in duobus, qui sunt æqualiter sapientes, non autem in aliis : ergo videtur loqui de habitu. Et ideo est tertius modus, quod ipse loquitur de unitate per conformitatem. Sed illud adhuc non est sufficienter dictum, quia tunc major esset in duobus, quam in uno, sicut patet in duobus divitibus qui sunt in divitiis conformes et æquales. Propter hoc dicendum quod similitudo, sive intentio in anima, habet comparari ad animam, in qua est, et ad illud cujus est : et quoniam ortum habet ab eo, cujus est, et ad illud dicitur, ideo similitudines unius rei in animabus pluribus, quia in unam et eamdem veritatem ducunt, est tantum una, quantum duæ : hinc est quod per comparationem ad illud, cujus sunt, habent unitatem, nec majus sunt duæ quam una, similiter nec sapientia. Sed in comparatione ad animas quæ per illas cognoscunt, habent pluralitatem, et plus sunt duæ quam una : et ideo patet quod non potest poni omnino simile, quia res differunt ab intentione, sive similitudine sua : in Deo autem, in quo non differunt, patens est quod unus potest esse in multis : et sic patent cætera objecta.

ARTICULUS I.

1. Ad intelligentiam hujus partis, duo principaliter quæruntur : primo quæritur de incircumscriptibilitate, sive illocabilitate Dei; secundo, de mutabilitate spiritus angelici per locum : hæc enim duo prosequitur

[1] Aug., *Epist.* LVII, al. CLXXXVII; Ambros., *de Spir. Sancto*, lib. I, c. VII. — [2] *Ibid.*

in littera. Quantum ad primum articulum, quæruntur tria : primo quæritur utrum Deus sit localis intra locum; secundo, utrum sit mutabilis de loco ad locum; tertio, utrum sit separabilis a loco, sive sit extra omnem locum.

QUÆSTIO I.

An Deus sit localis [1].

Quod Deus sit localis, ostenditur hoc modo : Esse in loco, et esse locatum, convertuntur : sed Deus est in loco, ut in præcedentibus [2] probatum est; ergo Deus est locatus (*a*) : sed omne locatum est locale : ergo Deus est localis.

2. Item, quod est in uno loco tantum, locale est : ergo si plus possunt omnia loca, quam unum, et magis sapit naturam rei quod habet esse in toto, quam quod in parte habet; multo magis est locale, quod est in omni loco : sed Deus est in omni loco, quia ubique : ergo videtur maxime esse localis.

3. Item, Deus est ubique : ergo est hic : sed quod hic est, est (*b*) in loco determinato : et quod est in loco determinato, est locale : ergo, etc.

4. Item, Deus est in loco aliquo determinato : aut ergo secundum totum, aut secundum partem : si secundum partem, ergo habet partem et partem, quod est inconveniens; si secundum totum, sed quod secundum totum est in aliquo, comprehenditur ab illo; et quod comprehenditur ab aliquo loco determinato, est locale : ergo Deus est localis.

Contra : Magister in littera : « Localis non est, quia penitus non circumscribitur loco. »

Item ratione probatur sic : Nihil dicitur temporale, nisi quod exceditur a tempore; temporalia enim in tempore sunt corruptibilia : ergo nihil dicitur locale, nisi quod exceditur a loco : sed Deus non exceditur a loco : ergo, etc.

Item, locus est accidens : ergo non denominat illud, nisi ad quod comparatur ut accidens : sed ad Deum non potest comparari ut accidens; ergo non denominat Deum; ergo Deus non est localis.

Item, locus est quantitas continua divisibilis, punctus autem est principium quantitatis indivisibile [3] : ergo magis convenit cum Deo punctus, quam locus, quantum ad proprietates : sed Deus non dicitur punctualis, nisi improprie et falso : ergo non debet dici localis.

CONCLUSIO.

Deus, quoniam sic præsens est loco, ut nihil ab eo omnino recipiat, sed solum ejus indigentiam repleat, detque ei virtutem continendi, localis non est.

Resp. ad Arg. Dicendum quod locale dicitur, quod sequitur leges loci, sicut temporale, quod sequitur leges temporis : leges autem loci sunt quantum ad actum continendi, mensurandi, salvandi, terminandi, secundum quas locus se habet ad locatum per modum impartientis, et locatum se habet ad locum per modum suscipientis. Et quoniam Deus sic est præsens loco, ut nihil ab eo omnino recipiat, sed solum ejus indigentiam suppleat, et det loco virtutem continendi, et locato virtutem replendi; hinc est quod Deus nullo modo dicendus est localis, sicut dicit Magister in littera, et rationes ad hoc inductæ concedendæ sunt.

1. Ad illud ergo quod objicitur quod esse in loco, et esse locatum, convertuntur, dicendum quod convertuntur ratione materiæ circa ipsum corpus; tamen, ratione virtutis vocabuli, non. Nam hæc determinatio, *in loco*, ad hoc quod habeat veritatem locutio, non exigit, nec ponit, nisi præsentialitatem, et indistantiam : sed *esse locatum* ponit ambitum et continentiam; *esse locale* ponit idoneitatem ad proprietates loci, et indigentiam aliquam : et ideo hæc conceditur : « Deus est in loco, » quamvis aliquid

[1] *Cf.* Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XXXVII, q. VIII; Petr. de Tarant., I *Sent.*, dist. XXXVII, q. VI. — [2] Art. med. præced. — [3] Arist., *Prædicam.*, c. *de Quantit.*

(*a*) *Edit. Ven.* locatum. — (*b*) *It. deest* est.

habeat improprietatis; propter hoc quod hæc præpositio, *in*, videtur importare continentiam ambientem : sed hæc est magis impropria : « Deus est locatus; » et adhuc ista est plus impropria : « Deus est localis : » et ideo non est recipienda, sed exponenda.

2. Ad illud quod objicitur : « Quod est in uno loco, est locale; » dicendum quod illud est, quia locus superexcellit ipsum locatum; unde illud determinat, et diffinit : sed quando est in omnibus, ipsum superexcellit omnia loca : et ideo super hoc non tantum possunt omnia loca, quantum potest unus locus super illud quod est tantum in uno loco : et ideo non est localis dicendus Deus.

3. Ad illud quod objicitur quod Deus est hic, etc.; dicendum quod *hic* potest teneri dupliciter : aut demonstrative tantum, aut demonstrative et discretive : si tantum demonstrative, sic verum est : « Deus est hic, » quia non est signare locum, cui Deus non sit præsens; si autem discretive, falsum est esse hic, et non sequitur ex prima, et hoc sensu procedit sua ratio.

4. Ad illud quod quæritur : « Aut Deus est secundum totum, etc., » dicendum quod in Deo sunt simul simplicitas, et infinitas : quando ergo apponitur circa Deum nomen importans totalitatem, potest dupliciter apponi, vel ratione simplicitatis, et sic privat partem, et partem : et sic significatur per nomen *Totum,* ut si dicatur : « Totus Deus : » et quoniam Deus in omni loco simplex est, et quodlibet est capax simplicitatis divinæ, ideo ratione simplicitatis Deus est in quolibet totus. Potest iterum totalitas apponi ratione infinitatis, et hoc fit per adverbium, ut si dicatur : « Deus est totaliter in loco hoc, sive secundum totum : » et sic, cum divina infinitas a nullo loco includatur, Deus in nullo loco est secundum totum. Quando ergo quæritur : « Aut secundum partem, aut secundum totum, » dicendum quod non dividit per immediata, quia Deus non secundum partem, quia simplex; nec secundum totum, quia infinitus : et ideo dicendus est totus in quolibet loco, non tamen totaliter.

QUÆSTIO II.

An Deus sit mutabilis secundum locum [1].

Utrum Deus sit mutabilis secundum locum; et quod non, videtur sic. Magister in littera dicit, et accipit ab Augustino *super Genesim* [2] : « Deus est in omni tempore, et in omni loco : non tamen movetur per loca, vel tempora. » *Fundam.*

Item ratione ostenditur, quia motus est actus imperfectus [3] : sed in Deo nulla est imperfectio : ergo nec secundum locum mutatio.

Item, per omnem motum aliquid acquiritur [4] : sed Deus nullum locum potest acquirere, quia est ubique : ergo impossibile est Deum secundum locum mutari.

Item, nobilior dispositio est quies quam motus : sed quod nobilius est, Deo est attribuendum : ergo impossibile est Deum secundum locum mutari, sed semper quiescit.

Contra : 1. per Augustinum ad Orosium [5] : « Deus movet se sine tempore et loco : » ergo videtur quod Deus moveatur : sed perfectissimus motuum est motus secundum locum : ergo, etc. *Ad opp.*

2. Item Isidorus [6] : « Cum sit illocalis Deus, localiter tamen ambulat in sanctis : » ergo saltem videtur mutari per accidens.

3. Item hoc videtur ratione; quia, moventibus nobis, moventur ea, quæ in nobis sunt. Hoc dicit Philosophus [7], et dicit propter formas, quæ non sunt in uno determinate : ergo si Deus est in nobis, Deus movetur in nobis saltem secundum accidens.

4. Item, quamvis Deus, quantum ad existentiam, per essentiam non determinet locum; tamen, quantum ad habitationem,

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. I, q. XIII, memb. 3; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XXXVII, q. IX; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist. XXXVII, q. VII. — [2] August., *de Genes. ad litt.*, lib. VIII, c. XXVI, n. 48. — [3] Arist., *Physic.* lib. III, cont. 15. — [4] Arist., *Physic.* lib. VI, cont. 7. — [5] Aug., *ad Oros.*, q. IV. — [6] Isidor., *de summo Bono,* c. II, § 5. — [7] Arist., *Prædicam.*, c. *de Substantia*, et *Topic.* lib. II, c. III.

diffinite est in aliquibus, ita quod non in aliis : ergo saltem quantum ad hunc modum est mutabilis.

CONCLUSIO.

Deus propter suam summam immensitatem, etsi vel incipiat, vel desinat esse in rebus, nullo modo mutabilis est.

Resp. ad Arg. Dicendum quod, sicut dicit Magister in littera, Deus nullo modo mutatur per locum; et hoc verum est, quia nec per se, nec per accidens mutatur: et hoc est propter summam immensitatem, quia adest omnibus, et nulli abest. Etsi incipiat esse in re, vel desinat, hoc solum est secundum rei mutationem, non secundum mutationem ejus : ut puta, si aere illuminato intelligatur creari crystallus, radius incipit esse in eo; et crystallo amoto, desinit esse, nulla facta mutatione in radio.

1 et 2. Ad illud ergo quod objicitur quod Deus movet se, etc.; dicendum quod Augustinus non dicit simpliciter quod movet se, sed [1] cum his additionibus : « sine tempore et loco. » Et quoniam omnis motus secundum Augustinum comprehenditur sub mutatione secundum tempus, et secundum locum; ideo tantum est hoc, quantum est dicere : « movet se sine motu ; » et ita non movetur vere, nec implicatur contradictio. Sed cum in motu sint duo, scilicet quod est actus, et quod est variatio, sive imperfectio; vult dicere Augustinus quod movet se sine motu, quia semper est in actu; sed non ita in actu imperfecto, imo perfecto. Quod dicit Isidorus est intelligendum metaphorice, vel causaliter, quia sanctos facit ambulare, id est, proficere de virtute in virtutem.

3. Ad illud quod objicitur quod moventibus nobis, etc.; dicendum quod illud non habet veritatem nisi in illis, quæ sunt in aliis per dependentiam et diffinitionem [2]. Unde, quia radius est in aere, et non dependet ab aere, ideo non movetur, moto aere : et quia anima est in manu, nec diffinitur manu; ideo non movetur, mota manu. Deus autem non dependet a rebus, nec diffinitur; ideo non movetur ad motum rerum.

4. Ad illud quod objicitur de habitatione Dei, dicendum quod determinate est in aliquibus non ratione immensitatis, sed ratione influentiæ gratiæ : et ideo non determinatur ipse Deus, sed effectus tantum. Hinc est quod non per se, nec per accidens movetur, nec moveri potest, quia a nullo dependet, nec dependere potest; a nullo diffinitur, nec potest diffiniri, et non solum non est possibile, sed etiam non intelligibile.

Objiciat autem aliquis sic : « Intelligamus corpus egredi a loco, nullo introeunte, tunc remanet vacuum : aut ergo ibi est Deus, aut non : si sic, ergo in eo est quod nihil est : quod stultum est dicere. Si non est, et ibi prius fuit; ergo videtur esse mutatus, saltem per accidens : ergo videtur quod Deus exeat cum re, et cum re alia ingrediatur, quia si res tantum exiret, Deus exiret.

Ad hoc respondeo quod si per impossibile ponatur locum evacuari, tunc remanere intelligitur capacitas loci privata : capacitas aliquid est, et in illa Deus est : privatio autem nihil est, et in illa Deus esse non potest : non ergo desinit Deus esse ab eo, quod remanet post recessum corporis; sed cum res privatur, aufertur comparatio ejus ad Deum. Quod enim nihil est, nullam habet comparationem : sed cum res movetur, Deum non dimittit, nec ad Deum accedit, nec Deus cum re venit; quia sic est in re, ut sit extra rem idem : ideo nec res eum dimittit, nec novum invenit. Et hoc est intelligibile, si quis potest intelligere quod Deus sit simplex, et infinitus, et immensus. Quia enim est immensus, ita est intra, quod extra : quia simplex, secundum unum et idem est intra, et extra : ideo nec dimittitur, nec acquiritur aliud in re, nec ab ipso itur ad ipsum, nec dimittitur, ut alibi et alibi inveniatur.

[1] Aug., loc. cit., et c. XXII et XXIII. — [2] Arist., *Topic.* lib. II, c. III.

QUÆSTIO III.

An Deus ab omni loco sit separabilis, et existat extra omnem locum [1].

Fundam. Utrum sit Deus ab omni loco separabilis, vel extra omnem locum : et quod non, videtur, quia extra omnem locum nihil est : ergo si Deus est extra omnem locum, ergo vel nihil est (*a*), vel in nihilo.

Item hoc, quod est *extra,* adverbium loci est : ergo, si Deus extra omnem locum est, est in loco, et præter omnem locum : sed hoc est falsum et non intelligibile : ergo Deus non potest nec re nec intellectu separari ab omni loco.

Item, cum dicitur : « Deus est extra mundum, » *extra* aut stat pro aliquo, aut pro nihilo : si pro nihilo, ergo chimæra est *extra mundum;* si pro aliquo, ergo pro creato, vel increato : non pro creato, constat : ergo pro increato : ergo esse extra mundum, est esse in Deo : sed omnia sunt in Deo : ergo omnia sunt extra mundum.

Item, in nullo est Deus, quod non sit in ipso : sed nihil quod sit extra mundum est in Deo : ergo Deus non est extra mundum.

Ad opp. Contra : 1. Quod locus possit separari a Deo secundum intellectum, videtur, quia possibile est secundum intellectum locum privari omni locato, et remanere vacuum : sed vacuum est privatio : Deus autem in nullo est quod non sit in ipso : privatio autem non est in Deo, nec Deus in privatione : ergo nec in vacuo : et sic est separabilis a loco.

2. Item, quod Deus separetur a loco secundum rem, videtur, quia sicut se habet Dei æternitas ad omne tempus, ita et immensitas ad omnem locum ; sed Dei æternitas fuit ante omne tempus; ergo Dei immensitas fuit extra omnem locum : sed quod est extra aliquid, est separatum ab eo : ergo, etc.

3. Item, si Deus est tantum in locis creatis, cum illa sint finitæ dimensionis, et quod commensurat se finito est diffinibile et finitum, ergo Deus esset finitus.

4. Item, Deus est adeo bonus, quod melior cogitari non potest; ergo adeo magnus, et immensus, quod major eo cogitari non potest : sed toto mundo potest cogitari linea major, si intelligatur protendi extra circumferentiam cœli; ergo si ibi est Deus, Deus est extra, aut non est maximus.

5. Item, Angelus potest esse extra mundum : sed non extra Deum : ergo Deus est extra mundum.

CONCLUSIO.

Secundum independentiam Deus a loco inseparabilis non est, non tamen secundum distantiam; sed locus a Deo, neutro modo.

Resp. ad Arg. Dicendum quod aliquid separari ab alio est dupliciter : vel secundum distantiam, vel secundum independentiam : primo modo aliqua duo, quæ sunt in eodem loco, separantur, cum unum elongatur ab alio. Et hoc modo impossibile est esse, nec intelligi Deum separari ab omni loco. Nam ista separatio includit distantiam spatii : et hoc de necessitate includit locum : et ita implicantur duo opposita, scilicet quod Deus sit in loco, et distet ab omni loco. Si autem loquamur de separatione per independentiam, sic dicendum quod Deus et re et intellectu est separatus a loco, quia in se ipso omnino est independens a loco, sicut ante productionem loci. Locus autem e contra non est separabilis a Deo, nec re, nec intellectu, sicut probant rationes ad hoc inductæ.

2 et 3. Similiter cum quæritur utrum Deus sit extra omnem locum, dicendum quod *extra* uno modo dicit situm et positionem, et sic est impossibile; sicut impossibile est, si *ante* dicit tempus, quod sit ante

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. x, memb. 1; Richard., I *Sent.*, dist. XXXVII, art. 4; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XXXVII, q. X; Petr. de Tarant., I *Sent.*, dist. XXXVII, q. VIII.—(*a*) *Edit. Ven. non habet* vel nihil est.

tempus. Alio modo, *ante et extra* dicunt excessum et superexcellentiam divinæ æternitatis et immensitatis respectu temporis et loci; et sic concedendum quod Deus est ante tempus, et extra omnem locum. Nec ex hoc sequitur quod separetur a loco; sed quod summa immensitas superexcedat omnem locum, nec ad illum arctatur : et hoc vult dicere Gregorius [1], quod Deus est extra omnia, non exclusus, quia non distat; et intra omnia, non inclusus, quia non arctatur, quia in seipso est omnino immensus, ita quod extra ipsum nihil potest esse, nec cogitari ita immensum, sicut Deus est in seipso. Ex hoc patet sequens, quia quod non est extra, non est propter limitationem suam, sed loci defectionem.

4 et 5. Ad illud quod objicitur de linea, dicendum quod statim dum intelligitur aliquid extra mundum, ex hoc datur intelligi quod Deus sit ibi : sicut si intelligatur novus mundus fieri, absque dubio Deus esset in illo, tamen non sequitur quod ibi sit, quia illud nihil est. Similiter si fieret Angelus extra, tunc Deus esset extra, non secundum motum suum, sed Angeli. Sed forte hoc est magis fictionis, quam veritatis, quod Angelus extra universum exeat, sicut patebit. Attamen illud cogitandum est, quod divinum Esse, sicut non potest cogitari habere terminum in duratione, sic non potest cogitari, nec debet habere terminum in existentia et præsentialitate. Et sicut non potest cogitari habere intercisionem in duratione, sic nec in præsentialitate. Hic intellectus est habendus; caveat tamen qualiter quis imaginetur et exprimat per sermonem.

ARTICULUS II.

Consequenter de secundo articulo quæritur, scilicet de mutabilitate Angeli, et circa hoc quæruntur tria : primo quæritur utrum Angelus possit moveri localiter sine corporé; secundo quæritur utrum moveatur per medium vel non : tertio, utrum pertranseat medium modo subito, vel successivo.

QUÆSTIO I.

An Angelus possit moveri localiter sine corpore [2].

Ad opp.

Quod Angelus non possit moveri sine corpore, ostenditur sic per Bernardum [3] *super Cantica :* « Discurrere, et de loco ad locum transire, non est nisi corporum : » ergo si hoc convenit Angelo, non convenit nisi per corpus assumptum.

2. Item ratione videtur : quia quod movetur, aut movetur per se, aut per accidens [4] : sed Angelus non movetur per se localiter, quoniam hoc est proprium corporum, et illi soli inest res per se, cui inest proprie : ergo si movetur, hoc est per accidens : sed quod per accidens movetur, movetur alio moto, ut nauta, mota navi : ergo videtur quod Angelus non potest moveri nisi moto corpore, et ita corpore assumpto.

3. Item, omne quod movetur, movetur propter indigentiam : sed in angelis beatis nulla est indigentia : ergo, etc. Si tu dicas, propter indigentiam nostram; ergo, circumscripta indigentia nostra, non videtur quod Angelus possit moveri : si ergo indigentia nostra nullam dat virtutem Angelo, patet, etc.

4. Item, omne quod movetur differt a motore, sicut ponit Philosophus [5] : sed Angelus non distat a se : ergo Angelus non movetur a se, nec ab alio : ergo non potest moveri nisi movendo aliud, sicut movendo corpus.

Fundam.

Contra : *Ad Hebræos* dicitur [6] : *Omnes sunt administratorii spiritus, missi prop-*

[1] Gregor., *Moral.* lib. XII, cap. VIII. — [2] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. XXXIII, memb. 1 et 3; S. Thom., p. I, q. LIII, art. 1; et I *Sent.*, dist. XXXVII, q. IV, art. 1; Ægid. Rom., I *Sent.*, p. II, dist. XXXVII, q. I; Henricus, *Quolib.* II, q. IX; Richardus, I *Sent.*, dist. XXXVII, art. 3, q. I; Thom. Arg., I *Sent.*, dist. XXXVII, q. I, art. 2; Francisc. de Mayr., II *Sent.*, dist. II, q. X; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XXXVII, q. XI; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist. XXXVII, q. X; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. II, q. III. — [3] Bern., *sup. Cant.*, serm. V, in init. — [4] Arist., *Physic.* lib. V, cont. 1. — [5] *Physic.* lib. VIII, cont. 27. — [6] *Hebr.*, I, 14.

ter eos, etc. : sed aliquod ministerium consequuntur sine corpore, ut suggerere bona, et revelare secreta, et hujusmodi : ergo possunt sine corpore moveri.

Item, per Damascenum[1] : « Confestim invenitur, ubi divinus jusserit nutus, velocitate naturæ : » si ergo velocitas est dispositio ad motum, ex sui natura sunt mobiles.

Item, Angelus in uno loco tantum est, et ibi est, ubi operatur : ergo virtus ejus aut est ad unum tantum arctata, aut si non est arctata, nec substantia est arctata ad unum locum : sed non potest esse simul in pluribus : ergo cum in uno loco est, est in potentia ad alterum : sed quod est in potentia ad unum, non fit actu in illo, nisi per motum secundum locum : ergo, etc.

Item, quod moveatur sine corpore assumpto, ostenditur per simile in anima; anima enim exuta a corpore fertur in cœlum, vel descendit in infernum localiter: sed constat quod anima non assumit aliud corpus quam suum : ergo movetur sine corpore : ergo pari ratione Angelus.

Item, Angelus in empyreo potest esse sine corpore, pari ratione et in terra : ergo si per eamdem vim, per quam quiescit in terra, facit se esse in terra, sive transfertur, ergo videtur quod sine corpore.

CONCLUSIO.

Angelus movetur non solum assumpto corpore, verum etiam corpore non assumpto.

Resp. ad Arg. Dicendum quod Angelus, sicut dicit Scriptura, habet moveri : movetur autem non solum assumpto corpore, sed etiam corpore non assumpto, cum non sit minoris libertatis, nec virtutis, nec nobilitatis, sine corpore, quam est cum corpore.

Ad intelligentiam autem objectorum, est notandum quod, sicut esse in loco est dupliciter, sive esse localem, sicut tangit Magister in littera, scilicet quia circumscribitur, et quia diffinitur, et illud proprie est locale quod circumscribitur, aliud autem quodam modo est locale, quodam modo non : ita moveri per locum, uno modo est per circumscriptionem ferri de loco ad locum, et sic est tantum corporum; alio modo moveri, est minus proprie secundum diffinitionem transire, et sic est spirituum. Proprie ergo per circumscriptionem non movetur Angelus, nisi corpore assumpto; minus proprie per diffinitionem movetur Angelus, etiam sine corpore.

1. Ex hoc patet responsio ad primum objectum, quia Bernardus accipit *discurrere* et *transire* secundum proprietatem loci, quæ est circumscriptio.

2. Ad illud ergo quod quæritur, utrum per se, aut per accidens; dicendum, secundum prædictam divisionem de motu, quod secundum primum motum non movetur spirituale nisi per accidens, scilicet alio moto : sicut enim nauta, mota navi, movetur, sic spiritus moto corpore in quo est. Quantum ad secundum motum, sicut Angelus per se ipsum, et sine corpore, diffinitur loco; ita per seipsum transfertur, ita quod non alio movente, nec per alium motum : ipse autem objicit de primo motu tantum, qui per se convenit corpori soli.

3. Ad illud quod objicitur, quod omne quod movetur, movetur propter indigentiam; dicendum quod illud verum est in motu naturali in quo natura non movet nisi per appetitum alicujus rei, qui ponit imperfectionem in natura, quia natura, habita perfectione sua, quiescit : sed non est verum in motu voluntario, in quo movetur aliquis sive propter aliud acquirendum, sive ad virtutem demonstrandam, sicut movetur miles in stadio. Vel dicendum quod illud verum est in omni motu, generaliter accipiendo indigentiam, ad suam indigentiam et alienam : suam autem, quantum ad illud cujus privatio ponit imperfectionem, vel cujus privatio non imperfectionem ponit, sed limitationem : et sic est in Angelo. Angelus enim volens aliquid operari in terra, indiget tran-

[1] Damasc., lib. I, c. XIII.

sire ad terram, quia non potest simul esse in cœlo et in terra, propter hoc quod habet virtutem finitam : et sic patet illud, quod limitatio non repugnat summæ perfectioni creaturæ.

4. Ad illud quod objicitur quod omne quod movetur differt a motore, dicendum quod in naturali motu verum est, ubi nihil reflectitur supra se propter alligationem cum materia : sed non est verum in voluntate, quæ est instrumentum seipsum movens [1]; et virtus quæ est in substantia spirituali, potest supra substantiam reflecti : et ita movens idem est cum mobili; tamen non secundum idem, quia Angelus habilis est ad moveri ex parte ipsius quod est, sive substantiæ vel materiæ, si habet materiam; sed ad movere, ex parte formæ, sive ipsius quo est, vel virtutis activæ.

QUÆSTIO II.

An Angelus moveatur per medium [2].

Fundam. Utrum Angelus moveatur per medium, vel non; et quod per medium, videtur per Damascenum, qui dicit [3], quod Angelus cito pertransit velocitate et potestate naturæ : sed *pertransire,* est per medium transire : ergo, etc.

Item, Angelus movetur a termino a quo ad terminum in quem : aut ergo movetur in termino a quo, aut in termino in quem, aut in spatio intermedio : sed in termino a quo, est non motum esse; in termino vero in quem, est motum esse : ergo cum moveri sit medium inter utrumque, oportet quod sit in spatio intermedio.

Item, quod possit moveri per medium, videtur, quia certum est quod Angelus existens Parisiis potest esse Romæ eadem virtute, et prius in propinquiori, et deinde in singulis locis consequenter se habentibus : sed hoc est transire per medium : ergo, etc.

Item, quandocumque inter aliqua extrema cadit medium quod habet naturalem ordinem ad extrema, impossibile est quod agens virtutis finitæ possit pervenire ab extremo in extremum sine medio [4], ut patet; quia inter album et nigrum est medius color, impossibile est quod aliquid agens creatum faciat de albo nigrum, quin faciat per colorem medium : sed inter cœlum et terram naturali ordine sunt alia corpora media : ergo impossibile est quod a cœlo in terram veniat, sive moveatur, sine medii transitione.

Ad opp. Contra : 1. per Augustinum [5] *super Gen. ad litteram,* et Magister ponit in littera : « Deus movet creaturam spiritualem per tempora, non per loca : » ergo quamvis fiat de uno loco in alium, hoc non est per locum medium.

2. Item conclusio probata est in sexto *Physicorum* [6], quod impossibile est impartibile moveri super magnitudinem : sed Angelus, non assumpto corpore, est impartibilis : ergo, etc.

3. Item ratione videtur quod, si pertransit, aut ergo per simplicia, aut per composita : si per composita, ergo est compositus; si per simplicia, sed illa sunt infinita in quolibet continuo, et impossibile est infinita pertransire : ergo, etc.

4. Item, si per simplicia, sed ex simplicibus non fit aliquod continuum : ergo motus ille non erit continuus : ergo pertranseundo illa, nunquam pertransit spatium : ergo si per medium movetur, nunquam pervenit ad terminum.

5. Item impossibile est quod aliquid pertranseat spatium majus se, quin prius pertranseat spatium minus vel æquale [7] : ergo si spiritus angelicus transit per spatium, prius pertransit æquale sibi vel minus, quam

[1] Anselm., *de Concord. præscient. et lib. arbit.*, q. III, c. XI, al. XXI, p. 133. — [2] *Cf.* Alex. Alens., p. II, q. XXXIII, memb. 3; S. Thom., p. I, q. LIII, art. 2; et I *Sent.*, dist. XXXVII, q. IV, art. II; Ægid. Rom., I *Sent.*, p. II, dist. XXXVII, princ. 2, q. II; Richard., I *Sent.*, dist. XXXVII, art. III, q. II; Franc. de Mayr., II *Sent.*, dist. II, q. XI; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XXXVII, q. XII; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist. XXXVII, q. XIII. — [3] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. I, c. XVII. — [4] Arist., *Physic.* lib. VI, cont. 32. — [5] Aug., *de Genes. ad litt.*, lib. VIII, c. XXVI, et *ad Oros.*, q. XI. — [6] Arist., *Physic.* lib. VI, cont. 49 et 88. — [7] Arist., *Physic.* lib. VI, cont. 89.

majus : sed æquale simplici non est nisi simplex : sed simplex, additum simplici, non facit majus : ergo in primo transitu tantum est ac si nihil transeat; similiter nec in secundo transitu : ergo nec in tertio, et sic nunquam pertransit spatium aliquantum.

CONCLUSIO.

Angelus dum movetur, per medium moveri jure dicitur.

Resp. ad Argum. Notandum est hic quod circa hoc diversimode dixerunt diversi. Quidam enim dixerunt quod cum Angelus sit simplex, non potest medium pertransire; unde movetur ab extremo in extremum sine medio, et omnis locus ad quem movetur, se habet ad illum per modum immediati; unde loci mutatio in Angelo non est motus, sed mutatio tantum sine medio. Sed ista positio non videtur conveniens : certum enim est quod Angelus, qui est custos hominis, potest ita custodire quod non deserat ipsum, et sine corpore custodire potest : ergo potest inseparabiliter comitari eum : ergo homo cum vadit per medium, et Angelus non deserit eum, pariter et Angelus vadit per medium. Et ideo fuerunt alii qui dixerunt quod Angelus et per medium, et sine medio potest moveri, quia motus ejus est ad nutum suæ voluntatis secundum virtutem divinitus sibi collatam : et cum vult, facit se in extremum immediate, et cum vult pertransit. Et ponunt simile quod intellectus noster potest cogitare de Parisiis et de Roma dupliciter : aut ita quod immediate cogitet de uno, et post de alio ; vel ita quod primo de uno, et post de via, et tertio de tertio : et quia Angelo ita facile est ferri sicut nobis cogitare, cum non sit alligatus corpori; dicunt quod sic habet moveri. Sed quidquid sit de positione, exemplum non est conveniens, quoniam cogitans penes se habet speciem Romæ, et speciem Parisiorum; nec istæ habent situm in anima, nec ordinem secundum situm; imo quælibet æqualiter est præsens aspectui : et ideo ad libitum potest de una et alia cogitare. Sed in re est ordo et situs naturalis, et necessario interjacet medium inter unam civitatem, et aliam : et propter hoc exemplum illud non est conveniens, nec propter hoc aperitur nobis via ad intelligendum. Et quoniam illud est intelligibile aliquo modo, quod feratur per medium, et ratio concordat et auctoritas, ideo videtur rationabiliter illud esse dicendum. Sed illud membrum quod dicit quod possit sine medio, arbitror rejiciendum, non quia asseram esse falsum, sed quia non est auctoritas in promptu quæ hoc dicat, et ratio non cogit, imo non capit. Possibile tamen est quod Deus aliquid dederit substantiis illis spiritualibus, quod carnales intellectus non capiunt. Concedendæ ergo sunt rationes probantes quod Angelus moveatur per medium.

1. Ad illud ergo quod objicitur quod Deus non movet per locum Angelum, dicendum quod facienda est vis in verbo secundum intellectum Augustini : quod patet ex littera. Ipse enim Spiritum dixit non moveri per loca, quia proprietates loci, scilicet circumscriptionem et dimensionem, non obtinet, cum transfertur de loco ad locum; sed proprietatem temporis, quæ est variatio et innovatio aliqua, vere et proprie admittit spiritus. Nam novæ affectiones succedunt spiritibus per naturam, et cogitationes; et ulterius illæ intenduntur et remittuntur, ita quod vere potest esse partibilitas a parte formæ, sive proprietatis acquirendæ.

2. Ad illud de Philosopho[1] quod impartibile non movetur supra magnitudinem, dicendum quod Philosophus probat et concludit de impartibili, quod habet situm in magnitudine, quod est impartibile, et situatur situ impartibili : hoc enim non potest moveri supra magnitudinem, quia si movetur, movetur ad acquirendum situm; et quod acquiritur, per motum acquiritur, ita quod pars post partem; et situs impartibilis non potest acquiri, ita quod pars post partem acquiratur : et ideo verum est quod tale im-

[1] Arist., *Physic.* lib. VI, cont. 88.

partibile non potest moveri supra ipsam magnitudinem. Sed Angelus tale impartibile est, quod non habet situm in partibili; nec est dicere quod Angelus sit in loco impartibili, sicut patebit; et ideo demonstrationes Philosophi non habent hic locum.

3, 4 et 5. Ad illud quod quæritur : « Aut pertransit simplicia, aut composita; » respondeo: Dicendum est quod transit per composita, quia non est in loco simplici, sed composito; hoc suppono ad præsens, sed in suo loco probabitur [1]. Nec valet: « Transit per composita, ergo est compositus : » sicut nec valet: « Anima est in composito, ergo est composita, » quia sic est in illo; ut non sit pars in parte, sed ipsum totum simplex sit in qualibet parte, ita tamen quod istæ partes sint unus locus. Posset tamen dici, si quis vellet se hujusmodi implicare, quod etiamsi pertransiret per simplicia, non propter hoc pertransiret infinita; et hoc patet, quia si quis imaginetur sphæram moveri super planum, non tangit nisi in puncto : ergo non tangit nisi per simplicia : nec tamen pertransit infinita actu, quoniam sphæra illa fertur super planum et non quiescit in quolibet situ, et ita nulli puncto se commetitur, sed nec numerat puncta in illo, sed cum sit in continua latione, respicit illa indivisibilia ut unita, et ita ut sunt in continuo : et sic cum continuum sit finitum actu, et infinitum in potentia, et illa potentia non reducatur ad actum, non pertransit infinita actu, quia non respicit illa ut actu numerata. Verumtamen, quia exemplum habet calumniam, et dictum non videtur esse consonum dicto Philosophi, qui omnino dicit impartibile non moveri, priori responsioni magis adhæreo, et per illam patet sequens. Objicit enim, ac si Angelus esset in puncto : quod omnino falsum credo, quia non esset in loco, cum punctus non sit locus, nec sit actu in continuo. Sed hoc totum melius patebit in secundo libro.

[1] Lib. II, dist. II, part. II, art. 2, q. III. — [2] *Cf.* Alex. Alensis, p. I, q. XXXV, memb. 3; S. Thomas, p. I, q. LIII, art. 3; et I *Sent.*, dist. XXXVII, q. IV, art. 3; et *Quodlib.* I, q. III, art. 2; Scot., II *Sent.*, d. II, q. IX; Ægid. Rom., I *Sent.*, dist. XXXVII, princ. II, q. III; Richard., I *Sent.*, dist. XXXVII, art. 3, q. III; Francisc. de Mayr., II *Sent.*, dist. II, q. XII et XIII; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XXXVII, q. XIII; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist. XXXVII, q. XIV; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. II, q. III, art. 3. — [3] Arist., *Physic.* lib VI, cont. 13. — [4] Arist., *Phys.* lib. V, cont. 7 et 9.

QUÆSTIO III.

An Angelus pertranseat medium modo subito, vel successivo [2].

Fundam.

Utrum spiritus angelicus pertranseat medium motu subito, vel successivo; et quod successivo, videtur. In aliquo instanti est in termino a quo, et in alio instanti est in termino ad quem; sed inter quælibet duo instantia cadit tempus medium; et in medio illorum instantium est moveri : ergo moveri ipsius Angeli est in tempore : ergo movetur motu successivo.

Item hoc ipsum ostenditur a parte spatii sic : Angelus si pertransit medium in aliquo instanti, simul est in medio, et in partibus medii : sed impossibile est quod aliquod unum præter Deum et corpus Christi simul et semel sit in pluribus locis : ergo impossibile est quod Angelus in eodem instanti sit in toto medio, et in fine : ergo non movetur subito : ergo necessario oportet quod successive.

Item hoc ostenditur a parte virtutis; quia, sicut vult Philosophus [3], si tanta virtus movet in tanto tempore, et major in minori, et maxima in minimo, et infinita in nunc, ergo secundum quod potentior est virtus, secundum hoc velocior est motus : sed instans excedit tempus improportionabiliter : ergo virtus quæ movet in instanti, superexcedit illam, quæ movet in tempore, in infinitum : sed nulla virtus creata superexcedit aliam in infinitum; et virtus angelica est creata : ergo cum omnis motus naturalis localis sit successivus, patet quod motus Angeli sit successivus.

Item, si Angelus movetur, aut ergo motus ille est vere motus, aut mutatio [4] : si mutatio, aut generatio, vel corruptio : quod constat

esse falsum. Si vere motus (a), omnis motus proprie dictus habet prius et posterius, et situm, et tempus, et omne tale est successivum : ergo, etc.

Ad opp. Contra : 1. per Augustinum in libro *Quinque Responsionum :* « Radius non citius pervenit ad loca propinquiora, quam ad (b) loca remotiora [1] : » et constat quod pertransit medium : ergo si virtus angelica non est minus potens, sed magis, patet, etc.

2. Item, Philosophus probat quod si esset vacuum, non esset motus [2] : sed idem facit ipsum spatium Angelo, quod facit vacuum corpori moto, quia ei nullo modo resistit, sicut nec vacuum : ergo videtur quod ipse Angelus subito ipsum pertranseat.

3. Item, omne quod successive movetur, partim est in termino a quo, partim in termino ad quem [3] : sed omne tale est partibile : ergo necesse est Angelum esse partibilem, aut non movetur successive.

4. Item, omne quod simul se transfert, et totum simul, non successive movetur : sed Angelus simul se transfert, cum sit omnino simplex : ergo in instanti, et non successive movetur.

5. Item, motus successivus est compositus et accidens : et nullum accidens compositum est in subjecto simplici : sed Angelus est simplex : ergo non est subjectum motus successivi : sed mobile est subjectum motus : ergo, etc.

CONCLUSIO.

Angelus movetur per medium successivo motu, tum propter distantiam medii, tum propter suæ virtutis limitationem : et cum non sit ibi resistentia, successio illa dicitur imperfecta.

Resp. ad Arg. Dicendum quod circa hoc senserunt aliqui diversimode. Quidam enim dixerunt quod, quia Angelus est simplex, et spatium compositum, quod tam Angelus quam ejus virtus est spatio improportionabilis : et ideo virtus ejus omnino vincit supra spatium, adeo quod subito et motu improportionabili spatium pertransit, et est hujusmodi motus supra naturam. Et quoniam difficile videtur intelligere quod pertranseat medium, quin sit in pluribus partibus medii; et ponere quod subito moveatur et sit in pluribus partibus medii, est ponere in illo motu quod sit pluribus in locis simul; et hoc omnino absurdum est dicere de Angelo, sicut dicunt sancti, et philosophi, et doctores catholici in hoc concordant : ideo dicendum est quod Angelus non movetur per medium motu subito, sed successivo. Propter quod notandum quod in motu qui successivus est (c) successione perfecta, est successio ex quadruplici causa : prima est medii distantia; secunda, medii resistentia; tertia est partibilitas mobilis; quarta est finitas virtutis, eo quod finitæ virtutis proprie est movere in tempore, maxime per medium; quinta potest esse finitas et limitatio mobilis. Concedendum est ergo quod motus Angeli per medium non est perfecta successione successivus, quia deficit ibi resistentia spatii, et partibilitas mobilis; est tamen successivus ratione distantiæ spatii, in qua non potest esse simul per totam, et ratione finitatis virtutis moventis, quæ non excedit medium improportionabiliter ; ideo nec facit motum improportionalem medio omnino. Et concedendæ sunt rationes probantes motum illum per spatium esse successivum. Tamen prima ratio sophistica est; sed alibi [4] dissolvetur, cum agetur de transitione panis in corpus Christi, ubi habet locum suum.

1. Ad illud quod objicitur quod radius non citius pervenit, dicendum quod Augustinus loquitur secundum perceptibilitatem sensus, quod sensus non percipit radium citius pervenire ad propinquiora loca, quam ad remotiora; non quia secundum rem non sit ibi vere prius et posterius. Unde si dicatur

[1] Imo constat, ex physicorum modernorum experimentis, radium citius ad propinquiora, quam ad remotiora loca pervenire, et in hoc consentit Bonaventura, ut mox patebit ex resp. ad I. — [2] Arist., *Physic.* lib. IV, cont. 66. — [3] Arist., *Physic.* lib. V, cont. 12. — [4] Lib. IV, dist. XI, q. V.

(a) *Hæ voces,* vere motus, *desunt cæt. edit.* — (b) *Cæt. edit. deest* ad. — (c) *Cæt. edit* add. in.

radius moveri subito, intelligitur *subito* pro *repente*, et repentinum dicitur illud quod habet moveri in tempore imperceptibili. Aliter etiam potest dici, quod lux subito movetur, quia motus lucis in medio non est motus localis tantum, sed est motus diffusionis, qui est generatio, sicut generatur idolum ab objecto : et quia lux simul est et lucet, simul cum est, generat splendorem, et ita in eodem instanti. Similiter de alio intelligi potest, et sic deinceps. Unde si simul esset homo et generaret, in primo instanti fuisset mundus plenus hominibus. Hoc modo potest respondere qui nescit melius.

2. Ad illud quod objicitur de vacuo, quod si esset vacuum, non esset motus, dicendum quod circa hoc multi multa dixerunt, quorum dicta longum esset dicere. Nunc autem, Philosophum sustinendo, dici potest quod, si esset vacuum, non esset motus successivus, recte intellecto vacuo secundum quod credo Philosophum intelligere, quod dicit simpliciter privationem, si esset vacuum ibi, ubi intelligimus vacuum, ibi intelligimus nihil esse : ergo non solum deest corporis resistentia, verum etiam nulla distantia est ibi : ubi autem nulla distantia est, non est prope nec longe : ubi autem est motus localis, necessario est approximatio vel elongatio : ergo si est vacuum, non est motus, non propter defectum resistentiæ, sed distantiæ. Sed quoniam medium comparatum ad Angelum habet rationem distantiæ, quia vere facit distantiam inter extrema ; ideo sufficit ad successionem qualemcumque propter distantiam : sed ubi est vacuum, non est distantia : et hoc præexigitur necessario ad localem motum : partibilitas enim mobilis, et finitas virtutis non faciunt successionem, nisi sit prius et posterius in magnitudine supra quam est, sive in eo quod acquiritur per motum.

3. Ad illud quod objicitur : « Illud quod movetur successive, partim est in termino a quo, et partim in termino ad quem ; » dicendum quod in successivo ubi est plena successio, est ponere partem et partem, et quantum ad magnitudinem substratam, et quantum ad magnitudinem motam, et quantum ad dispositionem acquisitam ; quia naturalis motus ad situm, est motus ad formam quodam modo : sed in motu Angeli non est successio secundum omnimodam complectionem (*a*), et ideo non secundum omnes has differentias, sed solum secundum prioritatem et posterioritatem magnitudinis supra quam. Quod ergo dicitur, quod partim est in termino a quo, partim in termino ad quem, hoc non est secundum diversitatem partium mobilis, sed est solum per accessum et recessum.

4. Ad illud quod, objicitur, quod simul se transfert totum ; dicendum quod, quamvis ex parte sua se totum simul transferat, non tamen transfert se simul super totum, propter distantiam medii in qua tota non potest esse simul.

5. Ad illud quod objicitur, quod compositum et accidens non potest esse in re simplici, dicendum quod verum est de composito quod habet partes actu ; sed de composito quod est in successione, non est verum. Sicut enim duratio successiva potest esse in Angelo secundum quod manet, eo quod de illa nunquam est nisi nunc, ita motus successivus potest esse in eo secundum quod fertur : et hoc quidem secum nullum habet inconveniens. His visis, patent objecta : est enim prædictorum summa, quod Angelus movetur sine corpore assumpto, et quod movetur in medio, sive per medium, et quod movetur motu successivo, licet non omnimoda successione posita, ut prædictum est.

(*a*) *Cæt. edit.* completionem.

DISTINCTIO XXXVIII

DE MODIS DIVINÆ SCIENTIÆ VEL COGNITIONIS: UTRUM DEUS COGNOSCAT MUTABILITER, VEL IMMUTABILITER, ET QUO MODO.

Hic redit ad propositum præscientiæ, utrum videlicet sit causa rerum, an vero sint causa ejus.

Nunc ergo ad propositum revertentes cœpto insistamus. Supra dictum est quod præscientia Dei futurorum tantum est, sed omnium tam bonorum, quam malorum; scientia vero, vel sapientia, non modo de futuris, sed etiam de præsentibus et futuris; nec tantum de temporalibus, sed etiam de æternis, quia seipsum novit Deus. Hic oritur quæstio non dissimulanda, utrum scilicet scientia, vel præscientia, sit causa rerum, an res sint causæ scientiæ vel præscientiæ Dei. Videtur enim præscientia Dei causa esse eorum quæ ei subsunt, ac necessitatem eveniendi eis facere : quia nec aliqua futura fuissent, nisi Deus ea præscisset, nec possunt non evenire, cum Deus ea præsciverit : si autem impossibile est ea non evenire, quia præscita sunt, videtur ergo ipsa præscientia, qua præscita sunt, eis esse causa eveniendi. Impossibile est autem ea non evenire, cum præscita sint; quia si non evenirent, cum præscita sint, falleretur Dei præscientia : at Dei præscientia falli non potest : impossibile est ergo ea non evenire, cum præscita sunt. Sic ergo præscientia causa eorum esse videtur quæ præscita sunt. Hoc idem et de scientia dicitur, scilicet quod, quia Deus aliqua noverit, ideo sint. Cui sententiæ Augustinus attestari videtur in quintodecimo libro *de Trinitate,* dicens [1] : « Non ista ex aliquo tempore cognovit Deus, sed futura omnia temporalia : atque in eis etiam quid et quando ab illo petituri fueramus, et quos et de quibus rebus vel exauditurus, vel non exauditurus esset, sine initio antepræscivit. Universas autem creaturas, et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit; sed ideo sunt, quia novit. Non enim nescivit quæ fuerat creaturus. Quia ergo scivit, creavit; non quia creavit, scivit : nec aliter scivit creata, quam creanda : non enim ejus sapientiæ aliquid accessit ex eis; sed illis existentibus, sicut oportebat, et quando oportebat, illa mansit ut erat. Unde in *Ecclesiastico* [2] : *Antequam crearentur, omnia nota sunt illi ; sic et postquam consummata sunt.* » Ecce his verbis videtur Augustinus innuere scientiam, vel præscientiam Dei causam esse eorum quæ fiunt, cum dicit, ideo ea esse, quia Deus novit. Idem quoque in sexto libro dicere videtur : « Cum, inquit [3], decedant et succedant tempora, non decedit aliquid vel succedit scientiæ Dei, in quo novit omnia, quæ fecit per ipsam. Non enim hæc, quæ creata sunt, ideo sciuntur a Deo, quia facta sunt; sed potius ideo facta sunt, quia immutabiliter ab eo sciuntur. » Et hic etiam significare videtur Dei scientiam causam eorum esse, quæ fiunt, dicens, non ideo Deum ea novisse, quia facta sunt; sed ideo facta, quia novit ea Deus. Ideoque videtur Dei scientia, vel præscientia, causa esse eorum, quæ novit.

Inconvenientia ostendit

Quod si ita est, est ergo causa omnium malorum, cum omnia mala sciantur et præsciantur a Deo : quod longe est a veritate. Si enim Dei scientia vel præscientia causa

[1] August., *de Trinit.*, lib. XV, c. XIII, n. 22. — [2] *Eccli.*, XXIII, 29. — [3] Aug., *de Trin.*, lib. VI, c. X, n. 11.

esset malorum, esset utique Deus auctor malorum. Quod penitus falsum est. Non ergo scientia vel præscientia Dei causa est omnium quæ ei subsunt.

Quæ sequerentur, si diceretur scientia vel præscientia causa omnium rerum quæ ei subsunt.

Neque etiam res futuræ causa sunt Dei præscientiæ : licet enim non essent futuræ, nisi præscirentur a Deo; non tamen ideo præsciuntur, quia futuræ sunt. Si enim hoc esset, tunc ejus quod æternum est, aliquid existeret causa, ab eo alienum, ab eo diversum, et ex creaturis dependeret scientia Creatoris, et creatum causa esset increati. Origenes tamen, *super Epistolam ad Romanos,* ait[1] : « Non propterea aliquid erit, quia id scit Deus futurum ; sed quia futurum est, ideo scitur a Deo, antequam fiat. Hoc videtur præmissis verbis Augustini obviare. Hic enim significari videtur quod res futuræ causa sunt præscientiæ; ibi vero, quod præscientia causa sit rerum futurarum.

Quod res futuræ non sunt causa scientiæ, vel præscientiæ Dei.

Quid ex prædictis tenendum sit, cum determinatione auctoritatum.

Hanc igitur, quæ videtur, repugnantiam de medio tollere cupientes, dicimus res futuras nullatenus causam esse præscientiæ vel scientiæ Dei, nec ideo præsciri, vel sciri, quia futuræ vel factæ sunt : ita exponentes quod ait Origenes, « Quia futurum est, ideo scitur a Deo, antequam fiat, » id est, quod futurum est, scitur a Deo antequam fiat, neque sciretur nisi futurum esset, ut non notetur ibi causa, nisi sine qua non fieret. Ita etiam dicimus scientiam, vel præscientiam Dei non esse causam eorum, quæ fiunt, nisi talem, sine qua non fiunt, si tamen scientiam ad notitiam tantum referamus. Si vero nomine scientiæ includitur etiam beneplacitum atque dispositio, tunc recte potest dici causa eorum, quæ Deus facit. His enim duobus modis (ut superius[2] prætaxatum est) accipitur cognitio, vel scientia Dei, scilicet pro notitia sola, vel pro notitia simul et beneplacito. Hoc modo forte accipit Augustinus[3], dicens : « Ideo sunt, quia novit, » id est, quia scienti placuit, et quia sciens disposuit. Hic sensus ex eo adjuvatur, quia de bonis ibi tantum ait Augustinus, scilicet de creaturis, et de his quæ Deus facit : quæ omnia novit non solum scientia, sed etiam beneplacito ac dispositione. Sic ergo ibi accipitur Dei cognitio, ut non modo notitiam, sed etiam beneplacitum Dei significet. Mala vero scit Deus, et præscit antequam fiant; sed sola notitia, non beneplacito : præscit enim Deus et prædicit etiam quæ non est ipse facturus; sicut præscivit et prædixit infidelitatem Judæorum, sed non fecit : nec ideo quia præscivit, ad peccatum infidelitatis eos coegit; nec præscisset vel prædixisset eorum mala, nisi essent ea habituri. Unde Augustinus *super Joannem*[4] : « Deus, inquit, futurorum præscius per Prophetam prædixit infidelitatem Judæorum ; sed non fecit, neque præscisset mala eorum, nisi ea haberent. Non enim ideo quemquam ad peccandum cogit, quia futura hominum peccata jam novit : illorum enim præscivit peccata, non sua. Ideoque si ea quæ ille præscivit, ipsorum non sunt; non vere ille præscivit. Sed quia illius præscientia falli non potest; sine dubio non alii, sed ipsi peccant, quos Deus peccatores esse præscivit. Et ideo si non malum, sed bonum facere voluissent, non malum facturi præviderentur ab eo qui novit quid sit quisque facturus. » His verbis aperte ostenditur, si diligenter attendamus, præscientiam Dei non esse causam malorum quæ præscit, quia non ea præscit tanquam facturus, nec tanquam sua, sed illorum qui sunt ea facturi vel habituri. Præscivit ergo illa sola notitia, sed non beneplacito auctoritatis. Unde datur intelligi quod Deus e con-

[1] Origen., *Explan. ad Rom.*, c. VIII, lib. VII. — [2] Dist. XXXVI, resp. ad dub. 3. — [3] Aug., *de Trin.*, lib. XV, c. XIII, n. 22. — [4] Ibi non sunt verba illa : « Neque præscisset mala eorum, nisi ea haberent. »

verso præscit bona tanquam sua, tanquam ea quæ facturus est, ut illa præsciendo simul fuerit ipsius notitia, et auctoritatis beneplacitum.

Contra hoc quod dictum est, præscientiam Dei non posse falli, oppositio.

Ad hoc autem quod supra dictum est, scilicet præscientiam Dei falli non posse, solet a quibusdam ita opponi : « Deus præscivit hunc lecturum, vel aliquid hujusmodi : sed potest esse ut iste non legat : ergo potest aliter esse quam Deus præscivit : ergo potest falli Dei præscientia. » Quod omnino falsum est : potest equidem non fieri aliquid, et illud tamen præscitum esset fieri. Sed adhuc urgent quæstionem dicentes : « Aut aliter potest fieri quam Deus præscivit, aut non aliter : si non aliter, ergo necessario cuncta eveniunt; si vero aliter, potest ergo Dei præscientia falli vel mutari. Sed potest aliter fieri, quia potest aliter fieri quam fiat; ita autem fit ut præscitum est. » Ad quod dicimus illam locutionem multiplicem facere intelligentiam, scilicet : « Aliter potest fier quam Deus præscivit, » et hujusmodi, ut, « Potest non esse quod Deus præscivit, » et, « Impossibile est non esse quod Deus præscivit omnia quæ fiunt, » et hujusmodi. Possunt enim hæc conjunctim intelligi, ut conditio sit implicita, et disjunctim. Si enim ita intelligas : « Non potest aliter fieri quam Deus præscivit, » id est, non potest utrumque simul esse, scilicet quod Deus ita præsciverit fieri, et aliter fiat, verum intelligis. Si autem per disjunctionem intelligas, ut dicas hoc aliter non posse evenire, quam evenit, et quomodo futurum Deus præscivit, falsum est. Hoc enim aliter potest evenire, quam evenit, et tamen Deus hoc modo futurum præscivit, falsum est. Similiter et alia determinatio, scilicet, « Impossibile est illud non evenire, quod Deus præscivit, vel cum Deus præscierit; » si conjunctim intelligas, verum dicis; si disjunctim, falsum. Ita etiam et illud : « Impossibile est non esse præscitum omne quod fit, » id est, non potest esse utrumque simul, scilicet, ut fiat, et non sit præscitum, hic sensus verus est. Si vero dicis Deum non potuisse non præscire omne quod fit, falsum est. Potuit enim facere ut non fieret, et ita non esse præscitum.

EXPOSITIO TEXTUS.

Nunc ergo ad propositum revertentes cœpto insistamus, etc.

Divisio.

Hæc est secunda pars hujus partis totalis, in qua agitur de ipsa divina scientia. Terminata enim prima parte, in qua agitur de ipsa quantum ad substantiam in generali, hic agit de ipsa quantum ad modum. Et quoniam duplex est modus nobilis cognitionis, scilicet certitudo et perfectio, sive infallibilitas et immutabilitas, ideo hæc pars habet duas partes : in prima agit de præscientiæ infallibilitate sive certitudine; in secunda vero, de ejus immutabilitate sive perfectione, infra, dist. XXXIX : *Præterea quæri solet utrum scientia Dei*, etc. Prima pars spectat ad præsentem distinctionem, in qua Magister intendit quærere et determinare utrum divina præscientia infallibiliter ponat præscitum. Et habet hæc distinctio duas partes. In prima parte, rediens ad propositum propter digressionem prius factam, breviter epilogat prædeterminata; in secunda prosequitur suum principale propositum, ibi : *Hic oritur quæstio non dissimulanda*, etc. Et hæc pars habet duas : in prima Magister inquirit utrum præscientia ponat præscitum per modum causæ, vel effectus; in secunda, utrum per modum necessitatis, vel contingentiæ, vel infallibilitatis, ibi : *Ad hoc autem quod supra dictum est*, etc. Prima pars duas habet. In prima opponit ad utramque partem, scilicet quod præscientia est causa præsciti, et etiam effectus, pro, et contra. In secunda solvit, ibi : *Hanc igitur*,

quæ videtur repugnantiam, etc. Similiter et secunda duas habet : in prima opponit; in secunda solvit, ibi : *Ad quod dicimus, illam locutionem.*

DUB. I.

Nec aliter scivit creata, quam creanda.

Videtur hic Augustinus male dicere, quia res, si vere cognoscatur, cognoscitur sicut est : sed aliter fuerunt, cum fuerunt creanda, quam cum erant creata; primo enim res fuerunt in causa et secundum quid, et postea in proprio genere et simpliciter : ergo aut Deus non vere cognoscit, aut aliter cognovit.

Item, Angelus cognoscit res in Verbo [1]; cognoscit etiam eas in proprio genere; et alius, et alius modus cognoscendi est hic ab illo : ergo cum non sit latere Deum quod novit Angelus, videtur quod Deus utroque modo cognoscat, et ita aliter, et aliter.

Resp. Dicendum quod, cum dico rem aliter cognosci, dupliciter potest intelligi : aut ita quod adverbium dicat alietatem quantum ad cognitionem, aut quantum ad esse rei cognitæ. Si quantum ad esse rei cognitæ, sic est verum, et est sensus : Deus cognoscit rem istam aliter esse, vel se habere, quam se prius habuit : et sic non intelligit Augustinus. Si autem dicat alietatem quantum ad cognitionem, sic est falsa, et est sensus : Deus cognoscit aliter rem factam quam prius faciendam cognovit; et ita est falsum, quia sic significatur divina cognitio alterata, et quod aliquid receperit a re extra. Et per hoc patet objectum primum. Quod objicitur, quod Deus cognoscit res in proprio genere sicut Angelus, dicendum quod cognoscere res in proprio genere dupliciter intelligitur : aut ita quod esse illud quod habet in proprio genere cognoscatur, et hoc perfectionis est, et non latet Deum, et sic non dicit novum modum cognoscendi a cognitione in Verbo : aut ita quod aspectus intelligentiæ sive vis cognitivæ reflectatur supra rem ut est in proprio

[1] Ad intelligentiam hujus loci, vid. S. Thom., I, LVIII, 6, c.

genere, et hoc est imperfectionis, quia vis cognoscens egreditur extra se; et hoc nullo modo potest poni in Deo : et ita facit in Angelo alium modum cognoscendi : et sic patet illud.

DUB. II.

Tunc ejus quod æternum est, aliquid existeret causa, etc.

Vult dicere quod præscientia dicat quid æternum : sed hoc videtur falsum : quia præscientia dicit respectum ad creaturam futuram : sed nihil est futurum secundum esse quod habet in Deo, sed in proprio genere : ergo connotat aliquod temporale : ergo videtur quod dicatur ex tempore. Præterea, respectus ille nihil dicit a parte Dei, nisi solum nostrum modum intelligendi : ergo tunc cœpit ille respectus, quando cœpit noster intellectus : non ergo fuit ab æterno.

Resp. Dicendum quod, sicut dicit Magister, præscientia dicit quid æternum, et ab æterno : cum enim non importet nisi duo, scilicet antecessionem et scientiam, et antecessio omnis creaturæ sit ante omnem creaturam, et scientia naturaliter, patet quod præscientia quid æternum dicit. Quod ergo objicitur quod importat rei futuritionem, dicendum quod futuritio uno modo importat successionem temporis, et ita non est de ratione præscientiæ, hoc enim modo futurum cœpit cum tempore; alio modo futurum importat ordinem temporalis ad æternum secundum consecutionem, sicut præscientia antecessionem : et quoniam iste ordo solum exigit primum extremum in actu, et illud fuit ab æterno, ideo futuritio et præscientia. Quod objicitur quod respectus a parte Dei nihil dicit secundum rem, dicendum quod falsum est, quia respectus ille est divina essentia : sed verum est quod non dicit respectum sive dependentiam nisi solum secundum modum intelligendi : et ideo non cœpit secundum rem, sed solum modus significandi cœpit. Et quando Magister dicit quod præscientia dicit æternum, non loquitur de ratione nominandi, sed de eo quod significatur per nomen.

DUB. III.

Scientiam, vel præscientiam Dei non esse causam, etc., si tamen scientiam ad notitiam tantum referamus; si vero nomine scientiæ includitur beneplacitum, atque dispositio, tunc recte potest dici.

Videtur male dicere; quia aut scientia hoc modo, et illo dicto, dicit eumdem modum sciendi, aut alium : si eumdem, ergo si uno modo est causa, et alio; si alium modum, ergo in Deo est multiplex modus sciendi : non ergo uniformis per omnia.

Item, scientia simplicis notitiæ est Deus : et Deus est causa omnium : ergo scientia illa est causa omnium.

Resp. Dicendum quod in nobis notitia simplex, et notitia beneplaciti, dicunt diversas cognitiones, et diversos modos cognoscendi, et per consequens connotant diversa : in Deo autem una tantum cognitio est : sed illa una facit Deus, quod nos multis : et ideo illa una dupliciter potest significari, scilicet per modum approbationis, et per modum notitiæ simplicis. Et cum significatur per modum approbationis, connotat effectum et bonitatem; quando vero per modum simplicis notitiæ, solum eventum. Et quoniam esse causam alicujus connotat effectum, sive respectum; quamvis eadem sit scientia, sive sapientia, a parte principalis significati, tamen diversimode signatur : ideo dicitur quod hæc est causa illorum quæ præscit, et illa non. Et hoc dicitur, non quia res significata non sit causa; sed quia, ut sic significata est, non significatur per modum causæ, quoniam comparatur ad ea, quæ nullo modo sunt a Deo : et ita patet illud.

DUB. IV.

Deus, inquit, supra, etc., Judæorum.

Objicitur, quia cum dictum Prophetæ fuerit verum certitudinaliter, videtur quod Deus revelaverit Judæis suum casum, sive damnationem : quod est contra ipsum (a) *super Genesim ad litteram*, ubi dicit quod nulli debet revelari, ne cogatur desperare.

Resp. Dicendum quod casus potest prædici : sed non propter hoc revelatur, sive quia dicenti non creditur, sive quia dictum sub conditione intelligitur, sive intellectus intelligit de alio, non de seipso. Et quia verbum Isaiæ prophetæ comminatorie et generaliter erat dictum, et hominibus jam in parte incredulis non advertentibus, omnibus his modis potuit intelligi, ut esset prædictio, et non revelatio.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam præsentis distinctionis duo principaliter quæruntur : primo de præscientia divina quantum ad causalitatem; secundo, quantum ad necessitatem. Et primo quæruntur duo : primo, utrum præscientia divina sit causa rerum; secundo, utrum sit causata a rebus.

QUÆSTIO I.

An præscientia divina sit causa rerum [1].

Ad oq pos.

Quod præscientia divina sit causa rerum, ostenditur sic : Augustinus, *de Trinitate* [2] : « Ideo res futuræ sunt, quia Deus eas novit. »

2. Item ratione sic : Omne illud quod antecedit aliud, et ipso posito ponitur aliud, ipsum est causa illius; hoc patet per diffinitionem causæ : sed divina præscientia præcedit omne futurum, et iterum ponit futurum respectu cujus est : ergo præscientia est causa.

3. Item, omnis res aut est a Deo, aut a natura, aut a libero arbitrio; et accipio causas istas large, prout comprehendunt casum et fortunam : sed nulla res a natura esse potest, nec a libero arbitrio, nisi operante Deo : ergo

[1] *Cf.* Alex. Alens., p. I, q. XXIV, memb. 2; S. Thom., p. I, q. XIV, art. 8; et I *Sent.*, dist. XXXVIII, q. I, art. 1; et *de Verit.*, q. II, art. 14; Ægid. Rom., I *Sent.*, dist. XXXVIII, q. I; Richard., I *Sent.*, dist. XXXVIII, q. I; Thom. Arg., I *Sent.*, dist. XXXVIII, q. I, art. 1; Franc. de Mayr., I *Sent.*, dist. XXXVIII et XXXIX, q. I; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XXXVIII, q. I; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist. XXXVIII, q. I. — [2] Aug., *de Trin.*, lib. XV, c. XIII, n. 22.

(a) *Suppl.* Augustinum.

omnis res est a Deo, sive omne futurum: sed non est nisi a Deo agente secundum artem et cognitionem: ergo, etc.

4. Item, omne quod scitur, aliquo modo est in sciente, ut in sua causa: ergo quod præscitur a Deo, est in Deo ut in causa: sed omne quod est in Deo, est a Deo: ergo omne futurum præscitum necessario est a divina præcognitione, ut causa: ergo, etc.

5. Item, omne quod scitur, aut scitur per causam, aut per speciem, aut per effectum: ergo si Deus præscit, ergo aliquo trium horum (a): modorum non per effectum, quia effectus sequitur; non per speciem, sive similitudinem, quia illa est simul, vel est post rem, cujus est similitudo: ergo per causam: ergo divina præscientia est causa præsciti.

Contra: Deus nullius est causa, nisi per voluntatem: sed multa præscit ad quæ non est ejus voluntas: ergo, etc. Probatio mediæ. Præscit te mentiri: et tamen non est dicere quod velit te mentiri: ergo non est causa illius.

Item, si præscientia est causa, aut ratione scientiæ, aut ratione antecessionis: ratione antecessionis non, quia hoc quod est ante, non dicit nisi ordinem; ratione scientiæ non, quia multa cognoscit Deus, quæ nunquam faciet: ergo nullo modo est causa.

Item, si præscientia causa est præsciti, cum præsciat mala, Deus erit causa mali: hoc autem falsum.

Item, si est causa, cum communicet alicui præscientiam rei creandæ, per consequens communicat causalitatem respectu illius: sed hoc est impossibile: ergo, etc.

Item, Anselmus, *de Concordia præscientiæ et liberi arbitrii*, dicit[1] quod tantum est dicere: « Si Deus præscit, erit, » quantum hoc: « Si erit, de necessitate erit: » sed hic nulla notatur causalitas: ergo nec ibi.

[1] Anselm., *de Concord. præscient. et lib. arbit.*, c. II, p. 124.

(a) *Edit. Ven. deest* horum.

CONCLUSIO.

Præscientia et scientia divina aliquò modo respectu futurorum est causa, licet, in sua generalitate, non semper respectu præsciti dicat causam, ut respectu mali.

Resp. ad Arg. Dicendum quod præscientia dicit præcognitionem futuri. Est ergo loqui de præscientia, aut quantum ad rem significatam, aut prout significatur per illud nomen. Si quantum ad rationem nominis, sic non significat in ratione causæ. Si quantum ad rem importatam, sic dicit causam; sed tamen non semper respectu præsciti, sive futuri. Futurum enim in triplici differentia est: quoddam enim est cujus Deus est tota causa, ut sunt illa quæ creantur; quoddam, cujus creatura, aut ejus voluntas, est tota causa, ut sunt defectus et peccata; quoddam, cujus Deus et creatura simul, sunt causa, ut sunt opera naturalia, et opera moralia, quia Deus cooperatur creaturæ. Secundum hoc intelligendum quod respectu primi futuri, divina præscientia est tota causa; respectu vero secundi futuri, nec est causa tota, nec causa, quia non habet causam efficientem, sed deficientem: est tamen causa sui oppositi: respectu vero tertii est causa, sed non tota. Concedendum ergo est quod divina scientia, vel præscientia, aliquo modo respectu futurorum est causa. Tamen si accipiatur in sua generalitate, dicendum quod divina præscientia semper importat causalitatem aliquam, sed non semper respectu præsciti, utputa cum præscitum est malum. Et in hac ratione procedunt argumenta ostendentia quod non sit causa.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur, quod est causa præsciti, per verbum Augustini; dicendum quod Augustinus loquitur de scientia rerum, sive bonorum, quæ a Deo procedunt.

2. Ad illud quod objicitur quod causa quæ præcedit, etiam ponit aliud; dicendum quod ponere aliud est dupliciter, scilicet secundum

productionem, vel secundum consecutionem : et quod ponit secundum productionem, est causa vere in essendo : quod vero ponit secundum consecutionem, non est causa in essendo, sed solum in consequendo.

3. Ad illud quod objicitur, quod illud quod est a libero arbitrio, est a Deo; dicendum quod verum est de eo quod est a libero arbitrio efficiente : sed vitia et peccata sunt ab ipso deficiente.

4 et 5. Ad illud quod objicitur quod de necessitate omne futurum scitur a Deo per causam; dicendum quod, sicut supra [1] tactum fuit de cognitione mali, in omni cognitione est assimilatio : nihil autem assimilatur Deo, nisi quod est ab illo : et ideo est in omni cognitione Dei causalitas. Et si quidem est respectu ejus quod dicit entitatem simpliciter, respectu illius est causa et idea; si autem respectu privationis, est præcognitio, et tunc ratio causalitatis et ideæ est respectu oppositi. Dicendum ergo quod ad hoc quod aliquid cognoscatur, necesse est quod ipsum vel ejus oppositum habeat esse in re, vel in causa : non solum autem oppositum mali, sed etiam ipsa voluntas, quæ est mali principium, est in Deo, ut in causa : tamen malum non est in Deo ut in causa, nec per se, nec per accidens, quia mutatur ratio causandi, sicut postea dicetur. Exemplum hujus manifestum est : si artifex operetur secundum materiam nodosam, quæ non esset idonea ad receptionem speciei, præsciret, quod defectus futurus est in imagine, sed non ab ipso. Similiter intelligendum in Deo, et libero arbitrio, quod facit vitium in opere, dum non conformat se et obedit Deo operanti : et ideo sufficit quod oppositum mali, sive illud, a quo est malum, sit in Deo tanquam in causa, ad hoc quod præsciatur.

QUÆSTIO II.

An præscientia divina sit causata a rebus [2].

Ad opp. Utrum præscientia divina sit causata a rebus; et quod sic, ostenditur hoc modo : Origenes, *super Epistolam ad Romanos*, dicit : « Quia aliquid est futurum, ideo scitur a Deo antequam fiat. » *Quia;* ergo aut dicit causam essendi, aut consequendi : si consequendi, sequitur : « Hoc est futurum, ergo præscitum, » ita e converso : ergo sicut dicit : « Quia futurum est, ideo præscitur; » ita deberet dicere e converso : « Quia scitur, ideo futurum est : » et hoc negat in littera : « Non propterea aliquid erit, quia scit Deus. » Ergo dicit causam essendi.

2. Item ratione videtur, quia intellecto quod Deus nihil præsciat, potest intelligi aliquid futurum : sed non e converso : ergo hæc est ratio et causa illius.

3. Item hoc argumentum est bonum : « Iste mentitur : ergo Deus præscivit eum mentiri : » ergo est ibi aliqua habitudo localis : et nulla potest inveniri nisi causæ ad effectum : sed Deus non est causa mendacii : restat ergo quod futurum est causa præscientiæ.

4. Item, quæcumque duo sic se habent, quod invicem se consequuntur, aut ambo causantur a tertio, aut unum est causa alterius : sed sic habent ista duo se, scilicet istum mentiri, et Deum præscire; et non est dicere, quod ambo causentur a tertio : ergo unum est causa alterius.

Contra : per Augustinum [3] : « Non enim quæ causata sunt, ideo Deus novit, quia facta sunt. »

Item ratione videtur quod non sit causata a rebus; quia omnis causa nobilior est suo effectu : si ergo divina præscientia causatur a re aliqua; cum divina præscientia sit increata, et res creata, ergo creatum nobilius increato.

Item, præscientia est æterna : ergo cum res sit temporalis, si causatur a rebus, temporale est causa æterni : et cum causa sit

[1] Dist. XXXVI, art. 3, q. I. — [2] *Cf.* Alexand. Alensis, p. I, q. XIV, membr. 3; Ægid. Rom., I *Sent.*, dist. XXXVIII, p. II, q. II; Richard., I *Sent.*, dist. XXXVIII, q. II; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XXXVIII, q. II; Petr. de Tarant., I *Sent.*, dist. XXXVIII, q. II. — [3] Aug., *de Trin.*, lib. XV, c. XIII, n. 22.

prior effectu, ergo temporale prius æterno.

Item, si res sunt causæ præscientiæ, aut ratione connotati, aut ratione principalis significati : sed cum illud sit divina essentia, ergo sunt res causa Dei; si ratione connotati, cum connotata sint res ipsæ, tunc sunt causa sui.

CONCLUSIO.

Præscientia divina aliquorum est causa essendi, licet non omnino; præscita vero ipsa ipsius præscientiæ sunt causa illativa, et secundum modum dicendi.

Positio aliorum. Resp. ad Arg. Aliqui voluerunt dicere, quod causa dicitur dupliciter, proprie, et communiter : proprie, quod dat alteri esse, et sic nullo modo res sunt causæ præscientiæ divinæ. Alio modo dicitur causa communiter illud, sine quo res non est; et sic dicitur causa sine qua non; et hoc modo, quia præscientia Dei non est quin res sint futuræ, ideo Improb. hoc modo dicuntur causa. Sed quoniam hoc nomen, *causa,* semper importat honorabilitatem respectu cujus dicitur causa, et quamdam superpositionem, ideo non videtur illud adhuc omnino sanum dicere, quod sit causa sine qua non. Et præterea illud non solvit auctoritatem Origenis, quia ipse negat conversam. Positio prop. Est propterea aliter dicendum, quod est causam accipere secundum triplicem modum, scilicet secundum rationem essendi, et secundum rationem inferendi, et secundum rationem dicendi. Dico ergo, quod secundum rationem essendi, præscientia potest esse causa aliquorum præscitorum, licet non omnino; sed nullo modo e converso. Secundum rationem inferendi, sunt mutuo causæ, quia mutuo antecedunt et consequuntur, et antecedens est causa consequentis. Secundum rationem dicendi, futurum est causa præscientiæ, et non e converso. Nam præscientia dicitur scientia ante rem. Constat ergo quod importat ordinem ad posterius, et quod si scitum esset semper præsens, esset scientia, sed non præscientia. Nam ad hoc, quod præscientia dicatur, venit ex futuritione rei. Et sic intelligit Origenes, et patet primum.

2. Ad illud quod objicitur secundo de habitudine locali, dicendum quod est locus a convertibili.

3. Ad illud quod ultimo objicitur, dicendum, quod instantiam habet in proposito; et quia in hoc solo est instantia, ideo ferenda est. Ratio autem hujus est, quia Dei præscientia est respectu veri, et respectu omnis veri : ideo ponit et ponitur. Et quia potest esse respectu veri quod non est ab ipso, nisi secundum id quod subest, nec e converso; ideo nec causa est, nec causatur. Quia ergo præscientia est respectu veri, quia divina; respectu omnis veri, quia nihil latet Deum; ideo ponit, et ponitur. Rursus, quia scientia est quæ dicit simplicem notitiam, ideo non causat; quia divina, ideo non causatur : ideo ponit, et ponitur, et non causat, nec causatur.

ARTICULUS II.

Consequenter est quæstio de secundo articulo, scilicet de divina præscientia quantum ad rationem necessitatis; et circa hoc quæruntur duo : primo quæritur utrum divina præscientia ponat necessitatem circa præscitum; secundo, utrum divina præscientia habeat in se necessitatem.

QUÆSTIO I.

An præscientia Dei rebus præscitis necessitatem imponat [1].

Ad opp. 1. Quod divina præscientia ponat necessitatem ostenditur sic : Anselmus, in libro *de Concordia præscientiæ et liberi arbitrii* [2] : « Quæ præscivit Deus, necesse est futura esse. »

[1] *Cf.* Alex. Aleus., p. I, q. XXIV, memb. 5; S. Thom., p. I, q. XIV, art. 15; et *de Verit.*, q. II, art. 3; Scotus, I *Sent.*, dist. XXXVIII, q. un.; Richard., I *Sent.*, dist. XXXVIII, q. IV; Marsil. Inguen., I *Sent.*, q. XL, art. 1; Francisc. de Mayr., I *Sent*, dist. XXXVIII, q. I; Steph. Brulef., I *Sent.*. dist. XXXVIII et XXXIX, q. III; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist. XXXVIII, q. III. — [2] Anselm., *de Concord. præscient. et lib. arbit.*, c. I p. 123.

2. Item ratione sic : Ex majori de necessario, et minori de inesse semper, concluditur de necessario, sicut dicit Philosophus in primo libro *Priorum* [1]. Fiat ergo talis syllogismus : « Omne præscitum necesse est esse futurum : hoc per Anselmum patet, sed hoc est præscitum, quolibet demonstrato : ergo necesse est esse futurum. »

3. Item, omne quod Deus præscit, est verum : sed, ut dicit Philosophus in libro primo *de Interpretatione* [2], omne quod est, quando est, necesse est esse : ergo si præscitum est modo verum, necesse est nunc esse verum : et futurum est præscitum : ergo modo necessarium est esse futurum : ergo de necessitate eveniet.

4. Item hoc ipsum ostenditur per impossibile : Deus præscit aliquid in partem affirmativam : quæro ergo utrum illud non possit non esse : si non, ergo est necessarium ; si sic, ergo potest aliter evenire, quam Deus præscit : ergo divina præscientia est fallibilis et incerta. Et hoc est argumentum Augustini, et etiam Boetii, *de Consolatione* [3] : « Si aliorsum quam prævisæ sunt detorqueri valent res prævisæ, jam non erit firma futuri præscientia. »

5. Item, Deus præscit aliquid esse futurum : aut ergo possibile est non esse futurum, aut impossibile : si impossibile non esse, ergo necesse est esse ; si autem possibile, sed omne possibile ponibile ; et falso possibili posito in esse, quod sequitur non est impossibile : ponatur ergo hoc non esse, et Deus præscivit hoc esse ; ergo Deus præscivit falsum : sed hoc est impossibile : ergo impossibile est aliquod præcedentium.

Fundam. Contra : quod non inferat necessitatem, ostenditur auctoritate Augustini sumpta a simili, *de Libero Arbitrio* [4] : « Sicut mea memoria non cogit facta esse, quæ præterierunt ; sic Dei præscientia non cogit facienda esse, quæ futura sunt. »

Item ratione ostenditur id idem. Intelligamus Deum nihil præscire ; ergo ex hoc nihil accrescit libero arbitrio : ergo positio præscientiæ nihil ei aufert : ergo cum liberum arbitrium de se sit causa rerum ad utrumlibet contingentium, divina præscientia hoc non tollit.

Item, sicut supra [5] probatum est, divina præscientia in pluribus, aut non est causa, aut non est tota causa : sed quod dat alicui necessitatem, habet rationem causæ, quia a quo est esse, et esse necessarium : cum ergo divina præscientia multorum futurorum non sit causa, ut malorum, nullam rebus imponit necessitatem.

Item divina præscientia præscit res sicut sunt eventuræ, cum nihil præsciat nisi verum : ergo cum præscit aliquem peccaturum, cum peccatum non sit nisi per voluntatem, præscit istum per voluntatem hoc facere, et præscit aliud posse facere : ergo si omne quod præscit, est verum, verum est quod iste per voluntatem hoc faciet, et poterit aliud facere : et si hoc est contingens, ergo, si cum divina præscientia est contingentia circa res, non ergo necessitas.

Item, hoc ipsum ostenditur rationibus ducentibus ad impossibile [6]. Si imponit præscientia rebus necessitatem, perit ergo casus et fortuna. Secundum impossibile est, quod perit liberum arbitrium et consilium ; tertium, quod perit meritum et demeritum ; quartum, quod perit laus et vituperium.

CONCLUSIO.

Cum præscientia divina sic res præcognoscat eo modo, quo futura sunt, rebus nullo pacto imponit necessitatem.

Ad op pos. Resp. ad Argum. Dicendum quod tres circa hoc fuerunt positiones [7]. Quidam enim

[1] Arist., *Prior.* lib. I, cap. *de mixtionibus* in prima figura, sed videtur adversari Scoto in *Quolib.*, q. v, art. 1, et q. xiv, art. 1, et in II, dist. iii, q. iv, et in IV, dist. v, q. i, et in III, dist. xxiii, q. un., et in IV, dist. xii, q. i. — [2] Arist., *de Interpretat.*, seu περὶ ἑρμηνείας, lib. I, cap. vi. — [3] Boet., *de Consolat.*, lib. V, pros. 3. — [4] Aug., *de Lib. Arbit.*, lib. III, c. iv, n. 11. — [5] Art. præced., q. i et ii. — [6] Arist., *de Interpretat.*, lib. I, c. vi. — [7] Hæc infert August., *de Civit. Dei*, lib. V, c. ix.

dixerunt, quod præscientia necessario cum sit infallibilis, imponit necessitatem, et ideo abstulerunt liberum arbitrium et peccatum: ista positio fuit hæretica et iniqua, quia destruit bonos mores. Alia positio fuit, quod divina præscientia si esset, necessitatem imponeret, et sic omnis virtus et laus periret; et quia dilexerunt rem publicam, ideo abstulerunt a Deo præscientiam, et a propositionibus de futuro abstulerunt veritatem : et hæc hæretica fuit et impia, quia derogavit nobilitati divinæ. Tertia positio est catholica, quæ Deum honorat, et bonos mores conservat; et ideo justa, pia, et vera; quia divina præscientia est, et tamen non imponit rebus necessitatem. Omnia enim sic præcognoscit esse eventura, sicut eventura sunt; et ideo cum multa sint eventura contingenter, ut illa quæ sunt a libero arbitrio, et a casu et fortuna, sicut præscit hæc esse futura ab istis, sic præscit modum contingentiæ secundum quem sunt ab istis.

1. Ad intelligentiam autem objectorum, notandum quod duplex est necessitas, scilicet absoluta, et respectiva : necessitas absoluta, quæ opponitur contingentiæ, dicitur necessitas consequentis; necessitas respectiva dicitur necessitas consequentiæ, et hæc non opponitur contingenti. Nam aliquod contingens necessario sequitur; ut si ambulat quis, necessario sequitur quod movetur. Dicendum ergo, quod in præscito non est necessitas absoluta, sed solum consequentiæ, quia necessario sequitur : « Deus præscit hoc, ergo hoc erit : » et hoc modo intelligitur auctoritas Anselmi, et consimiles auctoritates, quæ proponuntur cum modo necessitatis, et sic patet primum.

2. Ad illud quod secundo objicitur de syllogismo ex majori de necessario, et minori de inesse, dicendum quod, sicut patet, et Philosophus exponit, hoc intelligitur de ea propositione, quæ est de inesse simpliciter, quod æquivalet necessario : sed minor hujus syllogismi, scilicet : « Hoc est præscitum, » non est de inesse simpliciter; sicut enim infra patebit, non est necessaria.

3. Ad illud quod objicitur de præscito, quod verum est, et si verum est, necessario est; dicendum quod istam rationem facit Philosophus ad ostendendum, quod in futuris non est veritas : et est sophistica. Nam quando dicitur : « Omne quod est, quando est, necessario est; » intelligitur de eo, quod ponit aliquid in actu circa suppositum, quod, ex quo positum est, impossibile est non esse positum : sed verum de futuro nihil ponit circa subjectum, quia non est verum pro præsenti, sed solum pro futuro : et ideo nulla est necessitas, neque simpliciter, neque ut nunc, quia nihil ponit ut nunc.

4. Ad illud quod objicitur per impossibile, quod si posset aliter esse, posset falli, etc.; dicendum quod, sicut veritas venit ex concordia intellectus ad rem cognitam, hæc autem concordia non est aliud, quam adæquatio rei et intellectus, sic falsitas venit ex discordia intellectus ad cognitum, similiter potentia fallendi ex potentia discordandi : dico ergo quoniam necessario præscitum sequitur ad præscientiam : ideo non possunt discordare : et ideo nunquam fallitur, nec potest falli.

5. Quod ergo objicitur quod aliter potest esse; dicendum quod aliter potest esse, quia Deus potest aliter præscisse : et cum ponitur quod aliter sit, ponitur quod aliter præscit. Quando ergo infertur : « Potest aliter esse, quam sit, et Deus præscivit sic : ergo aliter quam Deus præscit; » distinguenda est conclusio, quia potest intelligi divisim : sic vera est, et est sensus : Deus præscit hoc evenire, et possibile est illud non evenire. Si autem conjunctim, falsa est, et est sensus : Illud est possibile, quod Deus præscit uno modo, ut eveniat alio modo. Et est fallacia compositionis in illo processu, sicut hic : « Currens potest non moveri : ergo possibile est quod aliquis currat, et non moveatur; » non sequitur. Similiter cum quæritur, quod ponitur ponendum est; sed cum assumitur : « Deus

præscivit, » hoc est oppositum posito, et ideo est negandum.

QUÆSTIO II.

An necessario Deus præsciat quæ præscit [1].

Ad opp. Utrum divina præscientia habeat in se necessitatem, hoc est, utrum necesse sit Deum præscire quod præscit; et quod sic, ostenditur primo per auctoritatem Anselmi, lib. *de Concordia prædestinationis et liberi arbitrii* [2] *:* « Quod præscit Deus, impossibile est non præscire : » ergo ab æquipollenti, necesse est præscire.

2. Item ratione videtur, quia omne dictum de præterito verum, est necessarium; unde si cucurrit, necesse est cucurrisse : sed si præscit, præscivit : ergo cum hoc sit dictum de præterito, ergo necessarium.

3. Item, licet de potentia Dei sit indifferens ad exeundum, et non exeundum; tamen, ex quo exivit in actum, necesse est exisse : unde quamvis potuerit creare, et non creare, antequam crearet; tamen, ex quo creavit, necesse est creasse : ergo ex quo præscivit, necesse est præscisse.

4. Item, si homo voluit, et præscivit aliquid, necesse est hominem scivisse, et voluisse : ergo si circa scientiam Dei non est minor certitudo, imo major, quam circa scientiam hominis, multo fortius est necesse.

Si tu dicas, sicut aliqui dicunt, quod in hac : « Deus præscivit, » totum ex futuro est secundum rem, quamvis intelligatur sub ratione præteriti; unde nihil plus est dicere, « Deus præscit, » nisi « Deus est, et hoc erit; »

Fundam. Contra : Tunc esto quod Deus nullam haberet cognitionem, dum tamen res esset futura, hæc esset vera : « Deus præscit : » quod manifeste est falsum. Præterea, esto quod præscientiæ addatur actus transiens in præteritum, ut promissio, vel prædictio, vel prophetatio, ibi transit in præteritum aliquid, et vere fit idem sophisma, et idem dubium, et hoc non solvit.

5. Item, plus distat esse et non esse, quam necessarium et contingens : sed aliquid quod simpliciter non est, habet esse in Dei præscientia : ergo multo fortius aliquid quod in se contingens est, potest esse necessarium in præscientia Dei : ergo, etc.

6. Item, omne immutabile est necessarium: sed cum dicitur : « Deus præscit, » est immutabile : ergo est necessarium. Prima est manifesta; secunda patet, quia cum dicitur : « Deus præscit; » si mutatur, ut fiat non præsciens, aut hoc erit secundum mutationem rei, aut Dei : rei non, quia res adhuc nihil est : ergo non mutatur, nec mutari potest. Si secundum mutationem Dei, ergo Deus mutatur.

7. Item, omne æternum est necessarium, quia unum solum est æternum, et illud est, in quo non cadit contingentia, sed summa necessitas : sed præscire Dei est æternum : ergo necessarium est Deum præscire.

Contra : regula est, si antecedens bonæ consequentiæ est necessarium, et consequens; et si consequens non est necessarium, nec antecedens : sed sequitur : « Si Deus præscit hoc esse futurum, hoc erit, quocumque contingenti demonstrato, quia oppositum non potest stare : ergo cum consequens non sit necessarium, nec antecedens.

Item, regula est quod necessarium compatitur se cum omni possibili; omne enim repugnans necessario est impossibile : demonstrato tamen aliquo qui præscitus est damnari, possibile est istum salvari : ergo ista duo possunt simul stare, quod iste sit præscitus damnari, et salvetur : et hoc est impossibile, etc.

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. I, q. XXIV, memb. 4; S. Thomas, p. I, q. XIV, art. 9; et I *Sent.*, dist. XXXVIII, q. I, art. 4; et *de Verit.*, q. II, art. 8; Scot., I *Sent.*, dist. XXXIX, q. III; Ægid. Rom., I *Sent.*, dist. XXXVIII, p. II, q. III; Richardus, I *Sent.*, dist. XXXVIII, q. V et VI; Thom. Arg., I *Sent.*, dist. XXXIII, q. I, art. 2; Marsil. Inguen., I *Sent.*, q. XL, art. 2; Franciscus de Mayr., I *Sent.*, dist. XXXVIII et XXXIX, q. IV; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XXXVIII, q. IV; Petr. de Tarant., I *Sent.*, dist. XXXVIII, q. IV; Gabr. Biel, I *Sent.*, dist. XXXVIII, q. unica. — [2] Anselm., *de Concord. præscient. et lib. arbit.*, c. IV.

Item, regula est quod oppositum contingentis est contingens, et oppositum necessarii est impossibile. Et regula iterum est, quod si ad antecedens sequitur consequens, ad oppositum consequens, ad oppositum consequentis sequitur oppositum antecedentis. Ex his arguo sic : Sit A contingens præscitum a Deo : si Deus præscit A, erit ergo per regulam ; si A non erit, Deus non præscit : sed A non esse, fuit contingens; Deum non præscisse, fuit impossibile : ergo ad contingens sequitur impossibile; hoc est contra artem : necesse est ergo hoc esse contingens, Deum scilicet præscire hoc.

Item, omnis divina actio quæ respicit objectum quod potest non esse, potest desinere : unde cum Deus conservet rem creatam, potest desinere conservare : ergo cum præscire sit respectu contingentis, erit contingens.

CONCLUSIO.

Licet præscire in Deo sit actus æternus et necessarius, cum tamen versetur circa futurum contingens, ex parte futuritionis dicitur contingens [1].

Resp. ad Arg. Dicendum quod, sicut probatum est, illud constat, et non est dubium quod Deum præscire contingens aliquod cum antecedit ad contingens, et connotat aliquid quod habet veritatem contingentem, quod ipsum judicandum est contingens : sed aliqui voluerunt ipsum judicare contingens, quia totum quod dicit, dicit de futuro. Sed illud improbatum est, quia falsum est, et non intelligibile. Omnis enim intellectus qui intelligit hoc, quamvis non intelligat tempus circa Deum, intelligit quod actus divinæ præcognitionis ab æterno fuit in Deo, et ille differt a re futura : et propterea, sicut dictum est, hoc non solvit. Alii voluerunt judicare contingens, quia cum sit dictum de præterito, pendet tamen ex futuro. Et hoc dicunt in credito, et prophetico, et dicto a Christo, et consimilibus, quæ inferunt de necessitate propositionem de futuro. Et illud est improbabile, ut videtur : quoniam si actus divinæ præcognitionis pendet ex futuro, tunc cum in futuro, quantum est ex parte rei contingentis, nulla sit certitudo, nec in divina præcognitione esset. Præterea, quomodo dependet, cum ab eo non causetur aliquo modo? Et iterum, quomodo dependet illud quod necessarium est fuisse, ut actus cognoscendi, et credendi, et prædicendi, ab eo quod futurum est? Non videtur nec probabile, nec intelligibile. Et ideo alio modo dicendum, quod quoddam est dictum de præterito, et pro præterito, sicut si dicatur, Petrum legisse; quoddam de præterito, sed pro futuro, ut : « Antichristus fuit nasciturus; » quoddam pro præterito, tamen dependet ex futuro, ut hoc dictum, Petrum dixisse verum, navale bellum fore : ad hoc enim quod dictum habeat veritatem, exigitur belli eventus, et ab illo dependet veritas nostræ assertionis quæ causatur a re. Quoddam est dictum de præterito quod non dependet, sed connotat veritatem circa illud futurum, sicut si dicatur : « Deus præscivit hoc futurum. » Quia enim Dei scientia est solum respectu veri, ideo connotat veritatem circa illud dictum futurum; sed quoniam divina cognitio non habet certitudinem a re, quia ab ipsa nec causatur, nec oritur, ideo ab illa non dependet : et propterea falli non potest, quamvis connotet futurum. Unde in præscientia hæc duo dicuntur, scilicet actus divinæ cognitionis, et hunc necessarium est esse sive fuisse ; et ordinatio futuri ad illum actum, et hæc ordinatio futuri ad illum actum non est necessaria ; et judicanda est contingentia in totali dicto, non ratione totalitatis, sive principalis significati, sed connotati. Et si ponatur, Deum non præscire aliquid quod præscit, potest et debet intelligi, non per remotionem principalis significati, sed ipsius connotati, sive illius ordinisi ipsius temporalis ad æternum, qui quidem est contingens ratione alterius, scilicet temporalis. Contingentia ergo est in totali dicto, quia connotat aliquid esse verum de futuro, quod quidem est contingens : et hoc patet sic.

[1] S. Thom., q. IV, art. 13.

Cum enim dicitur : « Deus præscit te salvandum ; » hic duplex includitur actus [1], et compositio, videlicet hic : « Tu salvaberis, » et hic : « Deus habet cognitionem de salute tua, et habuit cognitionem ab æterno. » Habere quidem cognitionem est actus æternus et necessarius, quia non dependet a re; sed salvari est actus futurus et contingens. Quoniam ergo actus divinæ cognitionis non dependet a cognito; ideo potest esse certitudo in ipso, re contingente existente. Sed quando significatur per modum præscientiæ, connotat futurum contingens, et omne dictum quod claudit in se contingens, judicandum contingens est : ideo totale contingens judicatur. Et ista solutio est vera, et generalis. Nam actus credulitatis, actus prophetationis, et divinæ assertionis, per hoc quod currunt secundum illustrationem divinæ præscientiæ, ideo connotant et non dependent : ideo certi et infallibiles sunt de rebus in se non certis.

1. Ad illud ergo quod objicitur de Anselmo, quod necesse est præscire quod præscit, dicendum quod hoc intelligit quantum ad actum præcognitionis, quem necesse est fuisse; sed non quantum ad connotationem futuritionis.

2 et 3. Ad illud quod objicitur, quod dictum est de præterito; dicendum quod, quantum est de ratione præteritionis, necessarium est : sed quoniam connotatur futurum, ideo est contingens. Et ex hoc patet sequens, quia quantum ad illud futurum non est adhuc potentia in actu, imo adhuc potest non exire : ideo, etc.

4 et 5. Ad illud quod objicitur, quod est cognitio sine existentia rei, ergo necessitatis sine rei necessitate; dicendum quod verum est, quod in actu cognitionis est necessitas, sed non in toto. Nec est simile, quia præcognitio non connotat actualem rei existentiam, sed connotat rei futuritionem : et ad hoc quod dictum sit necessarium, necesse est quod sit necessitas in connotato.

6. Ad illud quod objicitur, quod omne immutabile est necessarium, dicendum quod ad esse mutabilis duo concurrunt, quod se habeat uno modo prius, alio modo posterius. Et per oppositum immutabile potest dici dupliciter : aut quia nihil actu est, aut quia actu est, et non potest aliter se habere : et hoc convertitur cum necessario ; sed illud immutabile, quod non est aliquid actu, non convertitur : et sic est verum contingens de futuro antequam res sit. Et sic hoc dictum, Antichristum fore, est modo verum immutabile, quia si ponatur esse verum, ponitur quod semper fuerit, et similiter si falsum, et hoc quia nihil actu ponit : quoniam ergo Deum præscisse, connotat futurum contingens, ideo est dictum immutabile, nec ex hoc sequitur quod sit necessarium, ut visum est. Tamen aliqui [2] volunt aliter dicere, quod Deum præscire hoc futurum contingens, est immutabile a parte præscientis, sed a parte rei præscitæ est mutabile, et ideo ex parte illa contingens. Sed tamen illud difficile est dicere; quod enim præscitur semel, semper præscitum fuit; et Deus non potest præscire futurum contingens, ita quod nihil fiat circa futurum, et ita nulla mutatio. Et propter hoc modus alius dicendi est rationabilior.

7. Ad illud quod ultimo objicitur, quod nihil æternum est contingens, dicendum quod ens æternum est dupliciter : aut pure æternum, aut connotat temporale de futuro : et pure æternum est necessarium ; sed connotans temporale de futuro, ratione connotati potest judicari contingens, sicut et ratione illius potest desinere. Summa dictorum est ista, quod Deum præscire futurum contingens, est quoddam dictum, quod claudit in se actum divinæ cognitionis æternum, et ordinationem dicit ad futurum contingens. Et quamvis actus divinæ cognitionis ponat aliquid existens necessarium et æternum, illa tamen ordinatio ponit futurum quod contingens est. Et iterum, quamvis dicat ordinationem, non tamen dicit dependentiam, sed solum connotationem : et ideo non

[1] Adversatur iis Scot., dist. XXXIX, ad 4 et 5. —
[2] S. Thom., I, q. XIV, art. 13.

ponit incertitudinem. Hinc est quod Deum præscire futurum est contingens, ratione connotationis ad contingens; est immutabile, ratione ordinationis ad futurum, quod potest non esse, nulla facta mutatione; est certum, ratione independentiæ ab eodem : et hoc patebit infra planius in distinctione de Prædestinatione.

DISTINCTIO XXXIX

DE IMMUTABILITATE VEL PERFECTIONE DIVINÆ SCIENTIÆ VEL COGNITIONIS.

Utrum scientia Dei possit augeri vel minui, vel aliquo modo mutari : utrumque enim videtur posse probari.

Præterea quæri solet utrum scientia Dei possit augeri, vel minui : utrumque enim videtur posse probari. Quod enim divina scientia possit augeri vel mutari, hoc modo probatur : quia potest Deus scire quod nunquam scit : est enim aliquis qui non est lecturus hodie, et tamen potest esse ut legat hodie : potest enim hodie legere. Nihil autem potest fieri, quod non possit a Deo sciri. Potest ergo Deus scire hunc lecturum hodie : potest ergo aliquid scire quod non scit : ergo potest ejus scientia augeri vel mutari. Eademque videtur posse minui : est enim aliquis hodie lecturus, quem Deus scit lecturum : at potest esse, ut non legat : ergo potest Deus non scire hunc lecturum : potest ergo non scire aliquid quod scit : ergo potest minui ejus scientia, vel mutari.

Responsio cum determinatione.

Ad quod dicimus, quia Dei scientia omnino immutabilis est, nec augeri potest, vel minui. Nam, ut ait Augustinus, in quintodecimo libro *de Trinitate*[1], « Scientia Dei est ipsa sapientia, et sapientia est ipsa essentia sive substantia Dei : quia in illius naturæ simplicitate mirabili, non est aliud sapere, et aliud esse : sed quod est sapere, hoc est et esse. » Ideoque[2] novit omnia Verbum, quæ novit Pater : sed ei nosse de Patre est, sicut esse : nosse enim, et esse, illi unum est. Et ideo Patri sicut esse non est a Filio, ita nec nosse. Proinde, tanquam seipsum dicens, Pater genuit Verbum sibi coæquale per omnia. Non enim seipsum integre perfecteque dixisset, si aliquid minus, aut amplius esset in ejus Verbo, quam in seipso. Hoc est ergo omnino Verbum quod Pater, non tamen Pater : quia iste Filius, ille Pater... Sciunt ergo invicem Pater et Filius, sed ille gignendo, iste nascendo. Et omnia quæ sunt in eorum scientia, in eorum sapientia, in eorum essentia, unusquisque eorum simul videt, non particulatim aut sigillatim, velut alternante conspectu hinc illinc, et inde huc, et rursum inde, vel inde, in aliud atque aliud, ut aliqua videre non possit, nisi non videns alia : sed omnia simul videt, quorum nullum est quod non semper videat, et sciat. » Ejus itaque scientia inamissibilis et invariabilis est. Nostra vero[3] scientia et amissibilis, et variabilis, et receptibilis est, quia non hoc est nobis esse, quod sapere, vel scire. Propter hoc sicut nostra scientia illi scientiæ Dei dissimilis est, sic et nostrum verbum quod nascitur de scientia nostra, dissimile est illi Verbo quod natum est de Patris essentia (*a*). Ex hac auctoritate clare ostenditur scientiam Dei omnino invariabilem esse, sicut ipsa essentia Dei omnino invariabilis est; et quod Pater, et Filius, cum Spiritu sancto, simul omnia sciunt et vident. Sicut ergo non potest augeri vel minui divina essentia, ita nec divina scientia. Et tamen conceditur posse scire quod non scit, et posse non scire quod scit; quia posset aliquid

[1] Aug., *de Trin.*, lib. XV, c. XIII, n. 22. — [2] *Ibid.*, c. XIV, n. 23. — [3] *Ibid.*, c. XIII, n. 22.

(*a*) *Loco* de Patris scientia, *legitur apud August., edit. Benedict.*, de Patris essentia, *apud Magistrum vero atque etiam Bonavent. juxta cat. edit.* de Patre scientia.

esse subjectum ejus scientiæ, quod non est; et posset non esse subjectum aliquid, quod est, sine permutatione ipsius scientiæ.

Oppositio, an possit noviter vel ex tempore scire, vel præscire aliquid.

Hic opponitur a quibusdam ita : Si Deus potest aliquid scire vel præscire quod nunquam scivit vel præscivit, potest ergo ex tempore aliquid scire vel præscire. Ad quod dicimus : Potest quidem Deus scire vel præscire omne, quod potest facere; et potest facere, quod nunquam fiet. Potest ergo scire, vel præscire, quod nunquam fiet, nec est, nec fuit. Nec illud scit, vel scivit; neque præscit, vel præscivit : quia scientia ejus non est nisi de his, quæ sunt, vel fuerunt, vel erunt; et præscientia non est nisi de futuris. Et licet possit scire, vel præscire, quod nunquam est, vel erit, non tamen potest aliquid scire, vel præscire ex tempore. Potest utique scire vel præscire quod nunquam est, nec erit; nec illud scitum vel præscitum est ab æterno; nec tamen potest incipere scire vel præscire illud, sed ita potest modo scire vel præscire, sicut potest scisse vel præscisse ab æterno. Si enim dicas eum modo posse scire vel præscire quod ab æterno non scivit vel præscivit, id est, ita quod ab æterno non sciverit vel præsciverit, quasi utrumque simul esse possit; falsum est. Si vero dicas eum posse modo scire vel præscire quod ab æterno non scivit vel præscivit, id est, habere potentiam sciendi vel præsciendi ab æterno et modo aliquid, nec tamen illud præscitum est vel futurum; verum est. Non potest ergo noviter vel ex tempore scire vel præscire aliquid, sicut non potest noviter vel ex tempore velle aliquid, et tamen potest velle quod nunquam voluit.

Utrum Deus possit scire plura quam scit.

Item a quibusdam dicitur Deus posse plura scire quam sciat, quia potest omnia scire, quæ scit; et potest aliqua facere, quæ nunquam erunt; et illa potest scire : non enim aliqua incognita facere potest. Si vero omnia essent quæ modo sunt, et alia quædam faceret, quæ non sunt, nec erunt, et illa omnia sciret, pro certo plura sciret quam modo sciat. Nec tamen ejus scientia augeri potest, quia hoc totum fieri posset sine mutabilitate scientiæ. Constat ergo Dei scientiam omnino esse immutabilem, nec augeri posse vel minui, sed ei subjecta.

Quod videtur adversum illi sententiæ, qua supra dictum est, Deum semper et simul scire omnia.

Ei vero quod prædictum est, scilicet quod Deus omnia semper videt et simul, videtur obviare quod ait Hieronymus in expositione *Abacuc (a)* : « Absurdumest, inquit, ad hoc deducere Dei majestatem, ut sciat per momenta singula quot culices nascantur, quotve moriantur, quota pulicum et muscarum sit multitudo, quotve pisces natent in aquis, et similia. Non simus tam fatui adulatores Dei, ut dum providentiam ejus etiam ad ima retrudimus, in nos ipsos injuriosi simus, eamdem irrationabilium et rationabilium providentiam esse dicentes. » Hic videtur dicere Hieronymus quod Deus illorum minimorum scientiam sive providentiam non habeat. Quod si hoc est, tunc non omnia simul scit et semper. Ex tali itaque sensu illud dictum esse noverimus, ut Deum illa alternatim, vel particulatim, scire neget (*b*), nec per diversa temporum momenta sic illa cognovit, sicut per varia momenta illorum quædam deficiunt, quædam incipiunt; neque illis aliisque irrationabilibus ita providet, quemadmodum rationabilibus. *Numquid enim,* ut ait Apostolus [1], *cura est Deo de bobus?* Et sicut non est cura de bobus, ita nec de aliis irrationabilibus. Dicit tamen Scriptura [2], quia *ipsi est cura de omnibus.* Pro-

[1] I *Cor.*, IX, 9. — [2] *Sap.*, VI, 8.

(*a*) Vulg. *Habacuc,* et sic deinceps. — (*b*) *Edit. Ven.* negat.

videntiam et curam universaliter de cunctis quæ condidit, habet, ut habeat unumquodque quod sibi debetur et convenit; sed specialem providentiam atque curam habet de rationabilibus, quibus præcepta tradidit, eisque recte vivendi legem præscripsit, ac præmia promisit. Hanc providentiam et curam de irrationabilibus non habet. Ideo dicit Apostolus, quia non est cura Deo de bobus. Providet tamen omnibus, et curat, id est, gubernat omnia, qui omnibus *solem suum facit oriri*[1] *et pluviam dat*. Scit itaque Deus, quanta sit multitudo pulicum, culicum, et muscarum, et piscium, et quot nascantur, quotve moriantur; sed non scit hoc per momenta singula, imo simul et semel omnia. Neque ita scit, ut eamdem habeat providentiam irrationabilium et rationabilium, id est, ut eodem modo penitus provideat irrationabilibus et rationabilibus. Rationabilibus enim et præcepta dedit, et angelos ad custodiam delegavit.

Brevis summa prædictorum. Simul itaque et immutabiliter scit Deus omnia, quæ fuerunt, et sunt, et erunt, tam bona quam mala : præscit quoque omnia futura, tam bona quam mala.

EXPOSITIO TEXTUS

Præterea quæri solet, utrum scientia Dei possit augeri, vel minui.

Divisio. Supra egit Magister de scientiæ divinæ certitudine; hic agit de perfectione. Et quoniam vere perfectum est, cui non est possibilis additio [2], ideo Magister quærit utrum divina scientia possit augeri, vel minui : et habet hæc pars tres partes. In prima Magister quærit, et determinat, quod divina scientia non recipit augmentum nec diminutionem, nec alterationem; sed omnia simul, et uno aspectu cognoscit. In secunda opponit contra hoc, quod divina scientia non potest augeri, per hoc quod videtur aliquid posse scire ex tempore et determinat, et hoc facit; ibi: *Hic opponitur a quibusdam*. In tertia objicit auctoritatem (*a*) Hieronymi contra hoc, quod dictum erat, divinam scientiam esse respectu omnium, et hoc ibi : *Et vero quod prædictum est, scilicet quod Deus*, etc. Et quælibet harum trium partium potest subdividi, quia primo in eis opponit, secundo solvit. Et ponit duplicem responsionem; et in tertia, post responsionem, epilogationem subjungit ibi : *Simul itaque*.

[1] *Matth.*, v, 45. — [2] Arist., *Physic.* lib. III, cont. 63, et *de Cœlo*, lib. II, cont. 23. — [3] Supra, dist. XXXVI.

(*a*) *Edit. Ven.* auctoritate. — (*b*) *Edit. Ven.* sit.

DUB. I.

Sciunt ergo se invicem Pater et Filius : sed iste gignendo, ille nascendo.

Videtur male dicere; quia scire est essentiale in divinis : ergo si scit (*b*) nascendo, cum nasci dicat proprietatem personalem, proprietas personalis est ratio rei essentialis : quod non est sane neque vere dictum..

Resp. Dicendum : Aliqui voluerunt dicere, quod scire Dei relatum ad creaturas, ita quod una persona sciat seipsam, est dictum essentialiter; si secundum quod una persona sciat aliam, dicit respectum personæ ad personam , et est dictum notionaliter. Sed hoc non est convenienter dictum; quia, sicut in præcedentibus habitum est, *sapientia* et *sapere* essentialiter tantum dicitur. Et propterea dicendum, quod ablativus ille non tantum dicit causam sive rationem dicendi, sed rationem concomitantiæ. Gerundia enim, sicut dicit Priscianus, habent exponi per *si*, vel per *dum*, vel per *quia* ; et primo modo dicit convenientiam, secundo concomitantiam, et tertio causam.

DUB. II.

Et omnia quæ sunt in eorum scientia, in eorum sapientia, et in eorum essentia, unusquisque eorum simul videt.

Contra : Dictum est[3] quod creaturæ sunt in Dei notitia, sed non in Dei essentia : ergo est contradictio.

Resp. Dicendum est quod in divina scientia sunt scibilia; in divina vero essentia sunt attributa, sicut potentia, sapientia et bonitas. Et Augustinus vult dicere quod Pater et Filius simul vident omnia cognoscibilia creata et creanda, et omnia essentiæ attributa. Unde littera legenda est divisim : Omnia quæ sunt in eorum scientia, utputa creata, simul scit quilibet : similiter omnia quæ sunt in eorum essentia, utputa attributa, simul sciunt sive scit quilibet : et ideo non vult dicere quod creaturæ sint in divina essentia.

DUB. III.

Quia scientia Dei non est nisi de his quæ sunt, vel fuerunt, vel erunt.

Videtur hoc esse falsum; quia Deus scit omne quod potest facere : sed potest facere quod nunquam fuit, nec est, nec erit : ergo scientia Dei est de aliquo, quod nunquam fuit, vel est, vel erit. Et præterea est infinitorum, sicut vult Augustinus, libro undecimo *de Civitate Dei* [1], non tantum quæ fuerunt, vel erunt.

Resp. Dicendum quod Magister loquitur de scientia visionis, quæ est illorum tantum, quorum ab æterno fuit prævisio; sed ipse objicit de scientia intelligentiæ, quæ nullius connotat existentiam : quod patet : intelligit enim Deus omne quod potest : et ita non recte currit objectio.

DUB. IV.

Nec tamen potest incipere scire, vel præscire, etc.

Videtur male dicere, quia nihil scitur nisi verum : ergo antequam sit verum, non scitur : ergo si aliquid incipit esse verum, aliquid incipit a Deo sciri : ergo Deus potest incipere aliquid scire. Item, creatio est divina essentia, et tamen ratione connotati Deus potest aliquid incipere creare : ergo similiter et aliquid scire.

Resp. *Scire* dupliciter dicitur. Uno modo scire, hoc est, quod habere cognitionem de aliquo; et sic non connotat actualem existentiam cogniti; et sic non potest Deus aliquid incipere scire, id est, alicujus cognitionem incipere habere. Alio modo scire, hoc est, quod nosse aliquid esse verum; et hoc tunc primo scitur esse verum, quando incipit esse; et sic incipit Deus scire, sic et desinit præscire, non ratione principalis significati, quod est scientia, sed ratione connotati, quod quidem est veritas rei scitæ.

DUB. V.

Non potest ergo noviter ex tempore scire vel præscire aliquid, sicut nec potest noviter vel ex tempore velle aliquid, et tamen potest velle quod nunquam voluit.

Videtur hic dicere duo contradictorie opposita; quoniam illud est novum, quod prius non fuit, et modo est : ergo si posset velle (*a*) quod prius non voluit, videtur quod incipiat velle.

Resp. Dicendum quod, cum dico Deum velle, hic duo dico, et actum divinæ voluntatis, et ulterius ordinationem ipsius effectus ad illum actum. Et primum quidem est necessarium, et semper, nec potest incipere, vel desinere : voluntas enim divina est semper in actu suo, ita quod nec potest illo carere, nec alium habere : sed ordinatio alicujus effectus ad illum actum, est ordinatio rei futuræ quæ nondum est, et ideo potest esse et non esse, et ordinari et non ordinari. Quando ergo dicitur quod Deus potest velle quod nunquam voluit, et tamen non ex tempore, intellectus est quod effectus ille potuit ordinari ad divinum velle : et quoniam ordinatio effectus est ordinatio rei futuræ; et quod est futurum, semper fuit futurum; et quod semel fuit ordinatum, semper fuit ordinatum ad illam; quando ergo dicitur quod Deus potest velle aliquid, idem est dicere quod aliquid potuit esse futurum, sive habere ordinem ad divinam voluntatem, quod tamen non habet ordinem : sed si haberet, ab æterno habuisset; et ideo non incipit ex tempore : et ideo exemplum Magistri bonum est, si velle Dei importat ordinem ad

[1] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XI, c. x, n. 3, quoad sensum. — (*a*) *Edit. Ven. non habet* velle.

volitum in ratione futuri; sed secundum quod importat concomitantiam in ratione præsentis, potest Deus ex tempore velle hoc esse, sive hoc approbare hodie, non quia (*a*) incipiat actus, sed quia incipiat connotatum.

DUB. VI.

Sed specialem providentiam atque curam habet de rationabilibus.

Objicitur quod videtur esse contra illud quod dicitur [1] : *Æqualiter est illi cura de omnibus.*

Resp. Dicendum quod *æqualitas* non privat ibi ordinem divinæ distributionis; sed privat acceptionem personæ. Et *omnibus* distribuit ibi tantum pro hominibus, tam pro magnis et parvis, pauperibus et divitibus; et sic est ei æqualiter cura de omnibus, quia ita vult salutem pauperum, ut divitum.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam præsentis distinctionis quæritur de perfectione divinæ cognitionis, et circa hoc duo principaliter quæruntur : primo quæritur de perfectione divinæ cognitionis quantum ad numerum cognoscibilium; secundo quæritur de ipsa quantum ad modum cognoscendi. Quantum ad primum quæruntur tria : primo quæritur utrum Deus cognoscat alia a se; secundo quæritur utrum Deus cognoscat omnia alia a se; tertio, utrum Deus possit scire, vel præscire plura, quam sciat.

QUÆSTIO I.

An Deus cognoscat alia a se [2].

Fundam. Quod Deus cognoscat alia a se, ostenditur auctoritate, et ratione. Auctoritate sic per Psalmum. [3] *Qui plantavit aurem, non audiet; aut qui finxit oculum, non considerat?* Quasi dicat : « Hoc est impossibile, quod det aliis potentiam cognoscendi, et ipse non cognoscat.

Item : [4] *Domino Deo, antequam crearentur, omnia sunt agnita, et post perfectum respicit omnia* : ergo, si non creat se, sed aliud, non tantum se cognoscit, sed etiam aliud.

Item probatur ratione ostensiva sic : Omne producens res secundum ordinem et libertatem, producit eas præcognoscens : si enim producit ordinate, necesse est quod producat secundum sapientiam; rursum si secundum libertatem, necesse est quod secundum sapientiam propriam, non alienam : ergo in ipso est omnium cognitio.

Item, in entibus est status [5] : ergo, pari ratione, et in cognoscibilibus : sed primum ens, in quo est status, est principium a quo est omnis entitas, et sine quo nihil est, nec aliquid est nisi ab eo : ergo, eadem ratione, in primo cognoscente si status est, necesse est quod ab ipso sit omnis cognitio, et quod per ipsum omnia cognoscantur, et sine ipso nihil : si ergo propter quod unumquodque, et illud magis [6], patet, etc.

Item hoc ipsum ostenditur per impossibile; quia si non cognoscit aliud a se, aut ergo quia non potest, aut quia non vult : non quia non vult, quia in Deo voluntas non præcedit cognitionem : ergo quia non potest sed omne cognoscens, quod non potest cognoscere aliquid quod est cognoscibile, habet cognitionem deficientem, et arctatam : quod impossibile est esse in Deo : ergo, etc.

Item, nihil potest Deus nisi quod novit, alioquin aliquid posset ignorans, quod absurdum est : ergo si non novit aliquid aliud a se, nec potest supra aliud a se, nec in se potest, cum non sit supra se : ergo nihil in toto mundo potest : ergo Deus est impotentissimus, quod est absurdissimum dicere.

Ad opp. Sed contra 1. opponitur per rationem

[1] *Sap.*, VI, 8. — [2] *Cf.* Alex. Alensis, p. I, q. XXIII, memb. 3, art. 1; S. Thom., p. I, q. XIV, art. 5; et I *Sent.*, dist. XXXVIII, q. I, art. 3; et *de Verit.*, q. II, art. 9; Scotus, I *Sent.*, dist. XXXIX, q. I; Ægid. Rom., I *Sent.*, dist. XXXIX, q. I; Richardus, I *Sent.*, dist. XXXIX, q. II; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XXXIX, q. I. — [3] *Ps.* XCIII, 9 — [4] *Eccli.*, XXIII, 29. — [5] Arist., *de Cœlo*, lib. I, cont 57. — [6] Arist., *Poster.* lib. I, cont. 5.

(*a*) *Cæt. edit. habent* non incipiat, *sed perperam.*

Philosophi [1] : Intelligibile est perfectio intellectus : ergo si Deus intelligit aliud a se, intellectus ejus perficitur ab alio : et si hoc, sequitur triplex inconveniens : primum, quod ejus cognitio vilescit, cum perficiatur a re minus nobili quam sit Deus; secundum, quod ejus cognitio, vel ipse Deus, transmutatur : omne enim quod ab alio perficitur, habet potentiam passivam, quæ est principium transmutandi; tertium inconveniens est quod Deus non sit sua actio, cum actio sit a perficiente, et Deus perficiatur, etc.

2. Item, si Deus cognoscit aliud a se, cum non omne quod cognoscit Deus sit idem quod Deus, necesse est quod illud quod cognoscit sit extra Deum : ergo, si cognoscit aliud, cognoscit aliquid extra se. Et ex hoc similiter oritur triplex inconveniens, scilicet quod cognitio ejus sit indigens exteriori, sit etiam transmutabilis, et quod sit aliud quam ipse : quæ omnia sunt inconvenientia.

3. Item illud idem ostenditur per rationem cognoscendi; quoniam ratio cognoscendi est ipsa veritas : sed veritas idem est quod rei entitas, ut dicit Augustinus [2] : ergo nihil cognoscitur a Deo nisi ens : sed Deus nihil cognoscit nisi ab æterno : ergo nihil cognoscitur ab ipso, nisi ens quod est ab æterno : sed tale est unum solum, scilicet ipse Deus : ergo, etc.

4. Item, ratio cognoscendi est assimilatio [3]; ubi est enim cognitio, necesse est quod ibi sit assimilatio cognoscentis ad cognoscibile : ergo ubi summa cognitio, ibi summa assimilatio : et quia Dei cognitio est summa et perfectissima, ergo debet attendi secundum summam assimilationem : sed nihil summe assimilatur Deo, nisi ipse : ergo solum seipsum cognoscit.

5. Item videtur quod nulla necessitas sit ponere Deum cognoscere alia a se; quoniam sicut potentia se habet ad productionem, ita et intelligentia ad cognitionem : sed Dei potentia, etiamsi nihil producat, non est minus potens : ergo si intelligentia Dei nihil aliud a se cognoscit, nihilo minus est summe intelligens.

6. Item, bonitas creaturæ, comparata ad bonitatem Creatoris, est sicut punctus ad lineam : ergo similiter veritas ad veritatem. Sed si intelligatur punctus amoveri a linea, non est linea minor, nec imperfectior : ergo si Deus veritatem suam cognoscit sine veritate creaturæ, nihilominus sua cognitio perfecta est.

CONCLUSIO.

Pium et necessarium est dicere, Deum alia a se cognoscere per se ipsum.

Resp. ad Arg. Dicendum quod pium et necessarium est dicere quod Deus aliud a se cognoscat. Pium quidem, quia omnis rectus animus hoc dicit, quia non latet Deum quod cognoscit noster animus. Necessarium, quoniam non potest opus latere sapientissimum opificem. Et ideo oppositum, dicere est impium et impossibile. Et propterea ad intellectum objectorum notandum, quod cognoscere aliud est dupliciter : aut per aliud a se cognoscente, aut per se. Quando cognoscens cognoscit aliud et per aliud, tunc verum est quod perfectionem habet aliunde, et tunc ejus intellectus est in potentia, et recepit aliunde perfectionem, et ideo additionem et transmutationem : et hoc omnino impossibile est circa Deum. Est iterum aliud cognoscere per se; et tunc cognoscens est actus respectu cognoscibilis, et tunc non recipit perfectionem a cognoscibili, sed magis e converso : et hoc modo ponimus Deum aliud cognoscere a se per seipsum; et sic non procedit prima ratio, sed secundum primam viam; et ita intelligit Philosophus, si verum dixit.

Solutio Arg.

2. Ad illud quod objicitur secundo, quod si Deus cognoscit aliud a se, ergo aliquid extra se; dicendum quod cognoscere aliquid extra se est tripliciter : aut per aliquid conceptum ab extra, et sic dependet cognitio ab

[1] Arist., *Metaphys.* lib. XII, cont. 52. — [2] Aug., *Soliloq.* lib. II, c. v. — [3] Arist., *de Anima*, lib. I, cont. 79.

extrinseco, et sic non est possibile ponere in Deo; aut est cognoscere aliquid extra, quia aspectus cognoscentis deflectitur extra, sicut cognoscit Angelus; aut quia illud quod est aliud et diversum, habet ortum ab intra, et ita quod est extra cognoscitur per omnino intrinsecum, et hoc modo cognoscit Deus, scilicet per exemplar, quod est idem quod ipse a quo res cognoscuntur : et hoc modo nihil valet objectio.

3. Ad illud quod objicitur tertio, quod ab æterno fuit unum solum ens; dicendum quod duplex est rei esse, scilicet in se, et in sua causa, id est, in proprio genere, et in exemplari [1]. Et ad cognitionem rei sufficit existentia ejus in causa, sive in exemplari : et quia per exemplar repræsentatur sicut futura est in proprio genere, ideo per existentiam in exemplari omnino cognoscitur sicut futura est, nec aliter cognoscitur postquam facta est. Quod ergo objicitur quod ab æterno fuit unum solum ens, dicendum quod verum est in proprio genere, sive in esse actuali; multa tamen fuerunt in causa : et esse illud erat ratio cognoscendi secundum utrumque modum essendi.

4. Ad illud quod objicitur quarto de assimilatione, dicendum, sicut supra [2] dictum fuit in quæstione de idæis, quod ad cognitionem requiritur assimilatio, non per convenientiam in genere, vel specie, sed secundum rationem exprimendi : et quoniam divina veritas una et summa expressione exprimit se, et alia; ideo summa assimilatio est, non tantum respectu sui, sed etiam respectu aliorum : et ita patet illud.

5. Ad illud quod objicitur quod potentia dicitur perfecta etiamsi nihil faciat, ergo, etc.; dicendum quod non est simile de actu faciendi respectu potentiæ, et sciendi respectu intelligentiæ. Nam facere est actus ut actus, et ut egrediens, qui non facit perfectionem, sed consequitur, et ei attestatur : sed scire est actus ut habitus, qui significatur ut perfectio potentiæ. Quoniam ergo divina intelligentia est perfectissima; ideo non tantum cognoscit aliqua, sed omne quod potest cognosci : non autem facit omne quod potest fieri.

6. Ad illud quod objicitur ultimo quod veritas creaturæ nihil facit ad primam veritatem, etc.; dicendum quod verum est; et ideo æque nobilis et perfecta erat prima veritas ante creationem veritatum aliarum, sicut post : sed tamen ponere quod aliqua veritas sit, et non sit a veritate æterna, est ponere primam veritatem non esse summam : sic ponere aliquam veritatem esse, et non esse cognitam, tollit rationem perfectæ veritatis, ut est ratio cognoscendi : et ideo patet quod de perfectione summæ veritatis est cognitio creaturæ, sicut et potentia producendi.

QUÆSTIO II.

An Deus cognoscat omnia alia a se [3].

Fundam.

Dato quod Deus cognoscat alia a se, quæritur utrum cognoscat omnia alia a se. Et quod sic, videtur auctoritate Hieremiæ [4] : *Pravum est cor hominis*, etc., et post : *Ego Dominus scrutans corda et renes :* sed nihil incertius, nihil occultius nostris cogitationibus : ergo si has cognoscit, et omnia alia.

Item [5] : *Omnia sunt nuda et aperta oculis ejus, ad quem nobis sermo.* Et iterum [6] : *Vivus est sermo Dei et efficax*, usque ibi *Et non est aliqua creatura invisibilis in conspectu ejus.*

Item, per Joannem [7] : *Domine, tu omnia nosti.*

Item, Augustinus, III *de Trinitate* [8] : « Nihil fit visibile nec intelligibile, quod non

[1] Cajetanus p. I, q. XIV, art. 5, hunc modum dicendi deridet, dicens, ita asserentes esse rudiores. — [2] Dist. XXXV. — [3] *Cf.* Alex. Alensis, p. 1, q. XXIII, memb. 4, art. 4; Scot., I *Sent.*, dist. XXXIX, q. II; Ægid. Rom., I *Sent.*, dist. XXXIX, princ. 2, q. II; Richard., I *Sent.*, dist. XXXIX, q. II; Thom. Arg., I *Sent.*, dist. XXXIX, q. I, art. 4; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XXXIX, q. II; Petr. de Tarant., I *Sent.*, dist. XXXIX, q. II. — [4] *Jerem.*, XVII, 9, 10. — [5] *Hebr.*, IV, 13. — [6] *Hebr.*, IV, 12-13. — [7] *Joan.*, XXI, 17. — [8] Aug., *de Trinit.*, lib. III, c. IV, n. 9.

de aula interiori atque invisibili summi Imperatoris aut jubeatur, aut permittatur, secundum ineffabilem justitiam pœnarum et præmiorum, et gratiarum et meritorum. » Et si hoc, ergo omnia cognoscit.

Item ratione videtur; quia quanto substantia est spiritualior atque simplicior, tanto plurium est cognitiva : sed Deus est substantia simplicissima et spiritualissima : ergo est omnium cognitiva.

Item, Deus est creator et remunerator : sed in quantum creator, est artifex; in quantum remunerator, judex : sed perfectus artifex cognoscit omnia producta, perfectus judex omnia remuneranda : sed omnis creatura spectat ad artificium, et omne bonum et malum ad judicium : ergo Deus omnem creaturam cognoscit, et omnem bonitatem et malitiam.

Item impossibile est aliquid esse in quo non sit Deus per præsentiam essentiæ, ut supra [1] probatum est : sed cuicumque præsens est per essentiam, et (*a*) cognitionem : ergo impossibile est aliquid Deo esse incognitum.

Item, si esset in una re ita quod non in alia, esset ejus essentia limitata : ergo si ita cognosceret quod aliqua essent (*b*) incognita, esset ejus cognitio limitata et arctata, et ita imperfecta.

Ad opp. Sed contra : 1. Omne nobilius Deo est attribuendum : sed quædam melius est nescire quam scire, sicut dicit Augustinus in *Enchiridio* [2]: ergo necesse est ponere quod Deus illa non sciat.

2. Item, intellectus noster propter sui immaterialitatem non intelligit [3] singularia; unde, ut dicit Philosophus, intellectus est universalium, et sensus singularium : sed divinus intellectus multo magis est immaterialis quam noster [4] : ergo, si noster non intelligit singularia, nec divinus.

3. Item, noster habitus scientialis propter sui certitudinem non est nisi necessariorum, et non contingentium; quia dicit Boetius quod scientia est eorum quæ sui immutabilem existentiam sortiuntur : si ergo divina cognitio est multo certior quam nostra scientia, patet, etc.

4. Item, sicut Deus dicitur omnisciens, ita est omnipotens : sed potentia mali non est de omnipotentia, nec de perfectione potentiæ naturaliter : ergo similiter cognitio mali non est de perfectione scientiæ : ergo, etc.

5. Item hoc ipsum ostenditur auctoritatibus. Et primo auctoritate Abacuc [5] : *Mundi sunt oculi tui, Domine, ne videant malum :* ergo.

6. Item de malis dicitur [6] : *Nescio vos.*

7. Item, quæ necessitas est, Deum ponere cognoscere omnia? Et videtur quod nulla; quia cognitio nostra non minus dicitur perfecta, si non cognoscit unam muscam : si ergo divina cognitio multo minus perficitur a scibili, non erit imperfecta, si non cognoscit ista vilia.

CONCLUSIO.

Deus cognitione simplicis notitiæ omnia cognoscit, bona et mala; approbationis vero tantum bona.

Resp. ad Arg. Dicendum ad intelligentiam objectorum, quod in Deo est cognitio approbationis, et simplicis notitiæ. Et notitia approbationis connotat complacentiam voluntatis : hac non cognoscit Deus omnia, quia nec mala, nec malos; sed tantum bona, et bonos : et de hac intelliguntur duæ ultimæ auctoritates. Est alia cognitio simplicis notitiæ; et hæc, quia habet rationem cognoscendi a veritate, quæ est lux summa cui nihil potest occultari, nec etiam *tenebræ* [7] *obscurantur ab ipsa ;* ideo de necessitate cognoscit omnia, magna et parva, bona et mala, sicut ostendunt rationes ad primam partem.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur, quod omne nobilius Deo est attribuendum ; dicendum quod est melius simpliciter, et est

[1] Dist. XXXVII, art. 3, q. II. — [2] Aug., *Enchirid.*, c. XVII, n. 5. — [3] Arist., *Physic.* lib. I, c. IV, cont. 64.

(*a*) *Suppl.* huic præsens per.— (*b*) *Suppl.* ei.

[4] Arist., *Ethic.* lib. VI, c. XI. — [5] *Habac.*, I, 13. — [6] *Matth.*, XXV, 12. — [7] *Ps.* CXXVIII, 12.

melius huic, et secundum statum. Dico ergo quod omnia scire, simpliciter melius et nobilius est; sed homini corrupto, qui accipit occasionem peccandi ex cognitione, melius est quædam nescire : ideo non sequitur quod sit Deo attribuendum.

2. Ad illud quod objicitur de immaterialitate intellectus, dicendum [1] quod hoc quod non cognoscat singularia, non tantum venit ex immaterialitate; imo ex materialitate conjuncti, et immaterialitate sua. Quoniam enim conjungitur corpori, ideo habet potentias secundum quas dependet a corpore quantum ad operationem, et per quas intellectus, quandiu est in corpore, exit ad exteriora, quia illæ sunt mediæ, scilicet sensus particularis, et imaginatio. Quoniam ergo [2] singulare non pervenit ad intellectum nisi per istas potentias, et ascensus per has est secundum abstractionem et depurationem, et abstractio facit de singulari universale; ideo non potest singularia cognoscere ut intellectus, nisi intellectus sit separatus vel divinus.

3. Ad illud quod objicitur de certitudine scientiæ, dicendum [3] quod hoc non est propter certitudinem simpliciter, sed propter certitudinem causatam a re. Et quoniam causatur certitudo in nostra cognitione, vel pendet ex re; ideo non potest nostra cognitio esse certa, nisi res sit necessaria. Divina autem cognitio, quoniam a re non causatur, nec dependet, ideo potest esse certa de re contingenti.

4. Ad illud quod objicitur quod potentia mali non est de omnipotentia, ergo, etc.; dicendum [4] quod non est simile, quia rectitudo manens rectitudo, est ratio cognoscendi malum : sed rectitudo non est causa mali, nisi declinando a rectitudine, et deficiendo : ideo scire malum est de perfectione scientiæ : sed posse malum non est de perfectione potentiæ.

5. Ad illud quod quæritur quæ necessitas est cognoscendi Deum omnia, dicendum quod infinitas et immensitas veritatis quæ non patitur aliquid latere Deum, sicut immensitas divinæ præsentiæ non patitur aliquid absentari a Deo.

QUÆSTIO III.

An Deus possit scire plura, quam sciat [5].

Fundam. Utrum Deus possit scire vel præscire plura, quam sciat : et quod possit plura scire, ostenditur sic. Nihil scitur, nisi ens et verum : sed multa possunt esse quæ non sunt, et verificari quæ falsa sunt : ergo multa possunt sciri a Deo, quæ tamen non sciuntur.

Item, quod possit plura præscire, videtur, quia præscientia est tantum futurorum : sed multa possunt esse futura, quæ nunquam fient, nec erunt : ergo multa possunt præsciri, quæ non præsciuntur : ergo Deus potest plura præscire, quam præsciat.

Ad opp. Sed contra 1 : Quod non possit plura scire, videtur, quia scientia Dei est infinitorum, cum sit infinita, sicut probatum est supra : sed infinitis non possunt esse plura, nec cogitari : ergo, etc.

2. Item, si (*a*) potest scire plura, aut plura incomplexa, sive plures res, aut plura complexa, sive enuntiabilia : non plura incomplexa, quia res scit Deus etiamsi nunquam sint : scit enim omnia quæ possunt fieri. Similiter non plura complexa, quia cujuslibet contradictionis semper altera pars est vera, altera falsa; ergo de complexis semper tot sunt vera, quot sunt falsa; ergo qui scit omnia, non potest scire plura, quia non possunt esse plura vera.

[1] S. Thom., I, XIV, 11; *in Sent.* lib. II, dist. III et VIII. — [2] Lib. II, dist. III, art. 2, q. II. — [3] S. Thom., ibi, art. 13; Alex., memb. 3, art. 4. — [4] S. Thom., ibi. — [5] *Cf.* Alex. Alensis, p. I, q. XXIII, memb. 4, art. 5; S. Thom., p. I, q. XIV, art. 12; et I *Sent.*, dist. XXXIX, q. I, art. 4; et *de Verit.*, q. II, art. 10; Ægid. Rom., I *Sent.*, dist. XXXIX, q. III; Richard., I *Sent.*, dist. XXXIX, q. III; Thom. Arg., I *Sent.*, dist. XXXIX, q. I, art. 3; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XXXIX, q. III; Petrus de Turant., I *Sent.*, dist. XXXIX, q. III; Gab. Biel, I *Sent.*, dist. XXXIX, q. unic.

(*a*) *Cæt. edit. deest* si.

3. Item, quod non possit plura præscire, quam præsciat, videtur, quia quæcumque Deus præscit, simul præscit, nec potest præscire nisi simul : si ergo potest plura præscire, quam præsciat; aut ergo simul, aut successive : simul est impossibile; successive similiter impossibile, quia in æternitate non est successio; ergo nullo modo.

4. Item, si potest plura præscire, ergo cum major sit præscientia plurium saltem extensive, et quod potest esse majus potest augeri, ergo divina præscientia potest augeri : sed ubi augmentum, ibi mutatio et variatio : ergo divina scientia potest mutari et variari.

CONCLUSIO.

Scientia Dei approbationis et visionis augeri potest; ea vero quæ est simplicis intelligentiæ nequaquam.

Resp. ad Arg. Dicendum quod cum quæritur utrum Deus possit plura præscire, vel scire, aliter est judicandum de præscientia, quam de scientia. Nam, sicut dici consuevit, triplex est Dei cognitio, non quantum ad diversitatem cognitionum, sed cognitorum, scilicet cognitio approbationis, intelligentiæ, et visionis. Cognitio approbationis est solummodo de eis ad quæ se extendit beneplacitum voluntatis, et hoc est solummodo de his, quæ fiunt et bona sunt : et hæc absque dubio potest esse plurium. Cognitio vero intelligentiæ dicitur cognitio qua Deus cognoscit omne possibile, et sibi et aliis : et hac cognoscit Deus infinita : et hæc nullo modo potest esse plurium. Cognitio visionis est eorum quorum ab æterno fuit prævisio, et hæc solum est eorum quæ sunt, vel fuerunt, vel erunt : et hæc cognitio potest esse plurium, quam sit. Et quia ejusdem est hæc cognitio, cujus est præscientia, præscientia potest esse plurium. Concedendum ergo quod quædam scientia potest esse plurium, quædam non. Et per hoc patet responsio ad objecta de scientia.

1 et 2. Quod enim objicit quod scientia Dei est infinitorum, et quod nihil connotat circa incomplexum, dicendum quod verum est de scientia intelligentiæ; sed non est verum de scientia visionis. Quod autem objicitur de præscientia, concedendum est quod potest esse plurium.

3. Quod autem objicitur ad oppositum, quod si potest scire plura, aut simul, aut non simul; dicendum quod simultas potest attendi dupliciter : aut quantum ad substantiam præscientiæ, sive cognitionem, sic est verum quod simul, quia ab æterno præscivit quædam, et ab æterno potuit præscire plura, et potuit præscisse; si autem consideretur simultas quantum ad rationem paucitatis, et pluralitatis, sic est implicatio oppositorum, et sic est sensus, quod simul præsciat plura, et pauciora : et primo sensu objectio habet veritatem.

4. Ad illud quod objicitur, si potest plura præscire, quod potest præscientia augeri; dicendum quod esto quod præscita possint augeri, non tamen augetur præscientia, quia uno et eodem (*a*) præscit Deus, et multa, et unum, et plura, et pauca : tamen quamvis præscita possint esse plura, non tamen possunt augeri, quia augeri est de paucioribus fieri plura : sed hæc posse esse plura, habet duas causas veritatis, aut quia de paucioribus possunt fieri plura, aut quia ab initio potuerunt esse plura, et hoc ultimo sensu est oratio vera. Et ideo cum procedat a pluribus causis veritatis ad unam, facit sophisma secundum consequens.

ARTICULUS II.

Consequenter est quæstio de secundo articulo, scilicet de modo divinæ cognitionis; et circa hoc quæruntur tria : primo quæritur utrum Deus cognoscat se et alia uniformiter; secundo, utrum cognoscat mutabilia immutabiliter; tertio, utrum cognoscat omnia præsenter, vel præsentialiter.

(*a*) *Suppl.* actu.

QUÆSTIO I.

An Deus eadem cognitione cognoscat se, et alia a se [1].

Fundam. Quod cognoscat se et alia eodem modo, sive uniformiter, ostenditur sic : Scientia Dei est sua essentia, et suum scire est suum esse : ergo et modus cognoscendi est modus essendi : sed unus est modus essendi in Deo essentialis : ergo et unus modus cognoscendi.

Item : Deus seipso, et non alio, cognoscit se; et seipso, et non alio, cognoscit alia : ergo una et eadem ratione cognoscit se et alia : sed modus cognoscendi attenditur penes rationem cognoscendi [2] : ergo, si est eadem ratio cognoscendi se et alia, et idem modus, et sic, etc.

Item hoc ipsum videtur per impossibile, quia si alio modo cognoscit se, alio modo creaturas, ergo cum cognoscit se et creaturas, variatur in cognoscendo : ergo apud Deum est transmutatio, et vicissitudinis obumbratio [3].

Item, si alio modo, tunc ego quæro : Aut modus ille est Creator, aut creatura : non creatura, quia cognitio et modus cognoscendi est æternus; si Creator, aut dicit quid personale, aut quid essentiale : non personale, quia omnis cognitio est communis tribus : ergo dicit quid essentiale : ergo si alius, et alius modus, ergo alia, et alia essentia : sed hoc est impossibile : ergo et primum.

Ad opp. Contra : 1. Deus cognoscendo alia a se, cognoscit per ideam; se autem non cognoscit per ideam : ergo si cognoscere per ideam, dicit modum cognitionis, et se non cognoscit per ideam, patet, quod alio modo cognoscendi; et sic, etc.

2. Item, in cognitione qua cognoscit se, idem est cognoscens, et cognitum, et ratio cognoscendi : sed in cognitione qua cognoscit creaturam, non est idem ratio cognoscendi cum cognito : ergo non idem modus.

3. Item, nihil est commune Creatori, et creaturæ, secundum rationem essendi : ergo neque secundum rationem cognoscendi : cum ergo aliud sit esse creaturæ, quam Creatoris, et alius modus essendi, ergo alia cognitione, et alio modo cognoscitur quam Creator. Si ergo alio modo cognoscitur a Deo, et idem est creaturam cognosci, et Deum cognoscere, ergo Deus alio modo cognoscit se, et alia.

4. Item, omnis cognitio in qua cognitum est nobilius, præsentius et intelligibilius, est cognitio nobilior, scilicet quantum ad rem et modum : quantum ad rem, quia de re magis nobili; quantum ad modum, quia de re præsentiori. Sed in cognitione qua Deus cognoscit se, cognitum est nobilius, præsentius et intelligibilius, quam in cognitione creaturæ : ergo nobilior cognitio quantum ad rem et modum.

CONCLUSIO.

Deus cognoscendo se, omnia alia a se intuetur : et cum ejus cognitio ipsemet sit Deus, eodem modo cognocit se, atque alia.

Resp. ad Arg. Dicendum quod est quædam cognitio quæ causatur et ortum habet a cognoscibili : et hæc, quoniam a cognoscibili causatur et dependet, variatur secundum exigentiam cognoscibilis, quantum ad rem et modum. Est et alia cognitio, quæ secundum rem idem est quod cognoscens, et a cognoscibili non causatur, nec dependet; et hæc accipit identitatem, quantum ad rem et modum a parte cognoscentis, non a parte cogniti. Quoniam ergo divina cognitio a rebus non dependet, nec causatur, sed idem quod Deus, et Deus eadem essentia et eodem modo se habens; ideo una cognitione, et eodem modo cognoscit Deus se, et alia a se, quia per seipsum nullo modo variatum, nec diversificatum.

Ad intelligentiam autem objectorum, no-

[1] *Cf.* Steph. Brulef., 1 *Sent.*, dist. XXXIX, q. IV. — [2] Arist., *Metaphys.* lib. XII, cont. 39. — [3] Contra *Jac.*, I, 17.

tandum quod, per respectum ad cognoscentem, cognitio eodem modo comparatur, et eodem modo est, quia secundum illam comparationem habet esse : et sic procedunt primæ rationes ostendentes quod eodem modo cognoscit se, et alia. Sed per respectum ad cognitum, licet sit eadem, tamen alio modo comparatur : nam ad Deum secundum rationem identitatis, ad creaturam secundum rationem diversitatis et causalitatis; et ideo ad creaturam secundum rationem ideandi, ad Deum vero minime : et hoc probant rationes inductæ ad secundam partem, quod alio modo comparatur, et hoc modo sunt concedendæ. Si ergo inferas quod alio modo est, sic ratio non valet, quia cognitio Dei non recipit modum essendi, nec nobilitatem, a cognito.

1 et 2. Et sic patent duo objecta de idea et diversitate.

3. Ad illud quod objicitur tertio : « Nihil est commune Creatori, et creaturæ; » dicendum quod verum est de communitate secundum eamdem comparationem; sed secundum aliam et aliam, nihil prohibet quod aliquid sit veritas creaturæ, et similitudo Dei; similiter quod aliquid sit veritas Dei, et similitudo creaturæ : et quoniam ratio cognoscendi accipitur penes utrumque modum, ideo cognitio potest esse communis.

4. Ad illud quod objicitur ultimo, dicendum quod tenet, cum cognitio causatur a cognito; non autem tenet, cum non causatur, sicut in proposito.

QUÆSTIO II.

An Deus mutabilia immutabiliter cognoscat [1].

Fundam. Utrum Deus cognoscat mutabilia immutabiliter; et quod sic, ostenditur auctoritate Dionysii, *de Divinis Nominibus* [2]. « Cognoscit Deus omnia materialia immaterialiter, impartite partita, uniformiter multa, immutabiliter mutabilia. »

Item per Augustinum *de Trin.* [3] : « Ejus scientia inamissibilis est, et invariabilis : » sed omne tale immutabile : ergo, etc.

Item hoc ipsum ostenditur ratione; quia quod nobilius est, Deo attribuendum est : sed nobilior est cognitio qua cognoscitur res immutabiliter, quam qua cognoscitur mutabiliter : ergo, etc.

Item, quod est in aliquo, est in eo per modum ejus, in quo est [4], et hoc verum est maxime in Deo, in quo omne quod est, est ipsum, sive ipse Deus; ergo cum scientia rerum, et ipsæ res cognitæ, sint in Deo, et ipse sit omnino immutabilis, sunt ergo in Deo immutabiliter.

Item ad hoc est ratio Augustini ducens ad impossibile. Dei enim scire est suum esse; et scientia sua, est sua essentia : si ergo sciret mutabiliter, esset mutabilis : quod omnino in ipso est impossible.

Item, ubi est mutabilitas, ibi nulla est certitudo : si ergo Deus sciret res mutabiliter, sciret incerte : sed incertitudo est conditio dedecorans cognitionem : ergo non haberet Dei cognitio perfectam nobilitatem.

Ad op. Contra : 1. Cum res est præsens, scit Deus eam esse præsentem; et cum præterita, scit eam esse præteritam; et cum futura, scit eam esse futuram, non præteritam : ergo videtur, quod sicut nos cognoscimus res mutabiliter, ita et Deus cognoscat.

2. Item, ad hoc quod scientia sit vera, necesse est scibile et scientiam proportionari, alioquin non est vera scientia : cum ergo mutabilis ad immutabile non sit proportio, sed mutabilis ad mutabile, ergo Deus non cognoscit res mutabiles immutabiliter, sed mutabiliter, alioquin non vere cognoscit, ut videtur.

3. Item, quidquid scitur est verum [5] : ergo quod immutabiliter scitur, immutabiliter est verum : sed res mutabiles non habent veritatem immutabilem : ergo non possunt sciri immutabiliter.

[1] *Cf.* Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XXXIX, q. V. — [2] Dionys. Areopag., *de Div. Nomin.*, c. VII, n. 22, quoad sensum.— [3] Aug., *de Trin.*, lib. XV, c. XIII.— [4] Arist., *de Anima*, lib. III, cont. 4. — [5] Arist., *Poster.* lib. I, cont. 23.

4. Item, quia res sunt contingentes, ideo Deum præscire futura contingentia est contingens, sicut in præcedentibus ostensum est : ergo, quia res sunt mutabiles, Deum scire res mutabiles, est mutabile : ergo mutabiliter cognoscit Deus mutabilia; aut si non est hoc verum, quæro : Quare non? Et iterum, quo modo potest illud intelligi, quod rei mutabilis sit (a) scientia immutabilis ?

CONCLUSIO.

Deus mutabilia immutabiliter cognoscit ex parte suæ cognitionis, licet cognita objecta mutabilia existant.

Resp. ad Arg. Dicendum quod, cum quæritur utrum Deus sciat res immutabiliter; hoc est duplex, quia hæc determinatio, *immutabiliter*, potest determinare actum sciendi Dei, vel actum essendi rerum. Si actum sciendi Dei, sic omnino verum est quod immutabiliter scit, quia circa ejus actum et cognitionem non cadit *transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio* [1]. Si autem determinet actum essendi rerum, sic falsum est de rebus mutabilibus, quia Deus scit eas mutabiles, et novit ipsarum mutabilitatem, et scit se habere nunc aliter quam prius : sed tamen novit immutabiliter. Et ratio hujus est, quoniam in ejus cognitione non est receptio, non est successio, nec est oblivio : et ideo quantumcumque res sint mutabiles, ipse non mutatur in cognoscendo mutabilitatem earum. Et quamvis nullum sit simile, potest tamen cogitari, si intelligatur, vel cogitetur oculus fixus in pariete, qui seipso videat transeuntes sine receptione, et unico aspectu omnes videat, et omnes motus ipsorum, quantumcumque res mutentur, tamen nec oculus mutatur, nec ejus cognitio; et sic est in Deo. Exemplum autem ad hoc intelligendum potest sumi a contrario sic : quia enim scientia causata pendet a scibili, et non e converso; ideo potest esse mutatio circa scientiam per oblivionem, et errorem, et successivam considerationem, nulla facta mutatione in scibili. Sic contrario modo, quia scientia divina non pendet ex re scita, potest esse mutatio circa scibile, nulla mutatione existente in divina scientia, et tamen illa scientia totum scit.

1. Et per hoc patet responsio ad primum objectum, de hoc quod scit fuisse, et esse; dicendum enim, quod hoc dicit mutationem a parte scibilis, non scientiæ

2. Ad illud quod objicitur de proportione, dicendum quod in specialibus conditionibus non oportet proportionari etiam scientiam causatam, quia rei corporalis est scientia spiritualis; sed sufficit quod sit proportio in veritate.

3. Ad illud quod objicitur quod quidquid scitur est verum, ergo quod scitur immutabiliter, immutabiliter est verum, dicendum quod hic est accidens. Quamvis enim scientia requirat veritatem in scito de ratione suæ intentionis generalis, maxime scientia respectu enuntiabilis; tamen scientia non semper dicit conformitatem in immutabilitate, maxime divina scientia, quæ a scibili non dependet.

4. Ad illud quod objicitur, quod futurum contingens non præscit Deus necessario, dicendum quod non est simile, tum ex parte actus præsciendi, tum ex parte dispositionis. Ex parte actus non est simile, quia *præscire* semper notat eventum rei, sed *scire* non semper connotat rei existentiam, scit enim Deus quæ potest facere, et nunquam faciet. Præterea non est simile de dispositione, quia modus immutabilitatis respicit actum; sed contingens respicit non tantum actum, sed ordinationem ad futurum : et actus quidem divinæ cognitionis est immutabilis et necessarius; sed comparatio ad futurum (b) contingens est contingens.

QUÆSTIO III.

An Deus cognoscat universa præsenter [2].

Utrum Deus cognoscat omnia præsenter; Fundam.

[1] *Jac.*, I, 17. — [2] *Cf.* Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XXXIX, q. VI.

(a) *Cæt. edit.* scit, *sed mendose.* — (b) *Cæt. edit.* futurorum.

et quod sic, videtur : Nam Glossa super illud [1] : *Mille anni*, etc., ait : « In agnitione divinæ veritatis præterita, et præsentia, et futura æqualiter præsentia sunt. »

Item per Augustinum *super Joannem :* « In veritate quæ manet, præteritum et futurum non invenio; sed solum præsens, et hoc incorruptum. »

Item, quanto res est præsentior, tanto cognitio est nobilior, quia hoc facit ad nobilitatem cognitionis : sed Deus omnia cognoscit nobilissime : ergo omnia quæ cognoscit, præsentissime cognoscit.

Item, si non cognoscit omnia præsenter, ergo non cognoscit omnia simul : quod si simul, tunc ergo in eodem *nunc* cognoscit omnia, et ita præsenter. Si autem non cognoscit simul, ergo unum post aliud : sed in omni tali cognitione est transmutatio : ergo in cognitione Dei caderet transmutatio : quod est omnino falsum, et impossibile.

Ad opp. Contra : 1. Præscientia non est nisi futuri, et ut futurum est : ergo si Deus cognoscit omnia præsenter, ergo nihil omnino præscit : sed præscit : ergo, etc.

Si tu dicas, quod improprie dicitur præscire; contra : In præscientia non sunt nisi duo, scilicet scientia, et antecessio respectu cogniti : sed constat quod in Deo proprie est scientia; constans enim etiam est, quod in ipso proprie est antecessio, quia proprie antecedit Deus omnia alia : ergo responsio illa nulla est.

Item omne præsens, secundum statum suæ præsentialitatis, est necessarium : ergo si Deus omnia cognoscit præsenter, et semper præsenter, ergo omnia cognoscit necessario : sicut ergo quod præsens est non potest non esse, ita si Deus aliquid præscit, necesse est præscivisse; et si præscivit, erit : ergo necesse est esse.

3. Item hoc ostenditur per impossibile; quia si omnia cognosceret præsenter, ergo plura simul; ergo simul se convertit ad multa : sed simplex ad quod se convertit, totaliter se convertit : ergo cum unum intelligit, non potest in alterum.

4. Item, si cognoscit omnia præsenter, ergo simul scit duo contradictorie opposita : sed quidquid scitur, est verum : ergo duo contradictorie opposita sunt simul vera.

CONCLUSIO.

Deus cognoscit omnia præsenter, cum omnium ideas habeat; non tamen sic, quod cognoscat omnia esse vera præsenter.

Resp. ad Argum. Dicendum quod *cognoscere omnia præsenter* dupliciter potest intelligi : aut quod notetur præsentialitas a parte cognitorum, et sic est falsa, quia non cognoscit omnia esse vera præsenter, et simul; aut ita quod notetur præsentialitas a parte cognoscentis, et sic habet veritatem. Et ratio hujus est, quia Deus omnium ideas habet præsentes, et simul, per quas cognoscit res futuras ita certitudinaliter, sicut si essent præsentes. Et iterum, super omnes illas simul et præsenter se convertit, et ita simul, et præsenter cognoscit. Et iterum, præsens suæ cognitionis est præsens simplicissimum, quod circumplectitur omnia tempora. Ex his tribus rationibus simul junctis dicitur Deus omnia præsenter cognoscere. Et rationes istæ ortum habent ex hoc quod præsentialitas divinæ cognitionis, quæ quidem æternitas est, est simplex et infinita : quia simplex est, ideo semper præsens; quia infinita, ideo sunt ei omnia præsentia. Et exemplum hujus ponitur in præsentialitate Dei quantum ad rerum existentiam, secundum quam Deus totus est in una; et ita est in una, ut nihilominus sit et in alia; et hoc est, quia simplex est, et infinitus : ideo Deus judicat aliquid esse futurum, sed non futurum sibi; et omnia præsenter cognoscit, et tamen nihilominus præscit.

[1] II *Petr.*, III, 8.— [2] Idem S. Thom., I *Cont. Gent.*, c. LXVII; et p. I, q. XIV, art. 3. Conatur Scotus hunc modum dicendi destruere, dist. XXXIX, post responsionem ad quintam, ibi : *Circa istas quæstiones.*

1 et 2. Et per hoc patet primum et secundum, quia procedunt secundum quod præsentialitas est dispositio rei cognitæ in sua natura, non in cognitione divina.

3. Patet etiam tertium, quia hoc est simplex, et infinitum, et in uno multa cognoscit : ideo simul supra multa se convertit.

4. Quod objicitur de oppositis, similiter patet, quia, quamvis cognoscat opposita simul ex parte sua, tamen scit unum alteri esse incompossibile, et unum scit alteri posse succedere.

DISTINCTIO XL

DE SCIENTIA DEI QUANTUM AD SPECIALES EFFECTUS, SCILICET DE PRÆDESTINATIONE ET REPROBATIONE.

Quid sit Prædestinatio, et quid Reprobatio.

Prædestinatio vero de bonis salutaribus est, et de hominibus salvandis : ut enim ait Augustinus, in libro *de Prædestinatione Sanctorum* [1], « prædestinatio est gratiæ præparatio, quæ sine præscientia esse non potest; potest autem sine prædestinatione esse præscientia. Prædestinatione quippe Deus ea præscivit, quæ fuerat ipse facturus; sed præscivit Deus etiam quæ non esset ipse facturus, id est, omnia mala. » Prædestinavit eos, quos elegit; reliquos vero reprobavit, id est, ad mortem æternam præscivit peccatores.

An aliquis prædestinatorum possit damnari, vel reproborum salvari.

Prædestinatorum nullus videtur posse damnari, nec reproborum aliquis posse salvari. Unde Augustinus, in libro *de Correctione et Gratia* [2] : « In Apocalypsi [3], inquit, dicitur : *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam.* Si alius non est accepturus, nisi iste perdiderit, certus est electorum numerus, » id est, non potest augeri, vel minui. Ad hoc autem objiciunt quidam, nitentes probare numerum electorum posse augeri, vel minui, sic : Posset Deus non apponere gratiam quibus apponit, et posset subtrahere quibus non subtrahit : quod si faceret, utique damnarentur : possent vero damnari isti, qui tamen salvabuntur : posset itaque minui electorum numerus. Ita etiam posset augeri, quia posset apponi gratia quibus non apponitur, per quam salvarentur. Possent ergo salvari habita gratia, qui tamen sine ea damnabuntur. Posset itaque augeri numerus electorum. Quibus respondemus ex ea ratione dictum esse, et verum esse numerum electorum non posse augeri, vel minui, quia non potest utrumque simul esse, scilicet, ut aliquis salvetur, et non sit prædestinatus, vel ut aliquis prædestinatus sit, et damnetur. Intelligentia enim conditionis implicitæ veritatem facit in dicto, et impossibilitatem in vero. Si vero simpliciter intelligatur, impossibilitas non admittitur; ut cum dicitur : « Prædestinatus potest, vel non potest damnari, et reprobus potest salvari. » In his enim, et hujusmodi locutionibus, ex ratione dicti dijudicanda est sententia dictionis. Alia namque fit intelligentia, si per conjunctionem hæc accipiantur dicta, atque si per disjunctionem, ut supra [4], cum de præscientia agebatur, prætaxatum est. Si enim, cum dicis : « Prædestinatus non potest damnari, » intelligas ita, id est, non potest esse ut prædestinatus sit et damnetur, verum dicis, quia conjunctim intelligis; falsum autem, si disjunctim, ut si intelligas istum non posse damnari quem dico prædestinatum. Potuit enim non esse prædestinatus, et ita damnaretur.

[1] Aug., *de Prædest. Sanct.*, c. x, n. 19. — [2] Aug., *de Corrept. et Grat.*, c. xii, n. 39. — [3] *Apoc.*, iii, 11. — [4] Dist. xxxviii, art. 11.

Quo modo adhuc instant quæstioni.

Verumtamen adhuc instant, et secundum conjunctionem argumentando ita procedunt : Non enim, inquiunt, potest esse, ut aliquis prædestinatus sit, et damnetur. Utrumque istorum simul esse non potest : sed alterum horum non potest non esse, scilicet quin iste sit prædestinatus : ab æterno enim prædestinatus est, et non potest modo non esse prædestinatus. Cum ergo impossibile sit simul utrumque esse, et impossibile sit alterum non esse, videtur non posse alterum esse, scilicet ut damnetur. Quod si est, ergo non potest esse, ut non salvetur. In hujus quæstionis solutione, mallem alios audire, quam docere : dicimus tamen de præscientia similem posse moveri quæstionem. Ideoque tam hic, quam ibi, unam facimus responsionem, dicentes determinandum fore illud, cui innititur tota hæc quæstio, scilicet : Impossibile est alterum istorum non esse, scilicet quin iste modo sit prædestinatus : ab æterno enim iste prædestinatus est. Distinguendum est cum ait : « Iste non potest modo non esse prædestinatus, vel non potest modo esse quin sit prædestinatus : » hoc enim conjunctim, vel disjunctim intelligi potest. Non enim potest esse ut ab æterno sit prædestinatus, et modo non sit prædestinatus; nec potest esse simul ut sit prædestinatus, et non sit prædestinatus : sed tamen potuit esse ab æterno quod non esset prædestinatus, et potuit ab æterno non esse prædestinatus. Et sicut ab æterno Deus potuit eum non prædestinare, ita conceditur a quibusdam quod et modo potest Deus eum non prædestinasse. Ab æterno ergo potest Deus non prædestinasse eum : ergo potest iste non fuisse prædestinatus. Si vero non fuisset prædestinatus, nec modo esset prædestinatus : ergo modo potest non esse prædestinatus. Ita et de præscientia et de præscitis dicunt, quod in actionibus vel in operationibus Dei et hominum nullatenus concedunt : ex quo enim aliquid factum est vel dictum, non concedunt quod possit non esse vel non fuisse; imo impossibile est non esse vel non fuisse, quod factum est vel dictum, referentes possibilitatem vel impossibilitatem ad naturam rei existentis. Cum vero de prædestinatione Dei agitur, possibilitas vel impossibilitas ad potentiam Dei refertur, quæ semper eadem fuit et est, quia prædestinatio, præscientia, potentia, unum in Deo est.

Quid sit reprobatio Dei, et in quibus consideretur, et quis sit prædestinationis effectus.

Cumque prædestinatio sit gratiæ præparatio, id est, divina electio qua *elegit* quos voluit *ante mundi constitutionem,* ut ait Apostolus [1]; reprobatio e converso intelligenda est præscientia iniquitatis quorumdam, et præparatio damnationis eorumdem. Sicut enim prædestinationis effectus illa gratia est, qua in præsenti justificamur, atque ad recte vivendum, et in bono perseverandum adjuvamur, et illa qua in futuro beatificamur; ita reprobatio Dei, qua ab æterno non eligendo quosdam reprobavit, secundum duo consideratur : quorum alterum præscit, et non præparat, id est, iniquitatem; alterum præscit et præparat, scilicet æternam pœnam. Unde Augustinus [2] *ad Prosperum et Hilarium :* « Hæc, inquit, regula inconcusse tenenda est, peccatores in peccatis præscitos esse, non præparatos, pœnam autem esse præparatam. » « Præparavit enim Deus, ut ait Augustinus in libro *de Bono perseverantiæ* [3], in præscientia sua, quibus voluit bona sua; et quibuscumque donat, procul dubio se donaturum esse præscivit. » « Præparavit etiam Deus, ut ait Fulgentius, malis ignem æternum; » illis utique, quos juste præparavit ad luenda supplicia; nec tamen præparavit ad facienda peccata. Præparavit enim Deus quod

[1] *Ephes.*, I, 4. — [2] Hoc habetur in *Glossa ordin.* ad cap. VIII *ad Rom.* — [3] Aug., *de Bono Persev.*, c. XIV.

divina æquitas redderet, non quod humana iniquitas admitteret. Non enim, sicut præparavit sanctos ad justitiam percipiendam, sic præparavit iniquos ad justitiam amittendam; quia pravitatis præparator nunquam fuit. Sicut ergo prædestinatio Dei proprie est præscientia et præparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur; ita reprobatio Dei est præscientia malitiæ in quibusdam non definiendæ, et præparatio pœnæ non terminandæ. Et sicut prædestinationis effectus est gratiæ appositio, ita reprobationis æternæ quodam modo effectus esse videtur obduratio. « Nec obdurat Deus, ut ait Augustinus *ad Sixtum* [1], impartiendo malitiam, sed non impartiendo gratiam, sicut nec digni sunt. Quibus enim non impartitur, nec digni sunt, nec merentur; potius ut non impartiatur, hoc digni sunt, hoc merentur. » Unde Apostolus ait [2] : *Cujus vult miseretur Deus, et quem vult indurat;* misericordiam appellans prædestinationem, et præcipue prædestinationis effectum, id est, gratiæ appositionem; obdurationem vero, gratiæ privationem. « Non enim, ut ait Augustinus *ad Simplicianum* [3], intelligendum est quod Deus ita induret, quasi quemquam peccare cogat. Sed tamen quibusdam peccatoribus misericordiam justificationis suæ non largitur, et ob hoc eos indurare dicitur, quia non eorum miseretur, non quia impellit ut peccent. Eorum autem non miseretur, quibus gratiam non præbendam esse, æquitate occultissima et ab humanis sensibus remotissima, judicat : » quam non aperit, sed miratur Apostolus dicens [4] : *O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei!*

EXPOSITIO TEXTUS.

Prædestinatio vero est de bonis salutaribus, etc.

Divisio. Hæc est tertia pars, in qua agit Magister de divina scientia contracta ad speciales effectus. Et dividitur hæc pars in duas partes : in prima agit de prædestinatione et reprobatione quantum ad causalitatem activam; in secunda inquirit utrum habeant causalitatem passivam, utrum videlicet sint ex meritis nostris, infra, distinctione proxima : *Si autem quærimus meritum obdurationis*, etc. Prima pars habet duas : in prima agit de prædestinatione; in secunda, de reprobatione, ibi : *Cumque prædestinatio sit præparatio gratiæ*, etc. Prima iterum pars dividitur in duas : in prima agit de prædestinationis quidditate; in secunda inquirit de ejus necessitate, ibi : *Prædestinatorum autem nullus videtur posse*, etc. In qua parte primo movet dubitationem, et opponit, et deinde solvit; deinde opponit contra responsionem, et ultimo solvit : partes manifeste apparent in littera. Similiter secunda pars distinctionis, in qua agit Magister de reprobatione, habet duas : in prima ostendit quid sit, et quid connotet in quantum præcognitio; in secunda vero, cujus est causa, sive quis sit ejus effectus; et hoc ibi : *Et sicut prædestinationis effectus est gratiæ appositio.*

DUB. I.

Prædestinatio vero est de bonis salutaribus.

Quæritur ergo quid intelligatur per bona salutaria. Si tu dicas quod gratia et gloria; ergo sicut homo dicitur prædestinatus, ita gratia debet dici prædestinata.

Resp. Dicendum quod prædestinatio est præordinatio. In præordinatione autem tria concurrunt : quid ordinetur, et per quid, et ad quid : primum est homo; secundum est gratia; tertium gloria : quoniam ille solus dicendus est prædestinatus, qui prædestinatione ordinatur. Ideo patet quod gratia et

[1] *Epist.* CV, al. CXCIV, c. III, n. 14. — [2] *Rom.*, IX, 18. — [3] Aug., *de div. Quæst. ad Simplic.*, lib. I, q. II, n. 16. — [4] *Rom.*, XI, 33.

gloria non debet dici prædestinata; sed homo solum qui prædestinatur ad salutem.

DUB. II.

Et de hominibus salvandis.

Videtur insufficienter dicere; quia cum prædestinatio sit præparatio gratiæ et gloriæ, ergo non tantum est hominum, sed etiam angelorum.

Resp. Dicendum quod prædestinatio uno modo dicit præparationem boni, et sic convenit hominibus et angelis, et etiam Christo. Alio modo dicit præparationem boni, et liberationem a malo; et sic dicitur prædestinatio propositum miserendi : et sic proprie est hominum : et sic accipit Magister hic.

DUB. III.

Prædestinatio est gratiæ præparatio, quæ sine præscientia esse non potest.

Videtur male dicere; quia præscientia est malorum, unde præsciti dicuntur mali; sed prædestinatio bonorum : ergo potest esse prædestinatio sine præscientia, sicut e converso. Si dicas mihi quod prædestinatio est speciale, sed præscientia est commune et speciale; tunc quæro, quare magis præscientia approprietur reprobationi, quam prædestinationi. Ad hoc est unus modus respondendi, quod quia prædestinatio addit, ideo habuit nomen proprium; reprobatio vero non, ideo retinuit nomen commune. Sed quo modo habet illud veritatem, cum reprobatio sit præscientia pœnæ, cujus Deus est causa?

Et propterea est dicendum quod non tantum addit, quod ita distrahat. Nam prædestinatio dat intelligere beneplacitum : quod trahit ipsam in genus scientiæ practicæ simpliciter, eo quod beneplacitum est simpliciter et absolute respectu totius connotati : sed non sic est de reprobatione, quia voluntas non est respectu mali culpæ, sed respectu pœnæ. Est et consequens, non antecedens, et quasi tracta; et propter hoc quod minus distrahit a ratione scientiæ, retinuit sibi nomen præscientiæ.

DUB. IV.

Quibus respondemus ex ea ratione dictum esse, etc.

Videtur quod non solvat propter suam distinctionem ad quæstionem de augmento, quoniam demonstrato aliquo damnando, verum est dicere, istum posse salvari : ergo potest esse prædestinatus : ergo plures possunt esse prædestinati, quam sunt : ergo potest numerus prædestinatorum augeri.

Resp. Dicendum quod Magister in hac prima responsione principaliter respondet ad quæstionem primam, utrum prædestinatum sit possibile damnari : et bene, scilicet per compositionem et divisionem : et per istam solutionem patet aliquo modo responsio ad illud de augmento, sed non plene : ideo annectit solutionem sequentem, quæ est explicatio hujus, in qua dicitur, quod aliquis non potest incipere esse prædestinatus, quamvis possit esse prædestinatus, quia hoc est dicere quod ab æterno potuit. Et quoniam augmentum dicit majorem numerum quam prius, cum præsuppositione prioris, et nova additione; ideo patet quod ex sui ratione distinctionem et successionem dicit in partibus. Unde si aliquis, statim cum est, esset ita magnus quantus futurus est, non diceretur augeri, sed tamen potuisset esse major : ita in proposito intelligendum. Vel aliter solvi potest per compositionem et divisionem, sicut Magister solvit : possunt enim plures esse quam sint : ergo potest numerus augeri.

DUB. V.

Intelligentia enim conditionis implicitæ veritatem facit in dicto, et impossibilitatem in vero.

Quæritur quo modo sit intelligibile. Si enim idem non est causa oppositorum, et conditio implicita facit veritatem, quo modo facit impossibilitatem?

Resp. Dicendum quod Magister vult dicere quod illud est falsum, demonstrato aliquo : « Istum damnari, vel salvari est im-

possibile : » sed si addatur et implicetur conditio prædestinationis, facit veritatem in dicto, et impossibilitatem in vero, id est, facit illud dictum cum modo impossibilitatis esse verum, utpote si dicatur : « Istum damnari, et esse prædestinatum simul, est impossibile : » sive : « Istum salvari et non esse prædestinatum, est impossibile. » Vel aliter potest dici, quod dictum falsum, (a) alicujus conditionis implicitæ (b) verum sit : ut demonstrato reprobo, istum salvari, est falsum; adde conditionem prædestinationis, et fiet verum istum salvari : si est prædestinatus, est verum. Item, eodem demonstrato, istum damnari est verum; adde conditionem prædestinationis, et fiet impossibile : istum damnari, si est prædestinatus, est impossibile; et hoc, conjunctim intelligendo.

DUB. VI.

Ex quo enim aliquid factum est vel dictum, non concedunt quod illud possit non esse, etc.

Videtur falsum; quia Christus dixit, Petrum peccaturum : ergo postquam dixit, fuit necessarium dixisse, et necessario sequitur : « Si Christus dixit, hoc erit : » quia ad oppositum (c), et tunc sequitur Christum esse mentitum, quod est impossibile : ergo videtur, cum antecedens sit necessarium, quod necessarium fuit Petrum negare.

Resp. Dicendum quod in dictione Christi duo sunt, scilicet verbi prolatio, et assertio. Et verbi prolatio simpliciter est præterita, et necessaria; et ex illa non sequitur consequens. Non enim sequitur : « Christus hoc dixit, ergo hoc erit : » protulit enim hoc verbum [1] : *Ero similis vobis mendax*. Est iterum assertio, et illa sequitur illustrationem divinæ præscientiæ. Sicut ergo divina præscientia est certa et infallibilis, cui non potest subesse falsum, et tamen aspicit futurum, et connotat circa ipsum veritatem : ideo non est necessarium Deum præscisse quod præscivit, quamvis sit certum et infallibile : ita intelligendum de Christi assertione, quod certitudinem habet et infallibilitatem a divina præscientia; sed tamen non est necessarium Christum hoc asseruisse; et ideo si ponatur hoc non contingere, ponitur et Christum non asseruisse. Et sic patet illud, et consimilia. In assertione enim Christi duo sunt, scilicet actus mentis, et relatio ad futurum contingens, sive ordinatio : et quamvis unum sit necessarium, reliquum tamen est contingens.

DUB. VII.

Sicut enim prædestinationis effectus illa gratia est, quia in præsenti justificamur, etc.

Ex hoc ostenditur quod prædestinatio sit causa gratiæ. Quæritur ergo in quo genere causæ : cum enim sit scientia, videtur dicere causam exemplarem. Et iterum, hoc non videtur sufficere, quia exemplar non necessario infert exemplatum; sed præscientia ponit. Et iterum sic : est causa, aut universalis, aut particularis : non universalis, quia tunc indigeret particulari alia adjuvante; non particularis, quia tunc determinata esset ad unum effectum tantum. Et iterum, aut necessaria, aut contingens : non necessaria, quoniam per voluntatem operatur; non contingens, quia hæc est fallibilis et incerta.

Resp. Dicendum quod prædestinatio est causa gratiæ, sicut dicit, et tota causa; sed non causa salutis, ut excludatur cooperans et disponens : adjutores enim sumus, et nullus salvatur invitus. Quod ergo quæritur, in quo genere causæ; sic (d) dicendum, quod prædestinatio claudit in se scientiam et beneplacitum voluntatis, et dispositionem voluntatis per quam placuit Deo nos salvare, quæ est summa bonitas. Ratione primi, dicit causam in genere formæ; ratione secundi, in genere efficientis; ratione tertii, in genere finis. Quod quæritur, utrum necessaria vel contingens, universalis vel particularis; dicendum quod de omnibus istis modis causandi habet quod est perfectionis,

[1] *Joan.*, VIII, 55.

(a) *Suppl.* additione. — (b) *Edit. Vatic.* implicite; *Edit. Ven.* impliciter.— (c) *Suppl.* si non sit.— (d) *Edit. Ven.* sit.

non quod est imperfectionis. Nam de proprietate universalis habet extensionem ad multa; de proprietate particularis, sufficientiam ad singula; de proprietate causæ necessariæ, immutabilitatem; de proprietate contingentis, habet arbitrii libertatem, quia potest facere, et potest non facere. Conditiones autem imperfectionis non habet, quia nec habet insufficientiam, sicut causa universalis; nec limitationem, sicut causa particularis; nec inevitabilitatem, sicut causa necessaria; nec vertibilitatem, sicut causa contingens.

DUB. VIII.

Prædestinationis effectus est gratiæ appositio.

Videtur male dicere; quia causa et effectus sunt correlativa: cum ergo relativa simul sint natura, quandocumque est prædestinatio, est gratiæ appositio: ergo nullus est prædestinatus, nisi qui habet gratiam. Sed contra hoc est, quia prædestinatio est non entium, sicut dicit Augustinus [1] in libro *de fide ad Petrum.*

Resp. Dicendum, quod prædestinatio non semper est in actu causa, sed in habitu: et ideo non oportet quod respondeat effectus in actu, sed in habitu. Unde ex hoc patet quod quæri consuevit, utrum prædestinatio aliquid ponat in prædestinato: dicendum quod non necessario ponit aliquid de præsenti, sive bonum, sive malum (*a*) actu, quoniam multi sunt prædestinati, qui non sunt mali, et multi qui mali sunt: sed ponit aliquid secundum habitum, sive de futuro, ratione cujus homo potest gaudere, scilicet, quia nomen ejus scriptum est in cœlo; et cum illud positum erit, erit magnum, et illud erit ratio persistendi in bono, et perveniendi ad magnum et summum bonum; et ideo hoc bonum habituale præponendum est gratiæ, quæ est secundum præsentem justitiam.

[1] Vel potius Fulgent., *de Fide ad Petr.*, c. XXXIV, inter opera S. August., t. VI, Append. — [2] *Cf.* Alex. Alensis, p. I, q. XXVIII, memb. 1; Richard., I *Sent.*, dist. XL, q. II; Francisc. de Mayr., I *Sent.*, dist. XL, q. I; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XL, q. I; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist. XL, q. V. — [3] *Ephes.*, I, 4. — (*a*) *Edit. Ven.* de præsenti, sive mali.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam præsentis distinctionis tria principaliter quæruntur: primo quæritur de prædestinatione; secundo de electione; tertio de reprobatione. Primus articulus duo habet: primo enim quæritur de prædestinatione quantum ad entitatem; secundo, quantum ad necessitatem. De entitate autem duo quæruntur: primo quæritur utrum prædestinatio sit quid æternum, aut temporale; secundo, quid sit prædestinatio secundum rem.

QUÆSTIO I.

An prædestinatio sit quid æternum, vel temporale [2].

Fundam. Quod prædestinatio sit quid æternum, videtur. Quod est ante mundi constitutionem est quid æternum: prædestinatio est hujusmodi, quia prædestinatio est electio: *Elegit nos ante mundi constitutionem* [3]*:* ergo, etc.

Item, prædestinatio est præscientia beneficiorum [4]: sed « quidquid Deus præscit, æternaliter præscit: » ergo cum omnis præscientia sit æterna, et omnis prædestinatio est scientia, omnis prædestinatio est æterna.

Item, prædestinatio est propositum miserendi [5]: sed propositum est quid proponentis, præcedens res quæ proponuntur: ergo cum sit propositum Dei, et Deus æternaliter proponit, patet, etc.

Item, de ratione sui nominis prædestinatio dicit præcessionem, sive antecessionem, sed non nisi prædestinantis ad prædestinatum: sed prædestinans est æternum: ergo dicit ordinem et antecessionem æterni ad temporale: sed antecessio illa est æterna: ergo, etc.

Ad opp. Contra: 1. Prædestinatio importat relatio-

[4] Aug., *de Bono Persev.*, c. XIV, n. 35. — [5] Hæc diffinitio trahitur a Paulo dicente, *Rom.*, IX: *Cui vult miseretur;* et *Ephes.*, I: *Prædestinavit nos secundum propositum voluntatis suæ*, neque usquam in Augustino reperitur, nisi forte in lib. *de Prædestin. Sanct.*, c. III, n. 7, quoad sensum.

nem ad prædestinatum : sed omnis relatio ponit respectum verum, vel in utroque extremorum, vel saltem in altero ; sed prædestinatio non potest verum respectum ponere in prædestinante : ergo ponit respectum verum in prædestinato : sed verus respectus non fundatur, nisi supra quid creatum et temporale.

2. Item, prædestinatio importat actionem, et omni actioni respondet passio : cum ergo actio et passio non sint in eodem, quia non est idem prædestinans et prædestinatus, necesse est quod sit in alio : sed aliud non est nisi quid temporale et creatum : ergo prædestinatio importat quid temporale et creatum : ergo non est æterna.

3. Item, prædestinatio importat ordinem prædestinantis ad prædestinatum : aut ergo secundum esse quod habet in Deo, aut secundum esse quod habet in proprio genere : non secundum esse quod habet in Deo, quia sic est Deus, et non sequitur Deum : ergo secundum esse quod habet in proprio genere : sed esse quod habet in proprio genere, est quid temporale et creatum : ergo et prædestinatio similiter : et sic, etc.

4. Item, omnis actus divinus qui non reflectitur supra essentiam vel personam, transit extra : et omnis actus transiens extra ex tempore dicitur de Deo : cum ergo prædestinatio non transeat in personam vel essentiam, sed extra, ergo est temporalis.

5. Item, prædestinatio est præparatio : sed nihil dicitur præparari, antequam incipiat aliquid fieri secundum principia intrinseca; artifex enim non dicitur præparare domum ante ligna et lapides, sola cogitatione : ergo necesse est quod ponatur in re.

CONCLUSIO.

Prædestinatio cum importet ex principali significato divinam essentiam, et ex connotato gratiam et gloriam, creaturamque salvandam cum antecessione unius ad alterum, talis vero antecessio sit æterna, ipsa quoque dicitur quid æternum.

Resp. ad Arg. Dicendum quod in prædestinatione non sunt nisi duo, scilicet connotatum, et principale significatum. Significatum principale est divina essentia : connotatum vero est creatura, ut gratia, et gloria, et persona salvanda : et hæc duo importat prædestinatio, cum ordine antecessionis unius ad alterum, ratione præpositionis. Quoniam ergo significatum principale est æternum, ita prædestinatio est quid æternum. Rursus, quoniam importat antecessionem significati ad connotatum, et illa antecessio est ab æterno; ergo prædestinatio est quid æternum et ab æterno. Et concedendæ sunt rationes ad hoc.

1. Ad illud quod objicitur de relatione, dicendum quod res, sive relatio, potest significari in Deo dupliciter : vel respectu existentis in actu, vel respectu existentis in potentia, futuri aliquando in actu : et quando est respectu existentis in actu, tunc necesse est quod respondeat verus respectus ; quando vero respectu existentis in potentia, sufficit quod respondeat in potentia : et talis fundatur supra ens in potentia : et ideo actu nihil ponit nisi Deum.

2. Ad illud quod objicitur de actione, dicendum, quod est actio secundum rem, et est actio secundum modum. Actioni secundum rem, quæ est principium efficiens aliquid, respondet passio differens secundum rem, ut creationi creatio, actioni passio. Actioni vero secundum modum non respondet nisi passio secundum modum differens, ut cognitionis actioni ipsius Dei respondet ipsum cognosci, et hoc quidem realiter non est aliud secundum modum : quoniam ergo prædestinatio non importat nisi præcognitionem, sive active, sive passive, ideo est quid æternum, et non est aliud quam Deus.

3. Ad illud quod objicitur de ordine, dicendum, quod est ordo secundum nobilitatem, et secundum durationem : et ordo secundum nobilitatem ponit extrema simul : ordo vero secundum durationem, eo ipso quod ordo est, ponit extrema non esse simul; et secundum rationem antecedendi, ordo

simul est cum antecedente, sive cum præcedente; similiter, secundum rationem subsequendi, simul est cum subsequente. Quoniam ergo prædestinatio importat ordinem secundum rationem præcedendi, ideo æterna est, quamvis sit respectu temporalis : quoniam non est simul cum illo, sed antecedit.

4. Ad illud quod objicitur quod prædestinatio transit extra, dicendum quod transire extra est dupliciter : aut in aliquid quod est extra, aut in aliquid quod est intra, sed erit extra. Primo modo connotat aliud in actu, et dicit quid temporale, ut creare, et conservare; secundo modo non, ut prædestinare.

5. Ad illud quod objicitur de præparatione, quod anteceditur secundum principia intrinseca, non secundum causam efficientem; dicendum quod quædam est causa efficiens, quæ operatur secundum materiam præjacentem : ista quidem, quia alio indiget, non dicitur præparare quando solum vult et disponit intus, sed quando materiam aptat exterius. Quædam est causa efficiens, quæ nullo indiget ad operandum, sed statim cum vult operatur : et in tali præparatione non est aliud quam disponere et proponere : et talis est Deus, quia nullo alio indiget a se ad operandum.

QUÆSTIO II.

An prædestinatio sit Dei scientia, vel voluntas [1].

Ad opp. Quid sit prædestinatio : utrum scilicet Dei scientia, vel voluntas. Et supposito quod dicat aliquid quod sit in utroque genere, est enim, sicut dicit Augustinus, præscientia beneficiorum et propositum miserendi, quæritur quod istorum importet principalius, et per modum complementi. Quod importet scientiam, videtur, quia compositum trahit significatum a componentibus : sed destinatio cum dicatur et missio et ordinatio, in ratione prædestinationis accipitur ut ordinatio; nam, sicut dicit Augustinus [2], prædestinare idem est quod præordinare : sed artifex, licet volens et sciens præordinet, non tamen ordinat in quantum volens, sed in quantum sciens : ergo, etc.

2. Item, scientia non dividitur secundum rationem accipiendi in virtutes, vel in ea quæ sunt voluntatis; sed in ea quæ sunt cognitionis : sed nos dividimus divinam scientiam in prædestinationem, et reprobationem : ergo prædestinatio, secundum quod hujusmodi, ad scientiam spectat.

Fundam. Contra : Prædestinatio est causa gratiæ et gloriæ : sed gratia et gloria immediate sunt a voluntate : ergo prædestinatio de se dicit quid in genere voluntatis. Si dicas quod ex vi nominis non importat illam causalitatem; contra : Esto quod Deus præsciret aliquem habiturum gratiam et gloriam aliunde quam ab ipso, non diceretur prædestinare : ergo de se dicit causalitatem.

Item, prædestinatio importat scientiam et voluntatem : sed quoties hæc duo in aliquo importantur, voluntas se habet per modum consequentis, et addentis ad scientiam : sed quod consequitur et addit, se habet per modum differentiæ et complementi, et a tali est res denominanda : videtur ergo quod completius importet voluntatem, et ita quod male situet Magister.

CONCLUSIO.

Prædestinatio importat essentiam divinam, ut causam gratiæ et gloriæ, et hoc ordinate : ideo importat voluntatem, et potentiam divinam : et cum talis causalitas tribuatur voluntati, ut efficienti, principalius est in genere voluntatis.

Resp. ad Arg. Dicendum quod cum prædestinatio significet divinam essentiam ut causam gratiæ et gloriæ, et hoc secundum ordinatam distributionem gratiæ et gloriæ; quantum est de se, non tantum importat scientiam, sed etiam voluntatem et potentiam : sed quoniam causalitas gratiæ et gloriæ attribuitur proprie voluntati ut efficienti,

[1] *Cf.* Alex. Alens., p. 1, q. XXVIII, memb. 1, art. 3; Steph. Brulef., 1 *Sent.*, dist. XL, q. II; Petr. de Tarant., I *Sent.*, dist. XL, q. II; Francisc. de Mayr., 1 *Sent.*, dist. XL, q. III. — [2] Seu potius auctor *Hypognost.*, lib. VI, inter opera S. Augustini, t. X, Append.

sed scientiæ ut disponenti, et potentiæ ut exequenti; ideo etsi prædestinatio importet (a) illa tria, tamen principalius est in genere voluntatis. Et ideo ab Augustino diffinitur prædestinatio per illa tria : primo per illud quod respicit potentiam, in libro *de Fide ad Petrum* [1] : « Prædestinatio est gratuita donationis præparatio; » secundo, per illud quod respicit scientiam, in libro *de Bono Perseverantiæ* [2] : « Prædestinatio est præscientia beneficiorum Dei; » tertio, per illud quod respicit voluntatem, et propriissime, in libro *de Prædestinatione Sanctorum* : « Prædestinatio, inquit ibi [3], est propositum miserendi. »

1. Ad illud ergo quod objicitur, quod dicit ordinem; dicendum quod est ordo duplex : unus, dispositio rerum in universo, et hic appropriatur scientiæ; alius, directio in finem, et hic appropriatur bonitati, sive voluntati; et hoc modo est de ratione prædestinationis.

2. Ad illud quod objicitur, quod est pars præscientiæ, dicendum quod quemadmodum fides et prudentia sunt in genere cognitionis, tamen addunt supra cognitionem aliquid quod distrahit in genus virtutis, quod respicit voluntatem; per hunc modum et in proposito est intelligendum : et quoniam scientia non tantum accipitur pro simplici notitia, sed etiam, ut frequenter, pro practica, et hoc modo complectitur scientiam cum voluntate, et Magister sic accipit generaliter, ideo enumerat prædestinationem inter ea quæ sunt scientiæ. Volunt tamen aliqui dicere, quod principalius est in genere scientiæ, eo quod in ratione prædestinationis cadit scientia in recto, sed voluntas in obliquo : est enim prædestinatio scientia beneplaciti. Uterque modus dicendi satis est probabilis; sed primus magis.

[1] Vel potius Fulgent., *de Fide ad Petrum*, cap. XXXV. — [2] August., *de bono Persev.*, c. XIV, n. 35. — [3] August., *de Prædest. Sanct.*, c. III, n. 7. — [4] *Cf.* Alex. Alensis, p. I, q. XXV, memb. 1, art. 2; S. Thom., p. I, q. XXIII, art. 6; et I *Sent.*, dist. XL, q. III, art. un.; et *de Verit.*, q. VI, art. 3 et 5; Ægid. Rom., I *Sent.*, dist. XL, art. 2, q. II; Richard., I *Sent.*, dist. XL, art. 2, q. II; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XL, q. III; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist. XL, q. VI.

(a) *Edit. Ven.* importat.

ARTICULUS II.

Secundo, quantum ad hunc primum articulum, quæritur de necessitate prædestinationis; et circa hoc quæruntur duo : primo, utrum inferat necessitatem salutis libero arbitrio; secundo, utrum inferat certitudinem in eventu.

QUÆSTIO I.

An prædestinatio inferat salutis necessitatem [4].

Quod inferat necessitatem, ostenditur sic : *Ad opp.* Omnis causa quæ necessaria est in se, et necessario ponit effectum, infert simpliciter necessitatem effectui : sed prædestinatio respectu salutis est hujusmodi : ergo, etc. Minor patet; prædestinatio enim, cum sit Deus in se, dicit quid necessarium. Et iterum, necessario infert effectum, quia necessario sequitur : « Si est prædestinatus, salvabitur : » ergo, etc.

2. Item, omnis causa quæ nullo modo potest cassari, necessitatem ponit circa productionem effectus; nam causa dicitur cassari, cum nullum ponit effectum : sed prædestinatio nullo modo potest cassari : ergo prædestinatio ponit necessitatem.

3. Item, quotiescumque duæ causæ concurrunt ad aliquem effectum, quas impossibile est discordare, si una est immutabilis, necesse est alteram esse immutabilem, et effectum per consequens : hæc manifesta est per se, nam si altera est mutabilis, reliqua existente immutabili, possibile est eas discordare : sed impossibile est quod prædestinatio et liberum arbitrium discordent : ergo cum prædestinatio sit causa immutabilis, necesse est quod liberum arbitrium sit immutabile, et similiter, cum totum sit immutabile, restat ergo quod necessitatem imponat prædestinatio libero arbitrio et saluti.

4. Item, videtur quod prædestinatus nullo modo possit damnari : et si hoc, tunc necessario salvatur; et ostenditur hac ratione : Ista duo convertuntur, esse præscitum et damnari, esse prædestinatum et salvari : sed prædestinatus non potest esse præscitus : ergo non potest damnari. Probatio mediæ. Quando aliqua duo sic se habent, quod impossibile est unum alteri succedere, nec possunt simul inesse; si alterum inest, impossibile est reliquum inesse : sed esse prædestinatum et esse præscitum sic se habent, quod impossibile est simul inesse eidem; impossibile etiam alterum alteri succedere, scilicet quod homo primo sit prædestinatus, et postea præscitus : ergo cum est prædestinatus, nullo modo potest esse præscitus : ergo, etc.

5. Item, de omni quod æternum est, cum non est, impossibile est esse, quia impossibile est quod non ens sit æternum : sed præscitus si est, æternaliter est præscitus : ergo illum qui non est præscitus, impossibile est esse præscitum : sed prædestinatus non est præscitus : ergo, etc.

6. Item, de eo quod non est, idem est dicere, hoc posse esse, et posse incipere esse : sed præscitum est quid non ens respectu prædestinati : ergo idem est dicere prædestinatum posse esse præscitum, quod posse incipere præsciri, sive damnari : sed non potest incipere esse præscitus : ergo, etc.

Fundam. Contra : Prædestinatio divina nullum facit indigne salvari : ergo cum dignitas in salvando respiciat meritum, et meritum liberum arbitrium; ergo prædestinatio non tollit arbitrii libertatem secundum quod liberum arbitrium : ergo non imponit necessitatem.

Item, prædestinatio nihil aufert libero arbitrio, sed tantum ponit in eo gratiam : sed gratia nullam infert libero arbitrio necessitatem : ergo nec prædestinatio : ergo cum salus pendeat ex libero arbitrio, patet, etc.

Item, si prædestinatio imponit necessitatem, ergo in omni casu contingente necesse est eum, qui prædestinatus est, salvari : ergo frustra laborat aliquis benefacere; quia sive faciat bonum, sive malum, necesse est eum salvari.

Item, nullus laudatur in eo, quod necessitatis est, neque vituperatur [1] : si ergo necesse est prædestinatum salvari, et præscitum damnari, neque prædestinatus laudandus est, si salvatur, neque præscitus vituperandus, si damnatur : quod est contra statum gloriæ et pœnæ.

[1] Arist., *Ethic.* lib. II, c. v, in fine.

CONCLUSIO.

Prædestinatio importat rationem præscientiæ, et rationem causæ, non tamen totalis, quia ad effectum suum concurrit liberum arbitrium : ideo tum ratione causæ libere causantis, et concausæ libere cooperantis, saluti non imponit necessitatem.

Resp. ad Arg. Dicendum quod prædestinatio non infert necessitatem saluti, nec infert necessitatem libero arbitrio; quoniam prædestinatio non est causa salutis, nisi includendo merita, et ita salvando liberum arbitrium. Ad intelligentiam autem objectorum, notandum quod prædestinatio duo importat : et rationem præscientiæ, et rationem causæ. In quantum dicit rationem causæ, non necessario ponit effectum, quia non est causa per necessitatem, sed per voluntatem; et iterum, non est tota causa, sed cum alia causa contingente, scilicet cum libero arbitrio. Et regula est, quod quotiescumque effectus pendet ex causa necessaria et variabili, a necessaria tanquam ab universali, a variabili tanquam a particulari, denominatur a variabili, quia denominatio est a causa particulari; et effectus, quia dependet a causa contingente, est contingens. Et præter rationem causæ, importat rationem præscientiæ : et præscientia quidem totum includit in cognitione liberi arbitrii, et ejus cooperationem, et vertibilitatem, et totum. Et præterea non est nisi veri, et etiam de vero contingente est infal-

libilis, sicut supra [1] monstratum est in quæstione *de Præscientia :* ideo prædestinatio infert salutem, et non potest cassari, nec discordare a libero arbitrio. Et quia præscientia nullam imponit necessitatem consequentis (*a*), sed solum consequentiæ, similiter nec prædestinatio.

1, 2 et 3. Ex hoc patent prima objecta de necessitate inferendi, impossibilitate cassandi, impossibilitate discordandi : hæc enim omnia dicunt necessitatem consequentiæ solum, quia insunt prædestinationi non per rationem causalitatis, sed præcognitionis, quæ est concors, certa et infallibilis. Concors, quia præscientia, sive præcognitio vera. Qui enim cognoscit vere, cognoscit rem præsentem esse sicut est, et futuram sic evenire sicut eveniet. Est enim veritas adæquatio rei ad intellectum. Est iterum certa, quia independens, quia nullo modo pendet ex præcognito : non enim secundum ejus existentiam cognoscit, sed secundum exigentiam luminis et claritatis æternæ, in qua nulla cadit dubietas, sed certitudo summa : et ideo de omnibus æqualiter certa est. Est iterum infallibilis, quoniam est totum posse præsciri circumplectens : et ideo in nullo potest falli, nec circumveniri. Et est exemplum Boetii in libro *de Consideratione* [2], quod si aliquis aspiceret de loco eminenti circumjacentem regionem, ubi est multitudo viarum, quas omnes simul et uno aspectu videret; ambulans per locum suum, quamvis possit per diversas vias ire, non tamen posset visum ejus latere, pro eo, quod nullam viam posset ire, quam ille non videret. Si ergo intelligatur unus esse visus qui posset omnes vias prævidere, et totum posse euntis, nullo modo quis eum prævidentem circumvenire posset. Et talis est aspectus divinæ prescientiæ, quia ab æterno cognovit quod cogitare poteramus, vel velle : et simul cum hoc vidit in quam partem nostra voluntas et operatio inclinatur. Et quia totum posse, et velle, et agere complectitur, ideo non potest falli. Et quia prædestinatio claudit præscientiam, hinc est quod concordat cum libero arbitrio, et non potest discordare, et non potest cassari : et necessario infert salutem, sed non necessario efficit.

4. Ad illud quod quæritur, utrum prædestinatus possit damnari, dicendum quod sic sine distinctione, quia quamvis hæc possit distingui de re, vel dicto : « Prædestinatum damnari est possibile, » sicut hæc : « Album possibile est esse nigrum ; » hæc tamen non est distinguenda secundum artem : « Prædestinatus potest damnari, » sicut nec hæc : « Homo albus potest esse niger. » Non enim potest esse de dicto, cum non sit dictum. Propter quod intelligendum, quod ista habet tres causas veritatis : « Prædestinatus potest damnari, » sicut hæc : « Prædestinatus potest esse præscitus » : aut quia forma prædicari potest inesse subjecto cum forma implicata, vel post (*b*) formam implicatam, vel sine forma implicata : quocumque enim modo prædicatum possit inesse, judicanda est locutio simpliciter vera. Et dico quod in tertio sensu locutio est vera : « Prædestinatus potest esse præscitus : » prædestinatus enim potest non esse prædestinatus, et necesse est omnem hominem esse prædestinatum, vel præscitum ; et ideo sequitur quod possit esse præscitus. Et hoc quidem necessarium est poni ; nam fides dicit, et ratio, quod sequitur : « Si est prædestinatus, salvabitur. » Rursus fides dicit et ratio, quia istum salvari est contingens : et qui diceret contrarium et assereret, respuendus esset (*c*) secundum omnium judicium certum. Et iterum, ars dicit quod si consequens est contingens, impossibile est antecedens esse necessarium ; et hoc supra [3] probatum est per tres regulas : et qui diceret hujus contrarium, totam artem syllogisticam destrueret, cujus vis illationis est, ut oppositum conse-

[1] Dist. XXXVIII, art. 2, q. II. — [2] Boet., *de Consid.*, lib. V, pros. 4. — [3] Dist. XXXVIII, art. 2, q. II.

(*a*) *Cæt. edit.* consequenti. — (*b*) *Cæt. edit. loco* post, *habent* potest. — (*c*) *Cæt. edit.* esse.

quentis non possit stare cum antecedente. Certum est autem quod oppositum contingentis non stat cum necessario : istum ergo esse prædestinatum non est necessarium : et est necessarium, vel contingens, vel impossibile : et non est impossibile, vel necessarium : ergo est contingens : et contingens potest non esse : ergo iste qui est prædestinatus, potest non esse prædestinatus. Et hoc quidem credo quod necesse sit poni ; hoc tamen difficile est intelligi. Potest tamen sic capi, si præsupponamus quatuor vera. Primum est quod præsens divinæ æternitatis circumplectitur omne tempus, idem et uniforme : et hoc dicit Anselmus in libro *De concordia præscientiæ, et liberi arbitrii* [1], quod sicut præsens tempus circumplectitur omnem locum, et omne quod in loco est, ita præsens æternitatis omne tempus : et hoc necessarium est poni, quamvis non possimus hoc plene intelligere. Videmus enim ejus oppositum esse falsum et impossibile ; quia si hoc non esset, tunc mutaretur præsens divinæ æternitatis. Secundum est illud, quod Deus uno et eodem modo cognoscit omnia ; ita quod est unica Dei cognitio qua cognoscit hoc, et qua cognoscit ejus oppositum ; et hoc supra [2] probatum est auctoritate et ratione, non solum quantum ad illud per quod cognoscitur, sed etiam quantum ad actum divinæ cognitionis. Tertium est quod cum dicimus divinam cognitionem, vel voluntatem ordinari ad hoc cognoscibile et ad aliud, non ponitur ordo vel respectus in Dei (*a*) actu, sed solum ex parte rei creatæ vel cognitæ : et ille quidem, sicut prævisus (*b*) est, non ponitur in actu, sed in habitu : nec de præsenti, sed de futuro. Quartum est, quod futurum, sub ratione futuri, quod ponitur semel esse verum, ponitur semper fuisse verum, et quod ponitur semel esse falsum, ponitur fuisse semper falsum : et ideo cum ponitur posse esse, non ponitur nec mutari, nec incipere. His præsuppositis, facile est intelligere quod prædestinatus potest esse præscitus, et quod Deus, quem præscivit, potuit prædestinasse. Constans enim est quod salus istius qui præscitus est potuit ab æterno prævideri, cum possit esse, sive fieri, in tempore : et si potuit ab æterno ordinari ad divinam cognitionem et voluntatem, potest et nunc. Etenim quia præsens totum est, et nihil transiit in præteritum, et nihil factum est quod sit necessarium esse factum, hinc est quod sicut potest cogitari vere potuisse, et non prædestinasse ab æterno, ita etiam quod possit nunc, in suo scilicet nunc æternitatis, non prædestinasse : et hoc dicit Magister in littera. Actus tamen æternus divinæ cognitionis non potest cogitari non fuisse, vel ad hoc futurum contingens ordinatus (*c*) non esse ; et si hoc non ponitur, non ponitur aliqua mutatio in æterno præsenti, quia nulla ponitur successio ; nec ponitur mutatio in cognitione, quia non ponitur in Deo alia cognitio : nec in ordine ex parte cognoscentis, quia non ponitur in Deo alius ordo : nec in ordine ex parte cogniti, quia ex parte illa non ponitur nisi futurum : et illud cum non est, potest intelligi esse, et non esse futurum, sine mutatione. Et hoc totum clarius aperitur, si veniamus ad significationem horum vocabulorum, *præscitus et prædestinatus*. *Prædestinatus* enim et *præscitus* duo sunt vocabula, et quantum ad principale significatum important divinam essentiam, quantum ad connotatum important futura contingentia. Quantum ergo ad principale significatum idem sunt ; quantum vero ad connotatum, quia sunt contingentia quæ non de necessitate insunt, potest unum esse alterum. Quia vero connotata non tantum sunt contingentia, sed etiam de futuro, quæ nihil ponunt actu, possunt non inesse et inesse, sine mutatione. Cum enim ponuntur inesse vera de futuro, ponuntur semper fuisse, etc., sicut patet, et Anselmus dicit : « Si dicatur ali-

[1] Anselm., *de Concord. præscient. et lib. arbit.* —
[2] Dist. XXXIX, art. 2, q. I et II.

(*a*) *Cæt. edit.* Deo. — (*b*) *Cæt. edit.* prævisum. — (*c*) *Cæt. edit.* ordinatum.

quid esse futurum de contingenti, constat quod possibile est non esse futurum : et si futurum est, semper verum fuit ipsum esse futurum : et ideo hæc est vera sine mutatione, et sine inceptione : Prædestinatus potest esse præscitus. Nulla enim repugnantia est nec ex parte significati, nec ex parte connotati; et hoc patet si resolvatur. Sensus enim est : « Iste est prædestinatus, » id est : « Iste est a Deo præcognitus, et salvabitur per Dei gratiam. » Similiter : « Iste est præscitus, » sensus est : « Iste est præcognitus, et damnabitur per suam culpam. » Constat enim quod in divina cognitione non est differentia in se, sed solum in connotato : cum ergo salvandus possit damnari, prædestinatus potest esse præscitus sine aliqua mutatione.

4, 5 et 6. Ex hoc patent tria objecta : nam primum et ultimum intelligitur de (a) formis quæ aliquid ponunt actu circa subjectum; secundum vero de eo quod est æternum, quod nihil temporale connotat : talia autem non sunt *esse præscitum*, et *esse prædestinatum* : et sic patent omnia.

QUÆSTIO II.

An prædestinatio ponat necessitatem in eventu [1].

Fundam. Supposito, quod prædestinatio non inferat necessitatem libero arbitrio, quod non possit aliter esse, quæritur utrum ponat certitudinem in eventu, scilicet ut nunquam aliter eveniat, nisi sicut Deus prædiffinivit. Et quod sic, ostenditur primo auctoritate [2] : *Ego scio quos elegerim*. Et [3] : *Novit Deus, qui sunt ejus*. Ergo si divina cognitio est certa et infallibilis, et falleretur si non salvarentur illi quos novit esse suos certitudinaliter, ergo verum est quod sic eveniet sicut prædiffinivit Deus; et sic, etc.

Item [4] : *Ex nobis exierunt, sed ex nobis non erant* : ponit illud pro signo, scilicet quod illud est signum, quod homo non fuit electus, quando non perseveravit in bono finaliter : si ergo illud signum est rectum, certum est quod omnes prædestinati, et soli, in gratia finaliter perseverant; et si hoc certum est, quod soli salvantur et omnes, ergo certitudo est in eventu (b).

Item Augustinus, in libro *De bono perseverantiæ* [5] : « Prædestinatio est præscientia beneficiorum Dei per quæ certissime liberantur quicumque liberantur. » Si ergo liberantur certissime, patet quod certitudo salutis est respectu personarum; et sic, etc.

Item Augustinus in libro *De correctione et gratia* [6] : « Certus est numerus electorum, qui non potest minui, nec augeri : » ergo videtur quod certitudo sit in quodam numero.

Item hoc videtur ratione, quia [7] *in domo Patris sunt multæ mansiones*, sicut dicitur in *Joanne*. Aut ergo prævidit Deus, qui debeant ibi habitare, aut non : constat quod prævidit qui debeant ibi esse : ergo si aliquis eorum desit, aliqua mansio vacua remanebit : sed hoc est inconveniens, et indecens in civitate superna : ergo certum est, quod quilibet prædestinatus locum suum habebit.

Item numerus electorum a Deo præfinitus est optima et decentissima ratione et proportione; si enim fecit omnia ordinatissime, multo fortius supernam civitatem : sed optima proportio fœdatur et perditur per augmentum et diminutionem : ergo si non potest esse ut sit ibi defectus ordinis et proportionis congruentis, certitudinaliter tot salvabuntur, et non plures, nec pauciores, quot Deus prævidit.

Ad opp. Sed contra : 1. Quod non sit certitudo eventus quantum ad personas, videtur sic :

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. I, q. XXVIII, memb. 4, art. 2 et 3; S. Thom., p. I, q. XXIII, art. 3; et I *Sent.*, dist. XL, q. I, art. 1; Scot., I *Sent.*, dist. XL, q. un.; Ægid. Rom., I *Sent.* dist. XL, q. I; Richardus, I *Sent.*, dist. XL, art. 2, q. II; Francisc. de Mayr., I *Sent.*, dist. XL, q. II; Thom. Arg., I *Sent.*, dist. XL, q. I, art. 3; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XL, q. V; Petr. de Tarant., I *Sent.*, dist. XL, q. VII. — [2] *Joan.*, XIII, 18. — [3] II *Tim.*, II, 19. — [4] I *Joan.*, II, 19. — [5] Aug., *de Bono Persev.*, c. XIV, n. 35. — [6] Aug., *de Corrept. et grat.*, c. XIII, n. 39. — [7] *Joan.*, XIV, 2.

(a) *Edit. Ven.* in. — (b) *It.* eventum.

Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam[1]; Glossa ibi : « Dum alius labitur, alius in locum ejus subinducitur. » Ergo si unus vendicat sibi locum alterius, non evenit sicut Deus ordinavit, imo tota die fit transmutatio.

2. Item, super illud *Job*[2] : *Conteret multos*, Gregorius ibidem : « Locum vitæ, aliis cadentibus, alii sortiuntur. »

3. Item, quod non sit certitudo quantum ad numerum, videtur : *Rumpebatur rete*[3], Glossa : « Non tot intrant de Judæis, quot sunt prædestinati. » Ergo pauciores salvantur, quam sunt prædestinati.

4. Item legitur in *Deuteronomio*[4] : *Addat Deus ad hunc numerum multa millia;* Glossa : « Ad hunc numerum prædiffinitum in Dei præscientia, qui novit, qui sunt ejus. » Ergo si Deus addit ad numerum prædiffinitum, non est certitudo quantum ad numerum salvandorum.

5. Item, quod quantum ad neutrum sit certitudo, videtur. Intelligamus enim A, B, C, esse numerum prædestinatorum; D, E, F, numerum præscitorum; tunc quæro : A ita bene potest damnari, sicut et D; et e converso, D ita salvari, sicut A : ergo nulla est certitudo quantum ad personas. Rursus A potest damnari, et tunc solum remanent duo; et D salvari, et tunc erunt quatuor : ergo nulla est certitudo quantum ad numerum.

6. Item hoc ipsum ostenditur deducendo ad inconveniens. Si enim certum est qui et quot salvabuntur, ita quod sic eveniet, et non aliter; ergo certum est quod nullus prædestinatus damnabitur aliquo casu, vel eventu, et nullus præscitus salvabitur : ergo nullus debet curare utrum faciat bene vel male, quia si præscitus est, quidquid faciat, in fine damnabitur; si prædestinatus, quidquid faciat, in fine salvabitur : stultus est ergo, qui non comedit et lætatur, et non habet bona in vita sua.

[1] *Apoc.*, III, 11. — [2] *Job*, XXXIV, 24. — [3] *Luc.*, V, 6.— [4] *Deut.*, I, 11.— [5] Vid. S. Thom., I, q. CXVI, art. 3.

CONCLUSIO.

Prædestinatio, a parte rei evenientis, nullam ponit certitudinem in eventu; licet, a parte Dei præcognoscentis, infallibilitatis et immutabilitatis certitudinem ponat[5].

Resp. ad Arg. Dicendum quod est dicere certitudinem a parte rei evenientis, et a parte Dei præordinantis. Si loquamur de certitudine a parte rei evenientis, cum hæc dicatur contra contingentiam, sic dico quod non est major certitudo in numero electorum, quam sit in numero aliorum futurorum contingentium; quia pendet eventus nostræ salutis et damnationis ex nostri arbitrii libertate. Si autem loquamur de certitudine a parte Dei præcognoscentis, sic certus est eventus salutis nostræ certitudine infallibilitatis, quia divina præscientia non fallitur; et ideo evenit, ut præscivit. Certus etiam est certitudine immutabilitatis, quia divina dispositio et ordinatio non variatur, ut modo eligat unum, et modo alium; sed qui semel electus est, semper fuit, et erit, et non alius. Rationes ad primam partem inductæ procedunt de certitudine effectus sive eventus, non quantum ad necessitatem, sed quantum ad infallibilitatem præcognitionis, et quantum ad invariabilitatem æternæ prædestinationis.

1 et 2. Ad illud ergo quod objicitur, quod alius alterius locum accipit et coronam, dicendum quod locus æternæ mansionis, et corona retributionis, alicui debetur secundum reputationem præsentis justitiæ, alicui secundum prædiffinitionem præscientiæ. Et contingit quod unus locus debetur alicui secundum præsentem justitiam, et quod illo cadente alius intrat, cui debetur secundum prædiffinitionem æternam. Quando vero alicui debetur locus secundum prædiffinitionem æternam, potest quidem cadere, et locum perdere, et alius, qui non est prædestinatus, potest acquirere : sed tamen hoc nunquam eveniet. Quia ergo præscitus justus frequenter locum æternæ mansionis perdit,

quem alius paris meriti acquirit, et nemo scit utrum sit præscitus, vel prædestinatus; ideo quamvis sciat se esse justum, timere debet ne amittat locum. Et ad hunc timorem hortatur beatus Joannes in prædicta auctoritate *Apocalypsis;* et hic timor bonus omnibus et præscitis est, et prædestinatis, quia humiliat et sollicitat. E contra, certitudo de electione elevat in tumorem, et deprimit in torporem; ideo secundum ordinatissimam dispositionem hoc factum est, ut nulli reveletur an sit prædestinatus, nisi sit adeo confirmatus in bono, ut non possit elevari per superbiam, vel torpere per negligentiam. Patet ergo quod illa auctoritas non significat mutationem fieri in præscientia, vel aliter evenire, quam Deus præscit; sed quod qui actualiter justus est, potest locum quo dignus est perdere perdendo justitiam, et quod qui peccator est, potest sibi locum debitum acquirere acquirendo justitiam; et hoc tota die contingit. Exemplum in Veteri Testamento manifestum fuit de Saule et David in regno; cui, scilicet Sauli, recte potuit dici: *Tene quod habes*, id est, humilitatem et justitiam, ne alius accipiat coronam tuam tibi debitam secundum statum præsentem, alii tamen debitam secundum dispositionem æternam. Exemplum etiam est in coronis quadraginta martyrum [1].

3 et 4. Ad illud quod objicitur de diminutione et augmento, dicendum quod totum referendum est illud ad statum præsentis justitiæ; nam illa Glossa : « Non tot intrant,» etc., intelligitur de tempore primitivæ Ecclesiæ, quia multi intrabunt in tempore finalis Ecclesiæ. Similiter quod dicitur, quod Deus addat ad hunc numerum, intelligitur justificando plures, et vocando ad fidem.

5. Ad illud quod objicitur, quod « possunt esse plures et pauciores, et alii, quam sint præsciti; ergo ibi non est certitudo; » dicendum quod non est certitudo necessitatis, est tamen certitudo infallibilitatis : quamvis enim possint esse alii, et plures, tamen nunquam erunt; et si essent, tunc ab æterno prædestinati essent : ideo non potest ibi cadere aliqua mutatio.

6. Ad illud quod objicitur, quod si ita evenit, tunc frustra laborat præscitus et prædestinatus, dicendum quod illud est argumentum, quod ducit eos in torporem, et impietatis excusationem : et ideo primo ostendendum est eos stulte arguere, inferendo a simili, dicendo sic : « Deus prædestinavit utrum tu debeas cras vivere, an non : ad quid ergo comedis et bibis?» Qui sic argueret, et tali rationi consentiret, argueretur dementiæ : similiter in proposito. Secundo respondetur argumentando : « Tu dicis quod Deus prædestinat; et ego dico quod Deus, tanquam justus judex, juste remunerat : » nullum bonum ergo irremuneratum, nullum malum impunitum : ergo nullus laborat sine fructu, nullus torpet sine damno. Et propterea dicendum, quod prædicta argumentatio deficit; procedit enim ac si Deus prædestinaret et præsciret in eventum omnem; sed non prædestinat hominem ad salutem, nisi per merita; nec reprobat, ut perveniat in damnationem sine meritis. Et ideo non solum est nostra salus ex parte Dei, sed ex parte nostra; et cum ipse velit omnes salvos fieri, et omnibus gratiam impertiri, solum ex nostra malitia, vel negligentia, venit defectus nostræ salutis.

ARTICULUS III.

Consequenter, quantum ad tertium articulum, quæritur de divina electione. Et circa hoc quæruntur duo : primo quæritur, utrum electio sit in Deo æternaliter, vel ex tempore; secundo quæritur, quid sit electio secundum rem.

[1] Vid. Bolland. ad diem 13 martii.

QUÆSTIO I.

An electio sit in Deo ab æterno, vel ex tempore[1].

Fundam. Quod electio in Deo sit æternaliter, ostenditur primo auctoritate Apostoli[2]: *Elegit nos ante mundi constitutionem, ut essemus sancti, et immaculati coram ipso.*

Contra: *Ego scio quos elegerim*[3]. Sed omnes elegerat temporaliter qui erant ejus discipuli; ergo non est alia electio in Deo quam temporalis.

Item, quod electio sit in Deo, videtur per rationem, quia omnis agens discrete et ordinate, est agens per electionem: sed Deus est hujusmodi: ergo in Deo est ponere electionem.

Item, quod ab æterno, videtur, quia omnis dilectio quæ est specialiter aliquorum, non tantum est dilectio, sed etiam electio: sed prædestinatio Dei non est omnium hominum, sed solum salvandorum, et prædestinatio non est sine dilectione (*a*): ergo neque sine electione: sed illa ab æterno: ergo et ista.

Ad opp. Sed contra: 1. Per Damascenum[4]: « Electio non cadit in Deum, quia divina natura non est possibilis ad ignorantiam. »

2. Item, eligere est alterum alteri præoptare: sed Deus *vult omnes homines salvos fieri*[5]: ergo videtur quod electio non sit in Deo.

3. Item videtur quod solum sit in Deo temporaliter: electio enim non esset, si homo perstitisset: ergo videtur quod lapsus hominis facit ad electionem: sed temporale non facit ad esse æternum: ergo electio non est æterna, sed temporalis.

4. Item, electio est dissimiliter entium: sed omnia in Deo æternaliter sunt unum et similiter: ergo electio est rerum existentium in proprio genere: sed in proprio genere non sunt nisi ex tempore: ergo nec electio.

5. Item electio est præoptatio[6]: sed Deus nihil præoptat alii quantum ad intentionem affectus; ergo solum quantum ad excellentiam effectus: sed effectum non est ponere nisi ex tempore: ergo, etc.

6. Item in plus est vocatio, quam electio: *Multi enim sunt vocati, pauci electi*[7]. Sed vocatio est temporalis: ergo videtur similiter quod electio. Consequenter ergo, cum vocatio sit temporalis, prædestinatio vero æterna, quæritur unde hoc est, quod electio et temporalis est et æterna.

CONCLUSIO.

Electio, ut dicit dilectionem cum discretione solum, æterna est; si vero dilectionem cum discretione, deliberatione, et inquisitione præcedente, cum talis sit in creatura, temporalis est.

Resp. ad Argum. Dicendum quod electio dicitur dupliciter: uno modo, prout dicit dilectionem cum discretione solum; alio modo, ut dicit dilectionem cum discretione præcedente, et deliberatione, et inquisitione.

1. Et primo modo est in Deo; secundo modo in creatura, in qua cadere potest ignorantia: et hoc secundo modo loquitur Damascenus.

2. Ad illud quod objicitur, quod voluntas Dei et dilectio est sine discretione, dicendum quod est voluntas antecedens, et consequens: antecedens, qua vult quantum in se est; consequens, qua vult cum præscientia nostræ salutis. Et prima quidem est omnium; secunda vero non. Secundum hunc modum est dilectio duplex: una quæ respicit voluntatem antecedentem, et hac diligit omnes; et alia quæ respicit consequentem, et hac diligit omnes salvandos: et hæc est electio. Voluntas quotuplex.

3. Ad illud quod objicitur, quod electio

[1] *Cf.* Alex. Alens., p. I, q. XXX, memb. 1; S. Thomas, p. I, q. XXIII, art. 4; et I *Sent.*, dist. XLI, q. I, art. 1 et 2; et *de Verit.*, q. VI, art. 1; Ægidius Rom., I *Sent.*, dist. XLI, q. I; Richard., I *Sent.*, dist. XLI, q. I; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XL, q. VI; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist. XLI, q. I. — [2] *Ephes.*, I, 4. — [3] *Joan.*, XIII, 18. — [4] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. II, c. XXII, post med. — [5] I *Tim.*, II, 4. — [6] Arist., *Ethic.* lib. III, c. II. — [7] *Matth.*, XXII, 14.

(*a*) *Cæt. edit.* electione.

non esset, si homo non peccasset; dicendum quod est electio qua eligitur et separatur bonus a malo; et est electio qua separatur melior a minus bono. Hæc secunda esset, si homo non peccasset; prima autem non esset, si homo non peccasset; non quia lapsus aliquid faciat ad rationem eligendi; sed prævisio lapsus. Et quamvis lapsus hominis fuerit temporalis, prævisio tamen ejus fuit æterna.

4. Ad illud quod objicitur, quod electio est dissimilium entium, dicendum quod sicut dilectio duplex est, quædam quæ oritur ex consideratione bonitatis, quædam quæ est principium bonitatis; sic electio duplex est: quædam quæ causatur a diversitate, et præeminentia eligibilium, et hæc consequitur eligibilia, ut electio humana; quædam quæ est ratio diversitatis in eligendo, ut divina, et hæc est dissimilium, non quæ sunt, sed quæ futura sunt, et talis præcedit, et est æterna; nisi enim esset divina electio, omnes essemus reprobi et mali; et sic patet illud.

5. Ad illud quod objicitur, quod electio est præoptatio, dicendum quod præoptatio ratione majoritatis effectus potest esse dupliciter: aut per modum appropriationis, sive operationis, vel applicationis; aut per modum dispositionis et præordinationis. Per modum appropriationis, ponit effectum in actu; per modum præordinationis et dispositionis, ponit in potentia tantum; et sicut dispositio est æterna, ita et præoptatio.

6. Ad illud quod objicitur de vocatione, quod solum est temporalis; dicendum quod vocatio dicit actum ut exteriorem; electio dicit actum ut interiorem; prædestinatio dicit actum ut anteriorem. Quoniam ergo actus, ut exterior, connotat effectum ut exteriorem; ideo vocatio solum est temporalis. Rursus, quoniam actus, ut anterior, non habet rationem initiandi; ideo prædestinatio est solum æterna. Sed quoniam actus interior per manifestationem fit exterior; hinc est quod electio est æterna et temporalis. Quod ergo objicitur de vocatione, quod in plus est, ergo prior; dicendum quod prior est secundum rationem intelligendi, tanquam communior; sed non quantum ad ordinem durandi: non enim est superius essentiale, sed effectum (a) consequens; et sic patent omnia.

QUÆSTIO II.

An electio sit idem quod prædestinatio [1].

Fundam.

Quid sit electio, et quod sit idem quod prædestinatio, videtur; Magister enim dicit in littera: «Cum autem prædestinatio sit electio, qua Deus elegit quos voluit ante mundi constitutionem:» ergo, etc.

Item ratione videtur, quia omnis prædestinatus est electus, et omnis electus prædestinatus: ergo prædestinatio est electio, cum per se prædicentur ad invicem.

Item, quorum opposita sunt eadem, ipsa sunt eadem: sed oppositum electionis est reprobatio, et hæc est oppositum prædestinationis: ergo, etc.

Ad opp.

Contra: 1. Quæcumque sunt diversorum, ipsa sunt diversa: sed prædestinatio est solum bonorum; electio vero salvandorum, et aliquorum damnandorum: ergo, etc. Probatio minoris habetur in *Joanne* [2]: *Nonne duodecim vos elegi, et unus ex vobis diabolus est?* Si tu dicas: quod illud intelligitur de electione temporali; contra: Electio temporalis signum est æternæ: aut ergo concordant, aut est signum falsum.

2. Item, si nunquam esset aliquis malus, esset prædestinatio, sed non esset electio: secundum hoc ergo aliud objectum respicit electio, aliud prædestinatio: ergo non sunt omnino idem.

3. Item, agens secundum propositum di-

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. I, q. XXX, memb. 4; Ægidius Rom., I *Sent.*, dist. XLI, q. I, art. 2; Richard., I *Sent.*, dist. XLI, q. II; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XL, q. VII; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist. XLI, q. II. — [2] *Joan.*, VI, 71.

(a) *Cæt. edit.* effectu.

citur agens per electionem, et non dicitur agere secundum prædestinationem : ergo differt prædestinatio, et electio. Quæritur ergo quæ sit differentia, et quod sit prius secundum rationem intelligendi.

CONCLUSIO.

Electio, secundum affectionem dilectionis, idem est quod prædestinatio; electio vero, secundum effectum finalis gratificationis, est signum prædestinationis infallibile.

Resp. ad Argum. Dicendum quod electio tripliciter dicitur : est enim electio secundum affectionem dilectionis, et secundum effectum finalis gratificationis, et secundum statum prælationis. Prima est æterna, et est idem quod prædestinatio. Secunda est temporalis, et signum primæ infallibile. Tertia similiter temporalis, nec est effectus, nec signum æternæ electionis : multi enim præficiuntur mali, et reprobi, et utinam non sint plures mali, quam boni.

1. Ad illud quod objicitur de verbo Domini, dicendum quod intelligitur de electione prælationis : et hæc non est tantum bonorum, nec omnium bonorum : et ideo vere patet, quod non est idem quod prædestinatio. Et quod objicitur quod est signum, dicendum quod non est signum certum, nec Deus dat pro signo; et stultus est, qui huic signo credit. Sed electio secundum effectum finalis gratificationis, hæc est signum certum simpliciter, sed non est certum nobis. Et hæc differt a vocatione, quia multis datur gratia, qui non perseverant : ideo dicuntur vocati, sed non electi, et de his dicitur[1] : *Multi sunt vocati, pauci vero electi.*

2. Ad illud quod objicitur quod electio respicit malum, et convenit omni agenti a proposito, non sic prædestinatio; notandum quod in Deo idem sunt propositum, prædestinatio et electio secundum rem; tamen differunt secundum rationem intelligendi. Nam propositum simpliciter dicit voluntatem faciendi aliquid : ille enim dicitur proponere, qui firmiter vult facere aliquid. Electio vero et prædestinatio addunt supra voluntatis conceptionem, sed differenter, quia prædestinatio addit ordinem et directionem in finem; sed electio discretionem, sive separationem a suo opposito. Unde propositum dicit firmam voluntatis conceptionem; prædestinatio cum conceptione dicit præordinationem, et electio quamdam discretionem. Secundum ergo hoc patet quod propositum est prius secundum rationem intelligendi, et deinde electio, quia prius est intelligendum aliquid separari a malo, sive a malitia, quam dirigi in finem : et sic patet diversitas et ordo.

3. Et ex hoc patet illud quod ultimo quæritur, quare agens a proposito non semper dicitur agere secundum prædestinationem, sicut secundum electionem : quia omnis agens a proposito deliberans, alteram partem contradictionis præaccipit; ideo omnis talis dicitur eligere : sed non omnis agens sic ordinat effectum in finem, sed ut plurimum seipsum. Prædestinare autem est præordinare alterum in finem; et hoc quidem competit Deo proprie : et ideo patet illud. Prædestinatio enim tria connotat, scilicet præordinatum, et hoc est homo; et rationem præordinandi, et hæc est gratia; et rationem finis, et hæc est gloria : et sic sunt tria, scilicet quod, et per quod, et ad quod.

ARTICULUS IV.

Consequenter est questio de quarto articulo, scilicet de reprobatione. Et cum ea quæ dicta sunt de prædestinatione æterna, sint dicenda, vel aptari possint reprobationi, quæritur specialiter de obduratione, quæ est ejus connotatum; de qua duo quæruntur : primum est, utrum sit pœna, vel culpa; secundum, utrum obduratio sit a Deo.

[1] *Matth.*, XXII, 14.

QUÆSTIO I.

An obduratio sit pœna, vel culpa [1].

Fund. Quod autem obduratio sit pœna, sic ostenditur per illud [2] : *Cujus vult miseretur*, etc. Glossa Augustini [3] : « Obduratio est nolle misereri : » sed nolle universi non est culpa, sed pœna : ergo, etc.

Item, ibidem [4] : « Miseretur secundum gratiam quæ gratis datur; obdurat autem secundum judicium quod meritis redditur. » Sed constat quod non redditur bonis meritis: ergo malis : sed quod malis meritis redditur, est pœna : ergo obduratio est pœna.

Item hoc ipsum videtur ratione; quia in hoc differt culpa et pœna, quia culpa est affectio voluntaria, pœna est affectio involuntaria : sed obduratio cordis est involuntaria, quia nullus vult dehabilitari, sive obdurari : ergo, etc.

Item, sicut se habet excæcatio ad intellectum, sic obduratio ad effectum : sed excæcatio dicit pœnam, non culpam : ergo et obduratio.

Ad opp. Contra : 1. per illud Apostoli [5] : *Secundum duritiam*, etc. Glossa ait : « Induratio est perseveratio mentis in malitia pertinaci, per quam fit homo impœnitens : » sed hoc dicit culpam : ergo, etc.

2. Item Augustinus, *de Prædestinatione Sanctorum* [6] : « Obduratio nihil aliud est quam Dei obviare mandatis. » Sed obviare mandatis dicit inobedientiam : sed « peccatum, ut dicit Ambrosius [7], nihil aliud est quam prævaricatio legis divinæ, et cœlestium inobedientia mandatorum : » ergo obduratio dicit peccatum.

3. Item ratione videtur, quia nulla pœna temporalis, secundum quod hujusmodi, opponitur gratiæ gratificanti : sed obduratio opponitur gratiæ gratificanti, et maxime gratiæ finali : ergo obduratio non est pœna, sed culpa.

4. Item in hoc est differentia inter pœnam et culpam, quia, ut dicit Augustinus [8], pœna est malum quod patimur, culpa vero malum quod agimus; sed obdurationem unusquisque facit sibi, sicut dicit Augustinus in libro *de Gratia et libero arbitrio* [9] : « Induravit Deus Pharaonem justo judicio; sed ipse se per liberum arbitrium. » Et quod obduratio sit a nobis, patet; quia in *Psalmo* dissuadetur [10] : *Nolite obdurare corda vestra.* ergo, etc.

CONCLUSIO.

Obduratio, ut dicit inhabilitatem ad impressionem gratiæ, sic est pœna peccati; ut vero significat stabilitatem in peccato, est dispositio præcedentis peccati; ut vero dicit voluntatem impugnandi Deum, præcepta et gratiam suam, est peccatum in Spiritum sanctum.

Resp. ad Arg. Dicendum quod obduratio in spiritibus est translative dicta ab obduratione in corporibus. In corporibus autem duritiam sequitur triplex proprietas, quamvis insit corpori per eamdem naturam, non sic spiritui. Durum enim est quod est inhabile ad suscipiendum, est stabile ad permanendum, est iterum forte ad rebellandum, sive resistendum. Secundum hunc triplicem modum cor obdurari dicitur tripliciter. Primo modo dicitur cor obdurari ex hoc, quod est inhabile ad impressionem gratiæ suscipiendam : et hoc modo sonat impassionem (a), et est pœna consequens culpam. Secundo modo dicitur cor obduratum, quod est in peccato stabilitum, quod est multum compactum ad amorem peccati : et hoc modo obduratio est peccatum cum dispositione, sive dispositio peccati præcedentis. Tertio modo dicitur cor obduratum cor rebelle, quod

Durum quot modis.

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. 1, q. XXIX, memb. 4, art. 1, § 1; Richard., I *Sent.*, dist. XL, art. 3, q. II; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XL, q. IX; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist. XL, q. X; Gabr. Biel, I *Sent.*, dist. XLI, q. unic. — [2] *Rom.*, IX, 18. — [3] Aug., *de div. Quæst. ad Simplician.*, lib. I, q. II, n. 15. — [4] Vel potius, *Op. imperfect. cont. Julian.*, lib. I, c. CXLI. — [5] *Rom.*, II, 5. — [6] Aug., *de Prædestinatione Sanctorum.* — [7] Ambros., *de Paradiso*, c. VIII, n. 39. — [8] Aug., *Cont. Adim. Manich.*, c. XXVI. — [9] Aug., *de Grat. et lib. arbit.*, c. XXIII, n. 45. — [10] *Ps.* XCIV, 8.

(a) *Cæt. edit.* in passionem.

vult Deum, et ejus mandata, et gratiam impugnare : et hoc modo est speciale peccati genus, scilicet peccatum in Spiritum sanctum.

1 et 2. Et secundum illum modum triplicem diversæ auctoritates procedunt de obduratione, quæ videntur sibi obviare; sed diversis viis procedunt secundum membra distinctionis prædictæ. Concedendum est ergo, quod obduratio uno modo est pœna; concedendum nihilominus, quod aliis modis est culpa, sive dispositio culpæ.

3. Ad illud ergo quod objicitur, quod pœna gratiæ non repugnat, et etiam sonat impassionem : dicendum quod triplex est pœna : est enim quædam pœna inflicta, quædam contracta, quædam acta. Pœna inflicta simpliciter est passio, et non repugnans gratiæ, ut fames, sitis et ægritudo. Pœna contracta est fomes et concupiscentia : et hæc quidem passio est, et ideo pœna, sed tamen inclinat ad actionem malam; et ideo gratiæ repugnat, non quantum ad substantiam, sed quantum ad inclinationem. Pœna acta est sicut obduratio, et gratiæ expulsio, et hæc quidem pœna est, quia passio est : sed quia ex mala actione, sive ex peccato est, et illud concomitatur inseparabiliter, ideo opponitur gratiæ : et ita patet, quod nihilominus est pœna et passio. Quamvis enim contingat per propriam actionem, nihilominus pœna est, sicut patet in scabioso, qui in scalpendo se delectat, sed postea sentit in carne ardorem.

QUÆSTIO II.

An obduratio sit a Deo [1].

Ad opp. Utrum obduratio sit a Deo, sive sit effectus Dei reprobantis; et quod sic, videtur : *Cujus vult miseretur, et quem vult indurat* [2] *:* sed idem est aliquid fieri Deo auctore, et Deo volente : si ergo obduratio est Deo volente, ergo et Deo auctore.

2. Item ibidem est Glossa : « Obduratio est nolle misereri : » aut ergo hic est prædicatio per causam, aut per inhærentiam, aut per essentiam : non per inhærentiam vel essentiam, in Deo enim est voluntas non miserendi, nec tamen obduratio : ergo est dictum per causam : sed Deus non vult misereri aliquorum ut præscitorum, ut dicit Augustinus [3] : ergo ab ipso est eorum obduratio.

3. Item, super illud Exodi [4] : *Ego indurabo cor ejus,* dicit Augustinus [5] : « Induravit Deus Pharaonem justo judicio. » Ergo secundum hoc fuit justum Pharaonem indurari : sed omne justum a summa justitia procedit, quæ Deus est : ergo, etc.

4. Item ratione videtur; quia omne quod est aliquid, est a Deo; obduratio est aliquid : ergo secundum id quod est, est a Deo. Quod sit aliquid, patet; quia durum dicit naturalem potentiam, sed molle dicit impotentiam : ergo si durities est et in corporibus, et spiritibus, est aliquid, quod habet Deum causam, patet, etc.

5. Item, quicumque habet curam alicujus, si permittit eum malefacere, cum possit prohibere, vel perire, cum possit adjuvare, non inconvenienter dicitur causa sui maleficii, vel peccati, sive mali. Unde prælatus qui subditos non corrigit, causa dicitur malorum in subditis. Similiter qui habet unde pascat fame morientem, et non pascit, causa est mortis ejus. Si ergo Deus potest prohibere ut affectus noster durescat, et potest pascere ut non deficiat, et non facit, videtur quod sibi sit ratio et causa indurationis attribuenda.

6. Item, Philosophus dat maximam [6] : « Si aliquid est causa alicujus, et oppositum est causa oppositi, ut si habere pulmonem est causa respirandi, non habere est causa non respirandi; » sed velle misereri est causa gratificationis : ergo nolle misereri est causa obdurationis.

7. Item, si aliquid per sui præsentiam

[1] *Cf.* Alexand. Alensis, p. I, q. XXIX, memb. 4 et 5; S. Thom., I *Sent.*, dist. XL, q. II, art. 3; Richardus, I *Sent.*, dist. XL, art. 3, q. III; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XL, q. ult.; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist. XL, q. ult. — [2] *Rom.*, IX, 18. — [3] Aug., *de div. Quæst. ad Simplician.*, lib. I, q. II, n. 15. — [4] *Exod.*, IV, 21. — [5] Aug., *de Grat. et lib. arbit.*, c. XXIII, n. 45. — [6] Arist., *Poster.* lib. I, cont. 30.

causa est alicujus, per sui absentiam est causa oppositi, hæc alia maxima est Philosophi : ergo si Deus per sui præsentiam est causa mollificationis cordis, per sui absentiam est causa obdurationis.

8. Item, si aliqua duo sunt omnino similia, aut proprietas aliqua non inest uni quæ non inest alii, aut si inest, aliunde inest [1]. Ponantur autem hic duo parvuli Jacob et Esau : Deus unum obdurat, ut Esau; alterum non obdurat, ut Jacob : ergo cum sint similes omnino quoad naturam et quantum ad merita, aliunde venit obduratio : sed non est dare nisi a Deo : ergo, etc.

Si tu dicas quod a diabolo; contra : Esto quod diabolus nullo modo se intromittat; nihilominus iste obdurabitur.

9. Item omnis effectus, sive positivus, sive defectivus, habet causam proximam et immediatam; quæro ergo quæ sit causa obdurationis proxima : aut enim culpa originalis, aut actualis, aut usus liberi arbitrii, vel aliquod aliud : non culpa originalis, quia tunc omnes obdurarentur ; similiter nec culpa actualis, quia tunc omnis actualiter peccans obduraretur; nec usus liberi arbitrii, quia obduratio, ut est connotatum reprobationis, est in parvulis in quibus non est usus liberi arbitrii. Restat ergo quod voluntas Dei sit causa; et hoc videtur, quia ea posita ponitur effectus. Si enim Deus non vult istius misereri, necesse est eum obdurari.

Fundam. Contra : *Omnis qui venit ad me, non ejiciam eum foras* [2] : ergo paratus est Deus omnes complecti : ergo defectus illustrationis non venit ex parte Dei, sed ex parte nostra.

Item : *Ecce sto ad ostium, et pulso; si quis mihi aperuerit, introibo ad eum* [3], etc. Sed si peregrinus volens hospitari non recumbit in domo, non est causa ex parte sui, sed solum ostiarii; ergo similiter et obdurationis non est causa, nisi qui non recipit Deum pulsantem.

Item Augustinus, super illud : *Lux in tenebris lucet*, dicit [4] : « Sicut cæco posito in sole est præsens lux, et ipse absens est luci, sic in omni iniquo qui cæcus est corde, præsens est sapientia, et ipse est absens. » Si ergo bonum est simile, cum cæcitas, sive privatio actus videndi, non sit a sole, patet quod nec obduratio est a Deo. Item Anselmus : « Non ideo non habet homo gratiam, quia Deus non dat, sed quia homo non accipit. » Ergo non debet dici obduratio esse a Deo. Item ratione videtur, quia optimi est optima adducere : sed obduratio est pessimum inter omnia mala : ergo ipsam non efficit Deus, qui est optimus. Item obduratio animæ reddit animam impotentem ad bonum : ergo est defectus : sed defectus aut non habet causam, aut si habet, habet causam deficientem : Deus autem nullius est causa deficiens : ergo obduratio nullo modo est a Deo.

[1] Arist., *Physic.* lib. II, cont. 30. — [2] *Joan.*, VI, 37. — [3] *Apoc.*, III, 28. — [4] Aug., *in Joan.* Tract. I, n. 19.

(a) *Edit. Ven.* pro defectu. — (b) *Item* ordinatum.

CONCLUSIO.

Obduratio, prout defectum dicit (a), non est effectus Dei; sed prout ordinatur a retribuente divina justitia in mercedem culpæ, est a Deo.

Resp. ad Arg. Dicendum quod obduratio, in quantum pœna est, dicit animæ ineptitudinem, et ita dicit defectionem pœnalem : et pœna omnis, in quantum talis, est justa et ordinata; ideo dicit defectum ordinatum. In quantum ergo defectus est, non habet causam nisi deficientem : hæc autem non est Deus, quia Deus non est causa deficiens; sed liberum arbitrium destitutum. In quantum vero ordinata (b), habet causam merentem, scilicet ipsam culpam; et causam ordinantem, scilicet retribuentem divinam justitiam.

1, 2 et 3. Illæ ergo tres auctoritates Apostoli, Augustini et Glossæ, et consimiles, quæ dicunt Deum obdurasse aliquem, intelliguntur quantum ad rationem ordinis, non quantum ad rationem defectus, quia per comparationem ad defectum solum comparatur in ratione permittentis, non efficientis. Et est exemplum : sicut si aliquis esset dignus fame perire, et alius posset eum pascere, et justo

dicio nollet eum pascere, si quæreretur quæ fuit in isto causa mortis, responderetur (*a*) quod defectus cibi; ille vero non diceretur occidisse, sed permisisse : si rursus quæreretur utrum iste juste fecerit, diceretur quod sic, cum tamen nihil fecerit, quia ipsum non facere ordinatum fuit auctoritate ejus ad merita illius, et per consequens ille ordinatus est in pœna sibi debita : per hunc modum est intelligendum in proposito.

4. Ad illud ergo quod objicitur, quod obduratio dicit positionem; dicendum quod in corporibus dicit positionem, quia per naturam suam nata sunt resistere : sed in spiritibus dicit defectum, quia de naturali aptitudine spiritus debet esse habilis ad susceptionem influentiæ divinæ, unde habilitas talis est potentiæ et habitus; sed e contra, obduratio et ineptitudo est per modum provisionis (*b*) et privationis.

5. Ad illud quod objicitur quod qui permittit subditum perire, est causa, etc.; dicendum quod verum est, si teneatur (*c*) et debeat facere; sed si non tenetur, nec debet hoc facere, imo magis contrarium, nullatenus potest illi imputari periculum, sed justitiæ : et ita est in Deo.

6 et 7. Ad illud quod objicitur, quod si aliquid est causa alicujus, quod oppositum est causa oppositi, dicendum quod illud tenet in naturalibus et necessariis, sicut (*d*) habere pulmonem, et non habere, et respirare et non respirare; non autem habet locum in voluntariis, sicut dicit Anselmus. Causa autem quare iste habet gratiam, est quia Deus dat; causa quare non habet, est quia non accipit. Sed ista solutio non videtur competens, quoniam si maxima Philosophi bona est, necesse est quod teneat in omni materia. Et propterea est dicendum, quod ipse loquitur de causa proxima et immediata, et quæ est tota causa, non exigens aliam, et in omni tali tenet. Sed quamvis voluntas Dei sit causa efficiens gratificationis, tamen ad salutem concurrit liberum arbitrium ut consentiens. Quia ergo ista duo concurrunt, quodlibet horum potest causare defectum : et non causat divina voluntas, quæ est liberalissima; sed causat liberum arbitrium, quod quamvis non possit neque sufficiat efficere, potest tamen esse deficiens causa, quæ sufficiens est ad defectum effectus; in bonis enim facilius est destruere, quam construere.

8. Ad illud quod objicitur de absentia, dicendum quod cum absentia alicujus est malum, aut ille est causa suæ absentiæ, aut non : si ille est causa suæ absentiæ, dicitur per consequens esse ejus, quod incurritur ex absentia; si autem ipse non est causa, imo, quantum est de se, semper paratus est præsens esse, tunc revera nullo modo dicendus est causa, sed illud ratione cujus juste se absentat. Ideo vere nostrum peccatum, et non Deus : *Peccata* enim [1] *nostra diviserunt inter nos et Deum nostrum*, et sunt quasi nubes densissimæ, auferentes nobis illustrationem gratiæ.

9. Ad illud quod quæritur, quæ sit causa efficiens ratione cujus insit, dicendum quod causa meritoria est peccatum, sive originale, sive actuale; causa vero deficiens, quæ ponit defectum, est liberum arbitrium deficiens, et in defectu suo permanens, sive quia ipsum negligit, sive quia, peccatis exigentibus, alius non succurrit. Quia vero e (*e*) duobus existentibus similibus potest alter habere sublevantem, alter non; ideo unus obduratur ex se, alter vero sublevatur ab aio : et per hunc modum intelligendum est in Jacob, et Esau : Esau enim jacuit propria infirmitate; sed Jacob relevatus est aliena virtute.

(*a*) *Edit. Ven.* respondetur. — (*b*) *Cæt. edit.* prævisionis, *forsan pro* permissionis.— (*c*) *Cæt. edit.* tenetur. — (*d*) *Edit. Ven.* sicut in habere — (*e*) *It. deest* e.

[1] *Isa.*, LIX, 2.

DISTINCTIO XLI

UTRUM PRÆDESTINATIO ET REPROBATIO SINT EX MERITIS NOSTRIS: ET ITERUM DE SCIENTIA ET PRÆSCIENTIA.

Quod sit meritum obdurationis, misericordiæ vero non.

Si autem quærimus meritum obdurationis et misericordiæ, obdurationis meritum invenimus, misericordiæ autem meritum non invenimus, quia nullum est misericordiæ meritum, ne gratia evacuetur, si non gratis donetur, sed meritis reddatur. Miseretur itaque secundum gratiam, quæ gratis datur; obdurat autem secundum judicium, quod meritis redditur. Unde datur intelligi, ut sicut reprobatio Dei est nolle misereri, ita « obduratio Dei sit non misereri : ut non ab illo irrogetur aliquid quo sit homo deterior; sed tantum quo sit melior non erogetur [1]. » Ex his aperte ostenditur quid misericordiam, quid obdurationem intellexerit Apostolus [2], et quia misericordia nullum advocat meritum, obduratio vero non est sine merito, sed habet nolle misereri. Et misericordiæ verbo hic accipitur prædestinatio, et præcipue prædestinationis effectus; obdurationis vero non ipsa Dei æterna reprobatio, quia ejus nullum est meritum, sed gratiæ privatio sive subtractio, quæ quodam modo est reprobationis effectus. Accipitur tamen aliquando reprobatio pro obduratione, sicut et prædestinatio pro suo effectu, qui est gratia apposita. Gratia enim quæ apponitur, effectus est prædestinationis. Cum ergo gratiæ quæ apponitur homini ad justificationem, nulla sint merita, multominus et ipsius prædestinationis, qua ab æterno elegit Deus quos voluit, aliqua possunt existere merita. Ita nec reprobationis, qua ab æterno quosdam præscivit futuros malos et damnandos, sicut elegit Jacob et reprobavit Esau [3], quod non fuit pro meritis eorum quæ tunc habebant, quia nulla habebant, quoniam nec ipsi existebant, nec propter futura merita quæ prævideret, vel illum elegit, vel illum reprobavit.

Opinio quorumdam, in qua fuit aliquando Augustinus, sed postea retractavit.

Opinati sunt tamen quidam Deum ideo elegisse Jacob, quia talem futurum præscivit, qui in eum crederet et ei serviret. Quod aliquando Augustinus se sensisse dicit in libro *Retractationum* [4], ubi aperte ostendit, quod si propter futura merita electus esset, jam non ex gratia esset electio; non ergo ideo electus est a Deo, quia talis futurus erat, sed ex tali electione talis est factus; ita dicens: « Disputans ergo quid elegerit Deus in nondum nato, cui dixit serviturum esse majorem, et quid in eodem majore similiter nondum nato reprobaverit, ad hoc produxi ratiocinationem, ut dicerem : Non ergo elegit Deus opera cujusquam in præscientia, quæ ipse daturus est, sed fidem elegit in præscientia : et quem sibi crediturum esse præscivit, ipsum elegit cui Spiritum sanctum daret, ut bona operando, etiam æternam vitam consequeretur. » Ecce hic aperte dicit non propter opera eum elegisse, sed propter fidem, qua eum prævidit crediturum. Sed quia et in fide meritum est, sicuti et in operibus, hoc retractavit dicens : « Nondum diligentius quæsiveram, nec adhuc inveneram qualis sit electio gratiæ, de qua dicit Apostolus [5] :

[1] Aug., *de div. Quæst. ad Simplician.*, lib. I, q. II, n. 15. Paulo aliter habet, nempe : « ut obduratio Dei sit nolle misereri; » nec fit antithesis inter *reprobationem* et *obdurationem*. Vid. *August. Opera*, edit. Benedict., t. VI, p. 96, sive edit. Gaume, p. 171. — [2] *Rom.*, IX, 18. — [3] *Malach.*, I, 12. — [4] Aug., *Retract.* lib. I, c. XXIII, n. 2; et lib. *de div. Quæst. ad Simplician.*, atque etiam in lib. *de Prædestin. Sanct.*, c. III, sententiam explanat. — [5] *Rom.*, XI, 15.

Reliquiæ per electionem gratiæ salvæ fient : quæ utique non ex gratia, si eam merita præcedant, procedit: ut jam quod datur, non secundum gratiam, sed secundum debitum reddatur potius meritis, quam donetur. Proinde quod continuo dixi : « Dicit enim idem apostolus[1] : *Idem Deus qui operatur omnia in omnibus;* nusquam autem dictum est : Deus credit omnia in omnibus; » ac deinde subjunxi : « Quod ergo credimus, nostrum est; quod vero bonum operamur, illius est qui credentibus dat Spiritum sanctum; » profecto non dicerem, si scirem etiam ipsam fidem inter Dei munera reperiri, quæ dantur in eodem spiritu. Utrumque ergo nostrum est propter arbitrium voluntatis, et utrumque datum est per spiritum fidei et charitatis[2]. Et quod paulo post dixi : « Nostrum enim est credere et velle, illius autem dare credentibus et volentibus facultatem bene operandi per Spiritum sanctum, per quem charitas Dei diffunditur in cordibus nostris, » verum est quidem, sed eadem regula : et utrumque ipsius est, quia ipse præparat voluntatem; et utrumque nostrum, quia non fit nisi volentibus nobis. » Ergo et meritum fidei de misericordia Dei venit. Non ergo propter fidem, vel aliqua merita elegit Deus aliquos ab æterno, vel apposuit gratiam sanctificationis in tempore; sed gratuita bonitate sua elegit, ut boni essent : unde Augustinus, in libro *de Prædestinatione Sanctorum*[3] *:* Non quia futuros nos tales esse præscivit, ideo elegit, sed ut essemus tales per ipsam electionem gratiæ suæ, qua gratificavit nos in dilecto filio suo. »

His videtur contrarium quod alibi ait Augustinus.

His tamen adversari videtur quod dicit Augustinus libro 83 *Quæstionum*[4] *:* « Cui vult, inquit, miseretur Deus, et quem vult indurat. Sed hæc voluntas Dei injusta esse non potest. Venit enim de occultissimis meritis : quia et ipsi peccatores, cum propter generale peccatum unam massam fecerunt, tamen nonnulla inter eos est diversitas. Præcedit ergo aliquid in peccatoribus, quo quamvis nondum sint justificati, digni efficiantur justificatione. Et item præcedit in aliis peccatoribus, quo digni sunt (*a*) obtusione. » Ecce hic videtur Augustinus dicere quod et ipsa Dei voluntas, qua alios eligit, alios reprobat, ex meritis proveniat, sed occultissimis, id est quod pro meritis alios voluerit eligere, alios reprobare, et quod pro meritis aliis apponitur gratia justificationis, aliis non : unde obtunduntur. Sed quid intelligere voluerit, ignoratur; nisi forte hoc dicatur intellexisse, quod supra diximus eum retractasse. Nam ibidem quædam alia continue subdit, quæ in libro *Retractationum*[5] aperte retractat: quod utrumque legenti patebit. Unde verisimile est in præmissis etiam hoc retractasse. Quidam tamen ex eo sensu accipiunt fore dictum, non quia aliquis prædestinetur pro meritis, vel justificationis gratiam mereatur; sed quia aliqui non adeo mali sunt, ut mereantur sibi gratiam non impartiri. Nullus enim Dei gratiam mereri potest, per quam justificetur; potest tamen mereri ut non apponatur, ut penitus abjiciatur. Et quidem aliqui in tantum profundum iniquitatis devenerunt, ut hoc mereantur, ut hoc digni sint; alii vero ita vivunt, ut etsi non mereantur gratiam justificationis, non tamen mereantur (*b*) omnino repelli, et gratiam sibi subtrahi. Ideoque dixit in quibusdam peccatoribus præcedere quo digni sint (*c*) justificatione, et in aliis quo digni sint obtusione. Sed hoc frivolum est.

[1] I *Cor.*, XII, 6. — [2] Sequitur *Retract.* n. 3. — [3] August., *de Prædest. Sanct.*, c. XIX, n. 38. — [4] August., lib. *LXXXIII Quæst.*, q. LXVIII, n. 4. — [5] Aug., *Retract.* lib. I, c. XXVI.

(*a*) *Al.* sint. *Ita legitur in edit. Gaume Op. August.* — (*b*) *Cæt. edit.* mereatur, *sed male.*— (*c*) *Cæt. edit.* sunt, *sed male.*

Multi vero de isto profundo quærentes reddere rationem, atque secundum conjecturas cordis sui inscrutabilem altitudinem judiciorum Dei cogitare conantes, in fabulas vanitatis abierunt, dicentes quod[1] animæ sursum in cœlo peccant, et secundum peccata sua ad corpora pro meritis diriguntur, et dignis sibi quasi carceribus includuntur. Ierunt hi tales post cogitationes suas, et volentes disputare de Dei profundo, versi sunt in profundum, dicentes animas in cœlo ante conversatas, et ibi aliquid boni vel mali egisse, et pro meritis ad corporea terrena detrusas esse. Hoc autem respuit catholica fides propter evidentem Apostoli sententiam, qua ait[2]: *Cum nondum nati essent, aut aliquid boni, vel mali egissent*, etc. Melior est ergo fidelis ignorantia, quam temeraria scientia. Elegit ergo eos quos voluit gratuita misericordia, non quia fideles erant, sed ut futuri fideles essent : eisque gratiam dedit, non quia fideles erant, sed ut fierent. Ait enim Apostolus[3] : *Misericordiam consecutus sum, ut fidelis essem*. Non ait, « quia fidelis eram. » Datur quidem fideli, sed data est etiam prius ut esset fidelis . Ita etiam reprobavit quos voluit, non propter futura merita quæ prævidet; veritate tamen rectissima, et a nostris sensibus remota.

Opinio quorumdam falsa, de occultis Dei disserentium carnaliter.

Sed quæritur utrum, sicut dicitur elegisse quosdam ut boni fierent et fideles, ita etiam concedi debeat reprobasse quosdam ut mali essent et infideles, et obdurare ut peccent. Quod nullatenus concedi oportet : non enim reprobatio ita est causa mali, sicut prædestinatio est causa boni; neque obduratio ita facit hominem malum, quemadmodum misericordia facit bonum.

QUÆSTIO

Præterea considerari oportet utrum ea omnia, quæ semel scit vel præscit Deus, semper sciat (*a*) et scierit, ac præsciat et præscierit; an olim scierit vel præscierit quo modo non scit vel præscit. De præscientia primo respondemus, dicentes multa eum præscisse, quæ modo non præscit. Cum enim ejus præscientia non sit nisi de futuris; ex quo illa, quæ futura erant, præsentia fiunt vel prætereunt, sub Dei præscientia esse desinunt : sub scientia vero semper sunt. Præscivit ergo Deus omnia ab æterno quæ futura erant, neque præscire desinit, nisi cum futura esse desinunt. Neque cum præscire desinit aliqua quæ ante præsciebat, minus ea noscit quam ante cognoscebat : non enim dicitur ex defectu scientiæ Dei quod aliqua præscierit aliquando, quæ modo non præsciat; sed ex ratione verbi, quod est *præscientia : præscire* enim est *ante scire* aliquid, quam fiat. Ideoque non potest dici Deus præscire, nisi ea quæ futura sunt.

An ea quæ semel scit et præscit, semper sciat et præsciat, et semper scierit vel præscierit.

De scientia autem aliter dicimus : scit enim Deus semper omnia quæ aliquando scit : omnem enim scientiam quam aliquando habet, semper habuit, et habet, et habebit. Ad hoc autem opponitur ita : Olim scivit hunc hominem nasciturum, qui natus est; modo non scit eum nasciturum; scivit ergo aliquid, modo non scit. Item scivit mundum esse creandum; modo non scit eum esse creandum; aliquid ergo scivit quod modo non scit : et alia hujusmodi infinita dici possunt. Sed ad hoc dicimus, quod idem de nativitate hujus hominis, et mundi creatione, nunc etiam scit, quod sciebat antequam fierent, licet tunc, et nunc, hanc scientiam ejus diversis exprimi verbis oportet : nam quod tunc futurum erat, nunc præteritum est : ideoque commutanda sunt ad ipsum designandum,

An Deus semper sciat quæ semel scit.

[1] Hoc refert August., *de verb. Apost.* Serm. VII, al. CLXV, n. 8. — [2] *Rom.*, IX, 11. — [3] I *Cor.*, VII, 25. — [4] Hæc quoque habet August., *Retract.* lib. I, c. XXIII, n. 4.

(*a*) *Cat. edit.* scit.

sicut diversis temporibus loquentes, eamdem diem modo per hoc adverbium, *cras*, designamus, dum adhuc futura est; modo per *hodie*, dum præsens est; modo per *heri*, dum præterita est. Itaque antequam crearetur mundus, sciebat Deus hunc creandum; postquam creatus est, scit eum creatum. Nec est hoc scire diversa, sed omnino idem de creatione mundi : sicut antiqui patres crediderunt Christum nasciturum et moriturum ; nos autem credimus eum natum et mortuum ; nec tamen diversa credimus nos et illi, sed eadem. Tempora enim, ut ait Augustinus [1], variata sunt; et ideo verba sunt mutata, non fides. Indubitanter ergo teneamus Deum semper omnia scire, quæ aliquando scit.

EXPOSITIO TEXTUS.

Si autem quærimus meritum obdurationis et misericordiæ, etc.

Supra egit Magister de causalitate activa prædestinationis et reprobationis; in hac parte inquirit de causalitate passiva, utrum scilicet prædestinatio et reprobatio habeant in nobis causam meritoriam : et hoc quidem principaliter intendit in ista distinctione, quæ duas habet partes : in prima Magister investigat principale propositum; in secunda movet quamdam quæstionem quæ ex præcedentibus habet ortum, scilicet utrum Deus desinat aliquid scire, vel præscire. Ex cujus manifestatione patefacit divinæ scientiæ interminabilitatem, ibi : *Præterea considerari oportet*. Prima pars quatuor habet partes. In prima Magister determinat veritatem, ostendens quod reprobatio habet causam meritoriam quantum ad connotatum, quod est obduratio; non sic prædestinatio quantum ad connotatum, quod est gratificatio. In secunda vero Magister removet quamdam opinionem quæ posset hominem ducere in errorem, ibi : *Opinati sunt tamen quidam*. In tertia removet ejus defensionem, ibi : *His tamen adversari videtur*, etc. In quarta removet præsumptuosam in hac quæstione inquisitionem, ostendens aliquos volentes reddere rationem de hoc profundo divinæ prædestinationis, lapsos esse in profundum erroris, ibi : *Multi vero de isto profundo quærentes reddere rationem*, etc. Similiter secunda pars, in qua determinat Magister quæstionem utrum Deus desinat aliquid scire, vel præscire, et similiter est quæstio utrum desinat aliquem prædestinare, partes habet duas : in prima determinat de præscientia, quod contingit desinere aliquid præscire; in secunda vero determinat de scientia, ibi : *De scientia autem aliter dicimus*, ubi dicit quod Deus nihil desinit scire : et in utraque parte primo movet quæstionem, secundo determinat.

Divisio.

[1] Aug., *in Joan.* Tract. XLV, n. 9.

DUB. I.

Opinati sunt tamen quidam Deum ideo elegisse Jacob, quia talem futurum præscivit.

Videtur quod ista positio non sit opinio, sed hæresis manifesta, quia qui hoc ponit, ponit gratiam homini non gratis, sed ex meritis dari a Deo, et iste est error pessimus, scilicet error Pelagii.

Resp. Dicendum quod hoc potest dicere causam meritoriam, vel rationem congruitatis : si dicat causam meritoriam, sic quamvis prima fronte non dicat errorem, tamen ad ipsam sequitur error; si vero dicat rationem congruitatis, sic non dicit errorem, sed tamen temeritatem quamdam habet, quia de (*a*) occulto Dei profundo nititur reddere rationem : et ideo utroque modo erat digna retractatione.

DUB. II.

Reliquiæ per electionem gratiæ salvæ fient.

Quæritur hic de illo verbo Apostoli quod assumit Augustinus, in qua habitudine construatur ille genitivus; quia gratia nec videtur eligens, nec electa. Et iterum gratia est solum ex tempore; ergo et electio.

(*a*) *Cæt. edit. deest* de.

Resp. Dicendum quod si intelligatur de electione temporali, tunc electio gratiæ dicitur, quia fit per gratiam; si autem de æterna, sic dicitur electio, non ut gratia dicat habitum, sed ut construatur sicut genitivus ex vi declarationis essentiæ : unde dicitur electio gratiæ, id est, gratuita, quæ merita non considerat. Et si objicitur quod unus genitivus non construitur ex illa vi; dicendum quod verum est, nisi habeat virtutem duorum. Unde bene dicitur *vir sanguinis*, et *homo auctoritatis;* similiter *electio gratiæ*, id est, gratuitæ bonitatis.

DUB. III.

Præcedit ergo aliquid in peccatoribus quo quamvis non sint justificati, digni efficiantur justificatione.

Videtur falsum dicere; quia peccator ante justificationem manet in peccato : et quamdiu est in peccato, est indignus pane quo vescitur, sicut dicit auctoritas, et etiam ipsa vita, ut puta Dei inimicus : ergo, etc.

Resp. Dicendum quod verbum illud Augustini retractatum est, et retractatum intelligitur in præfata retractatione, quæ ponitur in præcedenti capitulo. Aut dignitas ibi tantum valet quantum congruitas solum; et multæ possunt esse congruitates in peccatoribus ad gratiam gratum facientem, per multiplicem gratiam gratis datam.

DUB. IV.

Neque præscire desinit, etc.

Innuit Magister quod Deus præscire futura desinit, cum futura esse desinant. Contra : Videtur falsum dicere, quia præscientia dicit quid æternum : sed nullum æternum desinit esse : ergo nec præsciens desinit præscire.

Item : Richardus dicit quod quatuor sunt combinationes : quia quoddam est quod habet principium et finem; quoddam quod caret principio et fine; quoddam quod habet principium, et non finem, ut anima; quartum, quod habet finem, et non principium, est impossibile : quod enim caret principio, non habet esse aliunde : quod autem tale est, seipso est : si ergo est omnino immutabile, ergo non potest desinere. Si ergo præscire caret principio, necesse est quod careat fine.

Resp. Dicendum quod absque dubio Magister bene dicit quod Deus desinit aliqua præscire, cum fiunt præsentia : si enim præsciebantur, quia futura, et jam desinunt esse futura, constans est quod desinunt præsciri, non ratione ejus quod est scire, sed ratione præpositionis.

Ad illud ergo quod objicitur de æterno, dicendum quod aliquod nomen pure æternum importat; aliquod vero nomen importat æternum connotando temporale. Hoc nomen, *Deus*, pure æternum importat; sed hoc vocabulum, *præscire*, dicit æternum connotando temporale. Secundum hoc, notandum quod quædam connotant temporale, ut ens in actu : et quia tale temporale esse potest, et desinere potest, ideo tales actus circa Deum dicuntur habere initium et terminum, utputa si dicatur « Deus : conservat hanc rem, » *conservare* dicit essentiam, connotando actu effectum : ideo incipit, et desinit conservare. Quædam connotant temporale, ut non ens actu, ens tamen in potentia sive futurum : et quoniam temporale non potest incipere esse non ens, sive esse futurum antequam sit; sed potest desinere esse non ens, cum incipit esse ens, et desinere esse futurum, cum incipit esse præsens; hinc est quod præscientia Dei respectu creati dicitur desinere, sed nunquam incipere; et desinit ratione temporalis non desinentis, sed incipientis. Et ex hoc patet illud Richardi, quia cum dicitur : « Deus desinit præscire, » non significatur quod aliquod ens desinat, sed solum quod aliquid incipiat; et sic patet illud.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam præsentis distinctionis duo principaliter quæruntur : primo quæritur de prædestinationis causalitate; se-

cundo de divinæ scientiæ sempiternitate, sive interminabilitate. Quantum ad primum quæruntur duo : Primo quæritur utrum prædestinatio vel reprobatio in nobis habeat causam meritoriam; secundo utrum habeat in Deo rationem motivam.

QUÆSTIO I.

An prædestinatio, vel reprobatio, habeant in nobis causam meritoriam [1].

Ad opp. Quod autem habeant in nobis causam meritoriam, ostenditur sic. Primo de reprobatione. Super illud [2] : *Esau odio habui,* Glossa : « Esau, subtracta gratia, per justitiam est reprobatus. » Sed justitia respicit merita : ergo reprobatio est ex meritis.

2. Item, per reprobationem non dicuntur nisi ista tria, scilicet odium æternum, obduratio temporalis, et damnatio finalis : sed omnia ista habent in nobis meritum, quia Deus neminem odit, nisi propter demerita, nec obdurat, nec damnat : ergo, etc.

3. Item, voluntate antecedente vult Deus omnes homines salvos fieri : si ergo aliquem reprobat, hoc est voluntate consequente, neminem enim de se creat ad supplicium : sed voluntas consequens est consequens ex nostra causa : sed non ex alia causa quam meriti : ergo, etc.

4. Item de prædestinatione similiter ostenditur. Gregorius dicit, et Augustinus, quod prædestinatio juvatur sanctorum orationibus : sed plus valet unicuique fides sua, quam fides aliena : ergo merito suo, et alieno, potest quis impetrare quod sit prædestinatus.

5. Item, nullus est prædestinatus, nisi finaliter in gratia perseverans, et e contra : sunt ergo convertibilia : sed aliquis potest mereri finalem perseverantiam : ergo potest mereri quod sit prædestinatus.

6. Item, quod potest in majus, potest in minus, vel æquale, pari ratione : sed homo potest mereri habere Deum, quod est maximum inter omnia; potest etiam mereri salutem, quod est æquale ei quod est esse prædestinatum : ergo, etc.

Fundam. Sed contra : Omne meritum antecedit illud cujus est meritum, quia disponit ad illud : sed prædestinatio et reprobatio præcedunt nostrum esse; ergo non cadunt sub nostro merito.

Item omne meritum aliquo modo est causa ejus quod meretur : sed prædestinatio et reprobatio sunt æterna, merita vero sunt temporalia : ergo temporale est causa æterni : quod est impossibile.

Item specialiter de prædestinatione videtur [3] : *Non ex operibus justitiæ quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit.*

Item, gratia est effectus prædestinationis : sed prima gratia antecedit omne meritum, et est causa omnis meriti : ergo non cadit sub merito, et eo ipso gratia est, quia sine meritis datur : ergo nec prædestinatio.

CONCLUSIO.

Prædestinatio, respectu æterni propositi, non habet causam meritoriam; respectu vero gratiæ, habet secundum quid; reprobatio similiter pro odio æterno non habet causam, pro temporali vero obduratione habet causam demeritoriam.

Resp. ad Arg. Ad hoc intelligendum, notandum quod in prædestinatione tria intelliguntur : primum est propositum æternum; secundum est temporalis gratificatio; tertium vero æterna glorificatio [4]. Similiter in reprobatione intelliguntur tria, scilicet æternum odium, temporalis obduratio, et æterna damnatio. Quantum ad primum et ultimum, similiter est judicandum : nam ultima, scilicet pœna et gloria, simpliciter cadunt sub merito. Primum vero, scilicet propositum æternum, eo ipso quo æternum

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. I, q. XXVIII, memb. 3, art. 1; S. Thom., p. I, q. XXIII, art. 5; Ægid. Rom., I *Sent.*, dist. XLI, q. II, art. 1; Richardus, I *Sent.*, dist. XLI, art. 2, q. I; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XLI, q. I; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist. XLI, q. III; Gab. Biel, I *Sent.*, dist. XLI, q. unic. — [2] *Rom.*, IX, 13. — [3] *Tit.*, III, 5. — [4] S. Thom., I, q. XIII, art. 5.

est, meritum habere non potest. Quantum vero ad medium, quod est gratificatio et obduratio, differenter est judicandum : nam obduratio simpliciter cadit sub demerito, sive sub malo merito; gratificatio vero nec simpliciter sub merito, nec simpliciter extra. Est enim meritum congrui, digni, et condigni : meritum congrui est, quando peccator facit quod in se est, et pro se; meritum digni, quando justus facit pro alio; meritum condigni, quando justus operatur pro se ipso, quia ad hoc ordinatur gratia de condigno. Gratia autem alteri promerenda non est omnino ex condigno, quia peccator omni bono est indignus; nec solum ex congruo, quia justus dignus est exaudiri. Gratificatio ergo sub merito congrui potest cadere quoad ipsum gratificandum; sub merito digni, quantum ad alium virum sanctum; sub merito condigni, quantum ad neutrum, et hoc proprie loquendo est meritum. Respondendum est ergo ad quæstionem, cum quæritur utrum prædestinatio et reprobatio cadant sub merito, quod simpliciter loquendo, quantum ad principale significatum, neutra cadit sub merito; quantum vero ad connotatum, reprobatio cadit sub merito simpliciter, prædestinatio vero secundum quid. Concedendæ sunt ergo rationes probantes quod prædestinatio non cadit sub merito; similiter quod nec reprobatio.

1. Ad illud quod primo objicitur de Glossa, quod Esau per justitiam reprobatus est; dicendum quod ibi accipitur reprobatio pro connotato, quod est obduratio.

2. Ad illud quod objicitur quod odium æternum cadit sub merito, dicendum quod odium æternum duo dicit : et principale significatum, et connotatum; quia neminem odit Deus quantum ad affectum, sed solum quantum ad effectum. Et primum non est ex meritis, sed secundum : quod patet, si resolvatur : quia odium est propositum puniendi; propositum autem nullus meretur, sed pœnam.

3. Ad illud quod objicitur quod neminem reprobat voluntate consequente, dicendum quod voluntas consequens non dicitur, quia consequatur merita nostra ratione voluntatis, sed solum ratione voliti : vult enim aliquid Deus quod nos meruimus: et ideo quia volitum est connotatum, patet, etc.

4. Ad illud quod objicitur de prædestinatione, quod juvatur orationibus sanctorum; dicendum quod illud intelligitur ratione connotati, quod est gratia quam sancti viri possunt aliis suis orationibus impetrare: non tamen sequitur quod homo possit impetrare sibi, quia ad hoc quod impetret, necesse est quod sit dignus mereri, et hoc non est nisi per gratiam.

5. Ad illud quod objicitur, quod idem est esse prædestinatum, et in gratia finaliter perseverare; dicendum quod non est idem, sed convertibile: sed illud non sequitur, quod si aliquis possit mereri unum convertibilium, quod possit et reliquum; sicut non sequitur, si aliquid est causa unius convertibilium, quod sit causa alterius : illud manifestum est.

6. Ad illud quod objicitur : « Quod potest in majus, potest in minus; » dicendum quod verum est, si æqualiter ordinatur ad utrumque: nam si habet ordinationem ad majus, et non habet ordinationem ad minus, quamvis possit in majus, non tamen sequitur quod in minus : similiter in proposito; gratia enim ordinatur ad merendum Deum ut glorificantem, non ut prædestinantem; similiter ad gloriam, non ad primam gratiam.

QUÆSTIO II.

An prædestinatio et reprobatio habeant in Deo causam motivam [1].

Utrum prædestinatio et reprobatio habeant **Fundam.**

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. I, q. XXVIII, memb. 3, art. 3; S. Thom., I *Sent.*, dist. XLI, q. I, art. 3; et *de Verit.*, q. VI, art. 2; Scotus, I *Sent.*, dist. XLI, q. I; Ægidius Rom., I *Sent.*, dist. XL, p. II, q. II; Richardus, I *Sent.*, dist. XLI, art. 2, q. II; Durand., I *Sent.*, dist. XLI, q. II; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XLI, q. II; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist. XLI, q. IV.

in Deo rationem motivam; et quod sic, videtur per canonem. Dixit Dominus [1]: *Num celare potero Abraham quod gesturus sum, cum futurus sit in gentem magnam, et præcepturus domui suæ ut custodiat pactum meum?* Dominus ergo voluit revelare ipsi Abrahæ propter considerationem bonorum futurorum: ergo cum illa ab æterno provideat, pari ratione prædestinat ex præscientia bonorum futurorum.

Item Ambrosius *super Epistolam ad Romanos* [2]: « Dabo gratiam ei quem scivero toto corde ad me post errorem reversurum; » loquitur in persona Domini: ergo ratio quare Dominus proponit dare gratiam, est quia aliquod futurum prævidit in homine.

Item ratione ostenditur, quia omnis voluntas, eo ipso quod voluntas, est rationalis: ergo si hoc perfectionis est in voluntate, quod sit ex ratione, hoc maxime reperitur in voluntate divina: ergo cum prædestinatio dicat divinum propositum, erit ex ratione.

Item omnis sapienter eligens eligit illos in famulos, in quibus videt meliores mores præteritos, et similiter quos novit fideliores fuisse; et si posset futura cognoscere, multo fortius eligeret, et respueret, propter prævisionem bonorum futurorum, et malorum, quam præteritorum: si ergo Deus est sapientissime eligens, ergo rationem eligendi sive reprobandi accipit a prævisione, sive a præscientia.

Item nullus sapientum eligens præeligit omnino indistantia seu indifferentia, maxime si possit accipere omnia æque congrue: sed Deus præfert unum alteri in electione: ergo, etc.

Item, si divinum propositum, sive prædestinatio, solam haberet rationem voluntatem Dei, et non aliam, tunc ergo videtur parcitas in divina voluntate: si enim vellet omnes salvare, omnes salvarentur, et non est alia ratio nisi quia non vult: ergo voluntas ejus non est liberalissima, nec optima.

Item, si non esset alia ratio quam voluntas, ergo cum Deus reprobando proponit damnare, si sine omni ratione sola voluntate vellet damnare aliquem, ergo videtur crudelissimus, eo quod fecisset homines ad supplicium.

Item, si sola voluntate prædestinat, et reprobat, non præcognita ratione, videtur ergo secundum quod sit acceptor personarum: quod est contra illud quod dicitur [3]: *In veritate comperi quod non est acceptor personarum Deus.*

Sed contra: 1 [4]. *Miserebor, cui miserebor, et clemens ero super quem placuerit mihi.* Ergo ratio prima et potissima divinæ misericordiæ et prædestinationis, est Dei beneplacitum et voluntas. Ad op

2. Item, in *Matthæo* dicit [5] Filius: *Revelasti ea parvulis, et abscondisti hæc a sapientibus: ita, Pater, quoniam sic placitum fuit ante te.* Ergo si Filius reddit optimam rationem, solum divinum beneplacitum est ratio.

3. Item Apostolus super hac quæstione dicit [6]: *Numquid non habet figulus potestatem de eadem massa facere alia quidem vasa in honorem, alia in contumeliam?* Si enim quæreretur ab artifice, quare de una parte massæ facit vasa pulchra, et ex alia vilia, cum æque sit bona tota massa, non est alia ratio, nisi quia placet: ita enim bene faceret, si faceret e converso: ergo, etc.

4. Item Augustinus [7], *de Prædestinatione Sanctorum*: « Non quia tales nos futuros scivit, ideo elegit; sed ut tales essemus. »

5. Item ratione videtur, quia voluntas Dei est causa causarum: ergo ibi est status: sed ubi est status, non est ultra quærere rationem: ergo, etc. Quod sit ibi status, patet. Quod etiam status non patiatur quærere rationem, videtur, quia quoties cau-

[1] *Genes.*, XVIII, 17. — [2] Vel potius Euseb. Emissen., *sup. Epist. ad Rom.*, c. IX. — [3] *Act. Apost.*, X, 24. — [4] *Exod.*, XXXIII, 19. — [5] *Matth.*, XI, 25. — [6] *Rom.*, IX, 21. — [7] Aug., *de Prædest. Sanct.*, c. XIX, n. 38.

sam, vel rationem quærimus, quærimus eam ut distantem : si enim omnino essent idem causa et cujus est ratio, statim illo viso videretur causa, et non quæreretur : sed non est status nisi in summe simplici, et ita nulla distantia : ergo nec ratio, nec quæstio.

5. Item, si Deus prædestinat istum propter prævisionem, aut ergo bonorum, aut malorum, aut indifferentium : non propter prævisionem indifferentium, et malorum : ergo propter prævisionem bonorum : sed bona nulla futura sunt in isto, nisi quæ Deus sua voluntate facturus est : ergo prævisio est propter voluntatem, et non e converso.

7. Item, si quis quæreret, cum potuerit Deus producere unum alium mundum similem huic, quare magis istum quam illum, nulla esset quæstio, quia hoc solum fuit, quia voluit : ergo pari ratione nulla est causa quare prædestinat, et reprobat, nisi quia vult.

CONCLUSIO.

Prædestinatio, atque reprobatio, quantum ad rationem voliti et ordinationem ad voluntatem divinam, non habent causam meritoriam; habent autem causam congruentiæ bona et mala opera in generali; quid vero sit causa in speciali, est ignotum.

Resp. ad Arg. Dicendum quod, cum quæritur utrum æternum Dei propositum, sive electio vel reprobatio, in Deo motivam rationem habeat, hoc non intelligitur quantum ad voluntatem divinam, vel ejus actum, qui Deus est; sed quantum ad ordinationem voliti ad ejus voluntatem. Et si quæratur ratio causalis, vel meritoria, respondetur quod dari non possit. Si autem quæratur ratio congruitatis et decentiæ; respondent quidam quod ipsa Dei voluntas sibi ipsi est ratio, nec est alia ratio quare istum elegit, nisi quia placet : et hæc est sufficiens per omnem modum, quia est causa causarum, et ratio rationum : et eo ipso quod placet, ideo rectum est propter summam ipsius voluntatis rectitudinem, quia non tantum est recta, sed etiam regula. Sed cavendum est ne, dum voluntatem Dei magnificare volumus, potius voluntati ejus derogemus. Si enim non esset alia ratio quare Deus istum elegit, et illum non, nisi quia placet, certe jam non occulta dicerentur divina judicia, sed manifesta, cum quilibet hanc rationem capiat; nec dicerentur mirabilia, sed potius voluntaria. Et propter hoc est dicendum quod propositum illud æternum, sicut dicit Augustinus [1], et habetur in littera, et voluntas illa est rationabilissima, et rationem habet; et sicut ab æterno fuit, ab æterno rationem habuit, non aliam propter essentiam, sed propter connotatum. Quid autem sit illud in electione hominum vel reprobatione, nobis non est omnino notum, nec omnino ignotum. Propter hoc notandum quod quædam sunt opera, quæ exeunt a voluntate divina cum alio ad hoc ordinato ordine necessitatis, sive necessitatem sumamus in causando, sive in merendo, vel disponendo, ut pluere, et remunerare, sive damnare, et salvare; et respectu talium divina voluntas habet rationem in generali, et speciali. Unde si quæratur quare Deus vult pluere, respondetur : « Propter nostram utilitatem. » Similiter habet rationem in speciali, ut si quæratur quare vult Deus pluere in hyeme, non in æstate; tunc respondetur : « Quia vapores aquosi magis in hyeme abundant, quam in æstate. » Similiter, si quæratur quare magis voluit salvare Petrum, quam Judam; respondetur quod iste habuit bona merita, ille vero mala. Quædam autem sunt opera, quæ sunt a divina voluntate cum alio ad hoc ordinato ordine congruitatis, sicut est nostra gratificatio, vel justificatio, quæ est a divina voluntate cum operatione, et præparatione liberi arbitrii; et hoc, quia [2]: « Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te. » Et hoc dictum

[1] Aug., *Retract.* lib. I, c. XXIII. — [2] Aug., *de verb. Apost.*, Serm. XV, alias CLXIX, cap. XI, n. 13.

est secundum congruentiam : *Adjutores* enim [1] *Dei sumus*. Attamen Deus sine præparatione et cooperatione justificat, ut patet de sanctificatis in utero, et ut dicunt de Paulo : et respectu talium operum habet rationem voluntatis in generali, et habet in speciali; sed in generali certam, in speciali occultam. Si enim quæritur quare Deus vult justificare, respondetur : « Ad misericordiæ suæ ostensionem. » Et si quæritur quare non vult omnes homines justificare voluntate beneplaciti, dicendum quod hoc est propter justitiæ suæ ostensionem. Unde Augustinus, *de Civitate Dei* [2]: « Si remanerent omnes in pœnis justæ damnationis, non appareret misericors gratia redimentis. Rursus, si omnes transferrentur de tenebris ad lucem, in nullo appareret severitas ultionis : in qua propterea multo plures quam in illa sunt, ut sic appareret quod omnibus debebatur. » Si quæratur in speciali quare magis vult justificare unum quam alium, duobus similibus demonstratis; quia multæ possunt esse rationes congruentiæ, ideo non est certitudo a parte rei : et ideo cum cognitio nostra pendeat a certitudine rei, nullus certam potest invenire rationem, nisi habeat per revelationem illius, cui dubia sunt certa. Et quia non fuit nobis expediens ad salutem ista cognitio, sed utilior fuit ignorantia propter humilitatem; ideo Deus noluit revelare : et Apostolus non fuit ausus inquirere; sed ostendit defectum nostræ intelligentiæ, cum exclamavit [3] : *O altitudo divitiarum sapientiæ, et scientiæ Dei! quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viæ ejus*, etc.

1. Ad illud ergo quod quæritur, utrum prædestinatio habeat rationem; dicendum quod habet in generali; similiter in speciali, et hæc ratio nota est divinæ præscientiæ, non nobis, ratione prædicta.

2 et 3. Ad illud quod objicitur de sacra Scriptura, quod assignat beneplacitum pro ratione; dicendum quod quamvis assignet pro ratione, et aliam non exprimat, non tamen est ideo concludendum quod non sit alia : quia non sunt omnia scripta, sed nobis utilia. Utile autem fuit scire, quod divinum beneplacitum est causa et ratio, ut discamus eum timere, et nihil meritorum nobis attribuere.

4 et 5. Ad illud quod objicitur, quod non elegit quia prævidit tales; dicendum quod Augustinus negat secundum quod hoc, quod est *quia*, dicit causam; non secundum quod dicit rationem : quia quamvis divina voluntas possit habere rationem, ex qua dicitur congruenter operari, tamen non causam, sive rationem causalem, cum sit causa causarum, et maxime respectu voliti : quod quidem est ex mera Dei liberalitate, utpote est gratia justificans impium : et per hoc patet sequens de statu.

6. Ad illud quod quæritur, propter quorum prævisionem; dicendum quod potest esse propter prævisionem bonorum, ut aliquo modo sunt a libero arbitrio : propter quorum tamen prævisionem nec scio determinare, nec volo quærere, nec est ratio nisi congruitatis. Unde et alia potest esse quam hæc.

7. Ad illud quod objicitur de mundi creatione, dicendum quod non est simile de mundi creatione, quia mundi creatio a divina voluntate et beneplacito est, tanquam a tota causa; et rursus per creationem non præsupponitur aliquid. Rationes vero ad oppositum probant quod divina voluntas rationabiliter facit, sive quod habet rationem congruitatis ratione voliti : et quia hoc verum est, ideo concedendæ sunt. Et quamvis aliquæ earum possint habere calumniam, tamen conclusio principalis non habet calumniam. Nam Augustinus dicit hoc in libro *Retractationum*, post omnes retractationes, quod proponit, et eligit, et reprobat veritate « certissima, et a nostris sensibus remotissima [4]. » Et quia a sensibus nostris est re-

[1] I *Cor.*, III, 8. — [2] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XXI, c. XII. Idem habet in *Enchirid.*, c. XCIX, n. 25. — [3] *Rom.*, XI, 33. — [4] Aug., *de div. Quæst. ad Simplic.*, q. II, n. 16, ubi legitur *æquitate certissima*, etc.

motissima; ideo nullus debet ipsam inquirere, quia in hac vita non possumus invenire. Et ideo in nostræ intelligentiæ insufficientiam, sermo de prædestinatione claudendus est : *Ut obstruatur omne os, et subditus fiat omnis mundus Deo*[1], cujus judicia non sunt scrutabilia, sed formidolosa, silentio veneranda.

ARTICULUS II.

Consequenter, quantum ad secundum articulum, quæritur de secundo, scilicet interminabilitate divinæ cognitionis; et circa hoc quæruntur duo : primo, quia dubium habet per comparationem ad complexa, quæritur utrum Deus cognoscat res per modum complexionis; secundo quæritur utrum enuntiabilia, sive quæ Deus semel cognoscit, semper cognoscat.

QUÆSTIO I.

An Deus cognoscat res per modum complexionis[2].

Fundam. Quod cognoscat Deus per modum complexionis, ostenditur sic. Eamdem rem quam cognoscit sensus, cognoscit intellectus[3]; sed sensus per modum incomplexionis, intellectus vero per modum complexionis : sed intellectus est potentior in cognoscendo, quam sensus : ergo cognoscere per modum complexionis, est majoris potentiæ : sed omne tale est Deo attribuendum : ergo, etc.

Item, differenter significatur res per vocem incomplexam, et per complexionem, quia per vocem incomplexam quantum ad esse simpliciter, sed per orationem quantum ad esse tale, vel tale : sed Deus non tantum cognoscit res quantum ad esse simpliciter, sed etiam quantum ad esse tale, vel tale : ergo cognoscit secundum complexionem.

Item, ordo unius rei ad alteram cui conjungitur in re, facit compositionem in cognitione, vel in sermone complexionem : sed Deus non tantum intelligit in se rem ipsam, sed etiam in ordine ad rem aliam cui unitur : ergo non solum per modum simplicem, sed compositionis.

Item, Deus intelligit nostrum intelligere, et nostrum dicere : sed nos dicimus et intelligimus rem per modum complexionis : ergo Deus hoc modo intelligit.

Ad opp. Sed contra : 1. per Dionysium, *de Divin. Nominibus*[4] : « Cognoscit Deus omnia immaterialiter materialia, impartite partita, uniformiter multa, immutabiliter mutabilia : ergo si partita cognoscit impartite, ergo composita per modum simplicem : sed modus simplicitatis, et complexionis, opponuntur : ergo non cognoscit per modum complexionis.

2. Item, cum intellectus cognoscat per modum complexionis, aut modus ille est in re, aut in intellectu : non in re, quia cum sensus apprehendat eamdem rem, apprehenderet eam per modum complexionis : ergo est in intellectu : sed omnis talis intellectus in quo est complexio, realiter est complexus et compositus : sed divinus intellectus non est hujusmodi : ergo, etc.

Item, si cognoscit res per modum complexionis, cum modus divinæ cognitionis sit ei coæternus, ab æterno cognovit per modum complexionis : ergo complexio fuit ab æterno : sed multa intellexit : ergo multæ sunt complexiones ab æterno : ergo veræ, vel falsæ : si veræ, ergo plura sunt vera ab æterno; si falsæ, ergo plura sunt falsa ab æterno.

4. Item, si cognoscit per modum complexionis, cum eadem res modo vere significetur sub ratione futuritionis, modo sub ratione præteritionis, modo ratione præsentialitatis, ergo his omnibus modis Deus cognoscit. Sed contra omnia cognoscit, ut præsentia; unde dicitur[5] : *Unus dies apud Deum sicut*

[1] *Rom.*, III, 19. — [2] *Cf.* Alex. Alensis, p. I, q. XXIII, memb. 3, art 1; S. Thom., p. I, q. XIV, art. 9; et I *Sent.*, dist. XXXVIII, q. I, art. 4; et *de Verit.*, q. II, art. 8; Ægid. Rom., I *Sent.*, dist. XXXVIII, p. II, q. I; Richard., I *Sent.*, dist. XLI, art. 3, q. I; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XLI, q. III; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist. XLI, q. VII. — [3] Arist., *de Sens. et sensat.* — [4] Dion., *de Div. Nom.*, c. VII, post med. — [5] II *Petr.*, III, 8.

mille anni, etc. Ergo non cognoscit omnibus his modis.

CONCLUSIO.

Cognitio divina rerum non est per modum complexionis, prout complexio cadit in intellectu; sed bene res complexas in se, vel complexas per intellectum nostrum, cognoscit.

Resp. ad Arg. Dicendum quod cognoscere res per modum complexionis potest intelligi tripliciter. Aut enim modus complexionis cadit circa rem, et sic est sensus : « Deus cognoscit res existere, vel se habere per modum complexionis, sive compositionis; » et hoc est verum : cognoscit enim res esse sicut sunt. Alio modo, ut modus complexionis cadat circa rem, ut est expressa per intellectum nostrum, et tunc est sensus, quod Deus cognoscit res non tantum ut sunt, sed etiam ut intellectus exprimit : cognoscit enim res, et voces, sive intellectus illas significantes; et hoc verum est. Tertio modo potest intelligi, ut modus complexionis cadat circa intellectum divinum; et hoc modo falsum est : hoc enim spectat ad intellectum, qui intelligit multa, et per multa, quæ oportet complecti : Deus autem multa intelligit uno, et ita simplici modo, nec magis est simplex intellectus ejus intelligendo unum, quam multa. Unde intelligere multa per modum complexionis, nec est omnino virtutis, nec omnino imperfectionis, et ideo non ponitur, nec in cognitione infima, ut sensitiva, nec in cognitione suprema, ut in divina : et fortassis non etiam est in cognitione suprema ipsius animæ, quæ dicitur intellectiva, prout est in suo summo : cognoscit enim per modum simplicis aspectus. Rationes probantes quod cognoscit per modum complexionis, procedunt secundum primam et secundam viam; ideo verum concludunt, præter primum, quod jam solutum est.

2. Ad illud quod objicitur quod complexio venit ab intellectu, dicendum quod complexio dupliciter potest comparari ad intellectum : aut sicut ad causam, aut sicut ad subjectum. Si ad subjectum in quo, et quod informat et denominat, sic comparatur ad intellectum humanum a quo est complexio, qui etiam complectitur. Si ad causam, sic comparatur ad intellectum divinum : nam intellectus divinus cognoscit complexione non circa se, sed circa nostrum intelligere; quoniam complexio non est ab intellectu nostro, nisi cooperante divino in intelligendo.

3. Ad illud quod objicitur; quod si cognoscit res per modum complexionis, quod tunc complexiones sunt æternæ; dicendum quod ex primo vel secundo sensu non sequitur quod complexiones sint æternæ, quia non est complexio circa Deum; sed bene sequitur quod veritas significata per aliquam complexionem est æterna, sicut veritas est æterna hujus, mundum esse futurum; tamen propositio et complexio est ab intellectu nostro intelligente illam veritatem æternam. Unde sicut vox temporalis significat rem æternam, ut hoc nomen, *Deus*, non tamen sequitur quod sit æterna; sic multa enuntiabilia significant veritatem æternam, nec tamen sunt æterna.

4. Ad illud quod objicitur quod tunc cognoscit res sub ratione futuritionis et præteritionis, dicendum, sicut tactum est, quod modus divinæ cognitionis potest accipi, vel secundum se, vel a parte cogniti. Si a parte cogniti, sic dico quod omnino cognoscit rem esse, et ita mutabiliter esse, et ita composito modo esse sicut est, et ita de omnibus; et sic cognoscit rem præteritam esse præteritam, et futuram esse futuram, et non præteritam esse præsentem. Potest iterum accipi a parte sui : et sic cum cognitio Dei sit omnino simplex, omnino præsens, omnia cognoscit per modum simplicitatis, et per modum præsentialitatis. Unde quod dicitur : « Omnia sunt præsentia apud Deum : » hoc dictum est quantum ad cognitionem, in qua nulla cadit successio, ideo nec novum, nec vetus, nec præteritum, nec futurum; in actu autem cognitionis angelicæ, et humanæ, cadit successio, et ideo præteritum, et futurum. Et

præterea non ita dicuntur omnia præsentia animæ cognoscenti, sicut Deo : et hoc manifestum est, quia *nunc* æternitatis, quod est semper præsens, complectitur omnia temporalia : et ideo patet quo modo sit intelligendum.

QUÆSTIO II.

An enuntiabilia quæ semel Deus cognoscit, semper cognoscat[1].

Ad opp. Utrum enuntiabilia, sive complexa, quæ Deus semel cognoscit, semper cognoscat, vel sciat; et quod sic, videtur : quia Deus non cognoscit enuntiabile nisi ratione veritatis : sed veritas enuntiabilis, quæ semel fuit, semper fuit, et est, et erit : ergo enuntiabile quod semel cognoscit, semper cognoscit. Probatio mediæ : Omnis veritas complexi fundatur super rem complexam : sed eadem res primo est futura, postea præsens, deinde præterita, et una et eadem : ergo una et eadem veritas est in ea secundum omnes hos modos : sed necesse est, quod sit semper sub aliquo horum modorum : ergo, etc.

2. Item hoc ipsum videtur alia ratione, quia quæcumque scit Deus, scit immutabiliter; alioquin, cum scire Dei sit suum esse, si mutaretur suum scire, et esse, quod est impossibile : sed omne quod habet immutabilitatem, habet sempiternitatem, quia si desinit, mutatur; ergo quod Deus semel cognoscit, semper cognoscit.

3. Item, quod scriptum est in illo libro, deleri non potest : sed Deus cognoscit non aspiciendo extra, sed legendo in libro suæ præscientiæ : ergo quod semel cognoscit, semper cognoscit. Præterea patet, quia super illud *Exodi*[2] *: Aut dele me de libro tuo*, etc., Glossa : « Securus hoc dicit, quia non delebitur. » Et idem dicit *super Psalmos*.

4. Item, quod desinit, vel perditur, aliquo desinente, de necessitate pendet ex illo : sed divina cognitio non dependet ex veritate creanda : ergo quamvis enuntiabile desinat esse verum, tamen Deus non desinit illud scire : et si hoc, ergo quod semel scit, et semper.

Fundam. Sed contra, sicut præscire habet se respectu futuri, ut futurum est, sic scire respectu veri; si enim actu scitur, actu est verum : sed dicit Magister : « Deus desinit præscire rem, cum res de futuro fit præsens : » ergo similiter desinit scire, cum de vero fit falsum.

Item, sicut divina acceptio respicit bonitatem, ita visio veritatem; sed Deus desinit hominem acceptare, cum perdit bonitatem : ergo desinit rem cognoscere, sive enuntiabile, cum perdit veritatem.

Item hoc ipsum ostenditur per impossibile, quia si quodcumque enuntiabile scivit, modo scit, et scivit Christum esse moriturum, ergo et modo scit : sed quidquid scit, est verum : ergo Christum esse moriturum est verum; quod est contra fidem.

Item sic : Quidquid scivit, modo scit : sed aliquando scivit non esse te, cum non eras : ergo scit te non esse, et scit te esse, quia verum est : ergo scit simul duo contradictorie opposita : ergo duo contradictorie opposita sunt simul vera : quod falsum est, et impossibile.

CONCLUSIO.

In quantum scire *dicit apprehensionem, quæcumque Deus scit, semper scit; in quantum vero dicit assensum, quamvis scire Dei in se sit invariabile, ratione tamen connotati, quod est variabile, non quæcumque semel scit semper scit.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod scire dicitur dupliciter. Uno modo, prout reflectitur in se; et sic sensus est : « Iste scit hoc, » id est, « habet cognitionem de hoc : » et hoc modo

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. I, q. XXIII, memb. 3, art. 5; S. Thom., p. I, q. XIV, art. 14; et I *Sent.*, dist. XXXVIII, q. III, art. 3; et dist. XLI, q. I, art. 5; et *de Verit.*, q. II, art. 7; Ægid. Rom., I *Sent.*, dist. XXXVIII, p. II, q. II; et dist. XLI, q. un.; Richard., I *Sent.*, dist. XXXVIII, q. IV; Thom. Arg., I *Sent.*, dist. XXXVIII, q. I, art. 2; Greg. Arimin, I *Sent.*, dist. XLIII, q. I; Francisc. de Mayr., I *Sent.*, dist. XXXIX, q. I, art. 3 et 4; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XLI, q. IV; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist., XXXVIII, q. IV. — [2] *Exod.*, XXXII, 32.

dicendum quod *scire* nihil connotat a parte sciti actuale, nec veritatem, nec præsentiam Deus enim de omni enuntiatione habet perfectam cognitionem, utrum sit enuntiatio perfecta, et congrua, utrum vera, et cætera similia. Alio modo *scire* dicitur secundum quod est verbum proereticum, et sic transit in actum extra : et sic connotat veritatem in objecto : tunc ergo scire enuntiabile aliquod, idem est quod scire ipsum esse verum. Unde « Scio te sedere » hoc est dicere : « Non tantum habeo cognitionem de hoc, sed etiam cognosco ipsum esse verum. » Primo modo *scire* importat nudum intelligere; secundo modo, intelligere cum assensu. Si ergo *scire* accipiatur primo modo, sic dico, quod quidquid est, et omne enuntiabile, et omne quod scivit, adhuc scit, et habet cognitionem de illo, quia de omni eo quod est, et quod potest esse, habet cognitionem : nec sequitur : « Scit hoc, ergo hoc est verum; » imo est ibi consequens. Si autem accipiatur *scire* secundo modo, prout connotat veritatem circa enuntiabile, sic fuerunt quidam qui dixerunt quod desinit aliquid enuntiabile scire, quia posuerunt, quod enuntiabile quod est verum, potest esse falsum. Alii dixerunt contrarium, quia posuerunt quod enuntiabile quod semel verum est, semper est verum, et ita semper scitur. Et ut melius pateat, videnda est eorum positio, et ratio positionis. Fuerunt qui dixerunt quod *albus*, *alba*, *album*, cum sint tres voces, et tres habeant modos significandi; tamen quia eamdem significationem important, sunt unum nomen. Per hunc modum dixerunt, quod unitas enuntiabilis accipienda est non ex parte vocis, vel modi significandi, sed rei significatæ : sed una res est, quæ primo est futura, deinde præsens, tertio præterita : ergo enuntiare rem hanc primo esse futuram, deinde præsentem, tertio præteritam, non faciet diversitatem enuntiabilium, sed vocum. Rursus, cum idem tempus sit primo futurum, deinde præsens, tertio præteritum, tempus scilicet quod est mensura rei quæ significatur per orationem, quamvis *esse* vel *fuisse*, vel *fore* consignificent tria tempora, ratione tamen significati non diversificant enuntiabile, sed variatur solum a parte temporis significati. Unde si dicam semel : « Socrates currit hodie, » et cras dicam : « Cucurrit; » cum hoc verbum non det intelligere aliud tempus, et ita nec aliam actionem, enuntiabile non est mutatum, quantumcumque mutata consignificatione : et quia retenta eadem significatione, enuntiabile semper est idem; et non est idem, nisi cum eadem significatio retinetur; ideo dixerunt quod illud quod semel est verum, semper est verum : et ideo cum Deus nihil obliviscatur, dicunt quod omne enuntiabile quod Deus scivit, scit. Et respondent illi rationi : « Omne enuntiabile quod scivit, scit; sed scivit te nasciturum, vel te esse nasciturum; ergo, etc. : » Non debet sic inferri : « Ergo scit te esse nasciturum, » sed sic : « Ergo scit te fuisse nasciturum. » Aliter est ibi figura dictionis, quia procedit ab identitate in modo significandi, ad identitatem rei : et hoc modo solvit Magister. Et ista fuit opinio Nominalium, qui dicti sunt *Nominales*, quia fundabant positionem suam super nominis unitatem. Sed ista fuit positio contra Philosophum, qui dicit, in *Prædicamentis* [1], quod eadem oratio primo est vera, postea falsa. Fuit etiam contra communem opinionem; fuit etiam contra veritatem. Ratio hujus est, quia nec bonum fundamentum habet, nec bonam adaptationem. Primo enim, si quæratur utrum *albus*, *alba*, *album*, sint tria nomina, respondendum est : « Aut loqueris grammatice, aut logice : si grammatice, cum grammaticus consideret impositionem nominis, et modum principalem significandi substantiam cum qualitate, sic dicet unum nomen esse; si logice, cum logicus consideret nomen in quantum est vox expressiva, unde diffinit nomen, verbum, et orationem per *vocem* tanquam per genus,

[1] Arist., *de Prædicam.*, c. *de Substantia.*

et multiplicato superiori necesse est multiplicari inferius; si sunt multæ voces significativæ, sunt de necessitate multa nomina : et ideo patet, quod male accipiebant nominis unitatem, secundum quod congruit ad propositum. Mala etiam fuit adaptatio, quia enuntiabile non significat rem, sed modum se habendi : et cum per verbum præsentis, præteriti, et futuri temporis significetur res alio modo se habere; patet de necessitate, quod aliud enuntiabile est te esse nasciturum, et te esse natum. Rursus deficiebant in ultimo, quia sicut *homo* non significat istum hominem, vel illum, sic verbum præsentis temporis non significat illud, vel illud præsens; sed præsens in communi, sive copulet, sive significet. Et inde est, quod sicut homo non habet aliam significationem, nec est aliud nomen, nec æquivocum, si modo supponat pro Petro, modo pro Conrado; sic nec verbum præsentis temporis, sive pronuntietur hodie, sive cras, habet aliam significationem, et ideo non facit aliud enuntiabile. Et præterea patet, quod quocumque tempore proferatur te esse nasciturum, idem est enuntiabile, quod prius fuit verum, modo falsum. Secundum ergo quod *scire* connotat veritatem circa enuntiabile scitum; illud, quod scivit, modo non scit, nulla facta mutatione in Dei scientia, sed solum in connotato. Concedendum igitur quod in secunda acceptione non omne quod scit, semper scit.

1. Ad illud quod objicitur quod veritas est una in præsenti, præterito et futuro, dicendum quod quamvis sit reducibilis ad unam rei veritatem, sicut accidens ad subjectum, et modus essendi ad entitatem; tamen cum modus essendi habeat suam veritatem, et tres sint (a) modi essendi, ideo tres sunt veritates.

2. Ad illud quod objicitur de indelebilitate, et immutabilitate, et independentia, dicendum quod jam solutum est, quia nulla fit transmutatio in Dei cognitione, nec desinit scire enuntiabile propter mutationem in se, sed in connotato.

DISTINCTIO XLII

DE POTENTIA DEI IN COMPARATIONE AD POSSIBILIA QUÆ POTEST.

De omnipotentia Dei, quare videlicet dicatur omnipotens : quia scilicet omnia potest, et quomodo hoc intelligatur.

Nunc de omnipotentia Dei agendum est; ubi prima consideratio occurrit : Quo modo vere Deus dicatur omnipotens : an quia omnia possit, an tantum quia ea possit quæ vult. Quod enim Deus omnia possit, pluribus auctoritatibus comprobatur. Ait enim Augustinus in libro *Quæstionum veteris ac novæ legis*[1] : « Omnia quidem potest Deus : sed non facit nisi quod convenit veritati ejus, et justitiæ. » Idem in eodem : « Potuit Deus cuncta facere simul : sed ratio prohibuit, id est, voluntas. » Rationem nempe ibi voluntatem Dei appellavit, quia Dei voluntas rationabilis est et æquissima. Fatendum est ergo Deum omnia posse.

Quo modo dicatur Deus omnia posse, cum nos multa possimus quæ ipse

Sed quæritur quo modo omnia posse dicatur, cum nos quædam possimus, quæ ipse non potest. Non potest enim ambulare, loqui, et hujusmodi, quæ a natura divinitatis sunt penitus aliena, cum horum instrumenta nullatenus habere queat incorporea et simplex substantia. Quibus id respondendum arbitror, quod hujusmodi actiones, ambulatio scilicet et locutio, et hujusmodi, a Dei potentia alienæ non sunt, sed ad ipsam pertinentes. Licet enim hujusmodi actiones in se Deus habere non possit, non enim potest

[1] *Quæst. Vet. et Nov. Testam.*, Augustino falso adscriptæ, inter Aug. Opera, t. III, q. CVI.

(a) *Cat. edit.* sunt.

non potest. ambulare, vel loqui, et hujusmodi, eas tamen in creaturis potest operari facit enim ut homo ambulet, et loquatur, et hujusmodi. Non ergo per istas actiones divinæ potentiæ detrahitur aliquid, quia et hoc potest facere Omnipotens.

De aliis objicitur. Sed sunt alia quædam quæ Deus nullatenus facere potest, ut peccata : non enim potest mentiri, non potest peccare. Sed non ideo omnipotentiæ Dei in aliquo detrahitur vel derogatur, si peccare non posse dicitur; quia non esset hoc potentiæ, sed infirmitatis. Si enim hoc posset, omnipotens non esset. Non ergo impotentiæ, sed potentiæ imputandum est, quod ista non potest. Unde Augustinus in quinto decimo libro *de Trinitate*[1] : « Magna, inquit, Dei potentia est non posse mentiri. » Sunt enim quædam quæ in aliis rebus potentiæ deputanda sunt, in aliis vero minime : et quæ in aliis laudabilia sunt, in aliis vero reprehensibilia sunt. Non ergo ideo Deus minus potens est, quia peccare non potest, cum omnipotens nullatenus possit esse, qui hoc potest.

Item de aliis opponit. Sunt etiam et alia quædam quæ Deus non potest, unde videtur non omnia posse. Non enim potest mori, vel falli. Unde Augustinus in libro *de Symbolo*[2] : « Deus omnipotens non potest mori, non potest falli, non potest miser fieri, nec potest vinci. » Hæc utique et hujusmodi absit ut possit Omnipotens : si enim hujusmodi passionibus atque defectibus subjici posset, omnipotens minime foret. Et ideo monstratur omnipotens, quia ei hæc propinquare non valent : potest tamen hæc in aliis operari.

Omnipotentia Dei secundum duo consideratur Hic ergo diligenter considerantibus, omnipotentia ejus secundum duo apparet, scilicet quod omnia facit quæ vult, et nihil omnino patitur. Secundum utrumque Deus omnipotens verissime prædicatur; quia nec aliquid est quod ei ad patiendum corruptionem inferre valeat, nec aliquid ad faciendum impedimentum afferre. Manifestum est itaque Deum omnino nihil posse pati, et omnia facere posse, præter ea sola quibus ejus dignitas læderetur, ejusque excellentiæ derogaretur : in quo tamen non est minus omnipotens : hoc enim posse non esset posse, sed non posse. Nemo ergo Deum impotentem in aliquo dicere præsumat, quia omnia potest quæ posse potentiæ est : et inde vere dicitur omnipotens.

Quibusdam auctoritatibus traditur, quod ideo dicitur omnipotens, quia potest quidquid vult Ex quibusdam tamen auctoritatibus traditur ideo vere dici omnipotens, quia quidquid vult potest. Unde Augustinus in *Enchiridio*[3] : « Non ob aliud veraciter vocatur omnipotens, nisi quoniam, quidquid vult, potest; nec voluntate cujuspiam creaturæ, voluntatis omnipotentis impeditur effectus. » Idem in libro *de Spiritu et Littera*[4] : « Non potest Deus facere injusta, quia ipse est summa justitia et bonitas. Omnipotens vero est, non quod possit omnia facere; sed quia potest efficere quidquid vult, ita ut nihil valeat ejus voluntati resistere, quin compleatur, aut aliquo modo impedire eamdem. » Joannes Chrysostomus, in homilia quadam *de expositione Symboli,* ait : « Omnipotens dicitur Deus, quia posse illius non potest invenire non posse, dicente Propheta[5] : *Omnia quæcumque voluit, fecit.* Ipse est ergo omnipotens, ut totum quod vult, possit. Unde Apostolus[6] : *Ejus,* inquit, *voluntati quis resistit?* His auctoritatibus videtur ostendi, quod Deus ex eo tantum dicatur omnipotens, quod omnia potest quæ vult, non quia omnia possit.

[1] Aug., *de Trinit.*, lib. XV, c. XV, n. 24. — [2] Aug., *de Symb. ad Catechum.*, c. I, n. 2, p. 547, edit. Benedict., t. VI. — [3] Aug., *Enchirid.*, c. XCVI, n. 24. — [4] Aug., *de Spirit. et Litt.*, c. V, XXXI et ult. — [5] *Ps.* CXIII, 3. — [6] *Rom.*, IX, 19.

Sed ad hoc potest dici, quod Augustinus, ubi dicit : « Omnipotens non dicitur quod omnia possit, » etc. tam ample et generaliter accepit *omnia*, ut etiam mala includeret, quæ Deus non potest, nec vult. Non ergo negavit eum posse omnia quæ convenit ei posse. Similiter cum dicit : « Non ob aliud veraciter dicitur omnipotens, nisi quoniam quidquid vult, potest; » non negat eum posse etiam ea quæ non vult : sed adversus illos qui dicebant Deum multa velle quæ non poterat, affirmat eum posse quidquid vult, et ex eo vere dici omnipotentem, non ob aliud, quam quia potest quidquid vult. Sed cave quomodo intelligas, *Potest quidquid vult* : an quidquid vult se posse; an quidquid vult facere; an quidquid vult fieri. Si enim dicas ideo omnipotentem vocari, quia potest quidquid vult se posse, ergo et Petrus similiter omnipotens dici potest, vel quilibet sanctorum beatorum, quia potest quidquid vult se posse, et potest facere quidquid vult facere. Non enim vult facere nisi quod facit, nec posse nisi quod potest; sed non potest facere quidquid vult fieri : vult enim salvos fieri qui salvandi sunt; verumtamen eos salvare non valet. Deus autem, quidquid vult fieri, potest facere. Si enim vult aliquid fieri per se, potest illud facere per se, et per se facit; sicut cœlum et terram per se fecit, quia voluit. Si autem vult fieri per creaturam, et per eam operatur, sicut per homines facit domos, et hujusmodi artificia. Et Deus quidem ex se, et per se potest; homo autem vel angelus, quantumcumque beatus est, non est potens ex se, vel per se.

OPPOSITIO.

Sed forte dices : « Nec Dei Filius potest a se, nec Spiritus sanctus, sed solus Pater. Ille enim potest a se, qui est a se; Filius autem, quia non est a se, sed a Patre, non potest a se, sed a Patre; et Spiritus sanctus ab utroque. » Ad quod dicimus, quia licet Filius non possit a se, nec operetur a se, potest tamen et operatur per se : sic et Spiritus sanctus. Unde Hilarius, in libro nono *de Trinitate*[1] : « Naturæ (inquit), cui contradicis, hæretice, hæc unitas est, ut ita per se agat Filius, ne a se agat; et ita non a se agit, ut per se agat. Per se autem dicitur agere et potens esse, quia naturalem habet potentiam, eamdem quam et Pater, qui potens est et operatur : sed quia illam habet a Patre, non a se, ideo a Patre, non a se, dicitur posse et agere. Homo autem vel Angelus gratuitam habet potentiam, qua potens est. Ideo ergo vere ac proprie Deus Trinitas omnipotens dicitur, quia per se, id est, naturali potentia potest quidquid vult fieri, et quidquid vult se posse. Nihil enim vult fieri, quod non possit facere per se, vel per creaturas; et nihil vult se posse, quod non possit; et omne quod vult fieri, vult se posse : sed non omne quod vult se posse, vult fieri. Si enim vellet, fieret; quia voluntati ejus nihil resistere potest. »

Determinatio præmissarum auctoritatum.

[1] Hilar., *de Trinit.*, lib. IX, post med.

EXPOSITIO TEXTUS.

Nunc de omnipotentia Dei agendum est.

Supra egit Magister de scientia divina; hic agit de potentia. Et quia potentiam tripliciter contingit considerari, scilicet quantum ad quidditatem possibilium, et quantum ad quantitatem, et quantum ad modum operandi; ideo hæc pars tres continet partes, sive tres distinctiones. In prima determinat Magister de potentia in comparatione ad possibilia quæ potest. In secunda determinat de potentia quantum ad quantitatem, ostendens ejus immensitatem, infra, dist. XLIII : *Quidam tamen de suo sensu gloriantes*. In tertia determinat de ipsa quantum ad modum, infra, dist. XLIV : *Nunc illud restat discu-*

Divisio.

tiendum, utrum melius, etc. Prima pars, quæ continet præsentem distinctionem, habet quatuor partes. In prima Magister ostendit quod Dei potentia est omnipotentia, quia est respectu omnium possibilium quæ possibile est esse. In secunda removet illa possibilia, quæ posse non est potentiæ, ibi : *Sed quæritur quo modo omnia posse dicatur.* In tertia ponit rationes quæ attestantur divinæ potentiæ, ibi : *Hic ergo diligenter considerantibus, omnipotentia ejus,* etc. In quarta Magister alias rationes omnipotentiæ docet ad prædictas duas reducere, ibi : *Ex quibusdam tamen auctoritatibus traditur ideo,* etc. Et ibi primo ponit auctoritates, deinde docet eas exponere; et hoc ibi : *Sed ad hoc potest dici quod Augustinus,* etc.

DUB. I.

Omnia quidem potest Deus : sed non facit nisi quod convenit veritati ejus, et justitiæ.

Videtur hoc verbum Augustini esse falsum, quia in Psalmo dicitur[1] : *Misericordia Domini super omnia opera ejus.* Ergo magis deberet dicere, quod non facit nisi quod convenit misericordiæ. Et iterum, quæ differentia est inter veritatem, et justitiam?

Resp. Dicendum quod justitia uno modo est idem quod exigentia meritorum, et sic dividitur contra misericordiam; alio modo dicit condecentiam bonitatis, et hoc modo comprehendit misericordiam, et justitiam proprie dictam : et sic accipit Augustinus in prædicto verbo : et hoc modo differt a veritate secundum rationem dicendi, quamvis idem sit secundum rem. Nam veritas respicit unamquamque rem secundum se; sed justitia respicit unam rem comparatam ad alteram, secundum quod per leges debitas colligatur una alteri.

DUB. II.

Potuit Deus cuncta facere simul; sed ratio prohibuit.

Videtur male dicere, quia posse prohiberi est impotentiæ; ergo si divina potentia potest prohiberi, est impotens.

Item, illa ratio aut est quid creatum, aut increatum : si creatum, ergo aliquid aliud a Deo prohibuit divinam virtutem, ergo aliquid potest resistere Deo; si increatum, quo modo potest prohibere, cum sit omnino idem? Præterea hoc non videtur prohibitum, quia dicitur[2] : *Qui vivit in æternum, creavit omnia simul.*

Resp. Dicendum quod ratio hic vocatur voluntas rationalis, et rationabilitas in voluntate : et ista quamvis non dicat aliquid aliud, quantum ad principale significatum, a divina essentia, connotat tamen aliquid, scilicet congruitatem in volito, quæ quidem non reperitur in ejus opposito. Quod patet. Si omnia simul producta essent quantum ad esse singulare, nulla creatura aliquid faceret, et non esset propter hoc cursus in universo, qui est. Voluntas ergo rationalis hoc exigebat, ut Deus non faceret omnia simul, quamvis posset : unde prohibitio non accipitur hic pro repugnantia, sed pro arctatione potentiæ quantum ad actum, non quantum ad posse. Et hæc est determinatio indifferentiæ ad hoc opus, non ad oppositum : et sic patent objecta. Nam *Ecclesiasticus* intelligit quantum ad partes principales, sive priores; sed Augustinus loquitur quantum ad individua.

DUB. III.

Deus omnipotens non potest mori, etc.

Quæritur de differentia horum quatuor quæ removet[3] Augustinus a Deo, scilicet mori, falli, miserum esse, et vinci.

Resp. Dicendum quod ista dicunt defectus ipsius hominis, sive animæ in corpore. Quadruplex autem est actus, et quadruplex potentia : prima est vivificativa, et hujus actus est vivere, et contra hunc est defectus mori; secunda est cognitiva, cujus actus est nosse, et contra hunc est falli; tertia est affectiva, et hujus actus est velle, sive amare, et delectari, et contra hunc est miserum esse; quarta est operativa, et hujus actus est agere,

[1] *Ps.* CXLIV, 9. — [2] *Eccli.*, XVIII, 1. — [3] Aug., *Cont. Faust.*, lib. XXVI, c. V.

et contra hunc est vinci, et superari. Et nota quod ex his quæ dicuntur, quatuor genera actuum removentur a Deo, scilicet corporales sive instrumentales, ut currere; actus culpabiles, ut peccare, mentiri; actus passivi, ut vinci, et superari; actus defectivi, ut mori, et falli, quia habent potentiam conjunctam defectui. Et inde elicit Magister perfectam rationem potentiæ, quæ potest omnia facere, et nihil pati.

DUB. IV.

Tam ample et generaliter accepit omnia, ut etiam mala includeret.

Videtur falsum dicere, quia aut malum includitur ratione substrati, aut ratione deformitatis : non ratione substrati includitur, quia actio mala, ratione actionis substrati, est a divina potentia; non ratione deformitatis, quia cum illa sit simpliciter non ens, non videtur posse includi.

Resp. Dicendum quod malum accipitur ratione deformitatis : et quoniam *omnia* distribuit ibi pro possibilibus, et *possibile* potest accipi generaliter tam a potentia activa quam defectiva, sic accipitur ample, et comprehendit malum, et sic intelligit Augustinus. Alio modo, ut *possibile* dicatur a potentia quæ secundum rem et modum est potentia; et tunc proprie accipitur; et tunc non continetur ibi malum, et sic accipitur in communi usu, cum dicimus Deum omnipotentem. Et sic patet quod quamvis non contineatur sub ente, non tamen est simile de potentia.

DUB. V.

Homo autem, vel angelus, gratuitam habet potentiam qua potens est.

Videtur male dicere, quia generatio est actus naturalis, cum quis generet similem in natura : ergo est potentia naturalis : sed non Dei, quia Deus non naturaliter producit hominem : ergo est hominis : ergo homo habet potentiam naturalem.

Resp. Dicendum quod naturale dicitur dupliciter : uno modo dicitur naturale, quod habetur a natura, et secundum consonantiam naturæ; et sic creaturæ multæ habent potentias naturales. Alio modo dicitur naturalis potentia, quæ inest alicui per propriam naturam, ita quod non per aliam nec dantem, nec conservantem : et hoc modo sola virtus divina est naturalis; omnis autem alia a Deo est liberaliter data, et liberaliter conservatur, et adjuvatur ut agat, et ideo gratuita.

DUB. V.

Vere ac proprie Trinitas Deus omnipotens dicitur.

Videtur non verum dicere, quia non dicitur proprie omnisciens : ergo nec omnipotens. Item [1] : *Data est mihi omnis potestas in cœlo, et in terra.* Et de aliis videtur, quia [2] : *Si potes credere, omnia possibilia sunt credenti.*

Resp. Dicendum quod omnipotentia est solius Dei proprie, quia dicit potentiam infinitam, quæ in nulla potest esse creatura, nec in Christo, nec in alio secundum humanam naturam. Et hoc melius patebit alibi. Unde si dicatur de Christo omnipotentia, hoc intelligitur secundum idiomatum communicationem. Si autem dicatur de credentibus, distributio est accommoda solum de miraculis : et sic patet illud.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus distinctionis quatuor quæruntur : primo, utrum Deus possit aliquid aliud a se; secundo, dato quod possit, quæritur utrum possit in omne quod alii agenti est possibile; tertio, utrum divina potentia se extendat ad omne illud, quod alii agenti est impossibile; quarto, utrum possibile dicatur aliquid simpliciter secundum causas superiores, sive secundum potentiam divinam, vel secundum inferiores, sive secundum potentiam creatam.

[1] *Matth.*, XXVIII, 18. — [2] *Marc.*, IX, 22.

QUÆSTIO I.

An Deus possit in omne aliud a se [1].

Ad opp. Quod autem non possit Deus aliud a se, ostenditur sic : Omnis potentia quæ agit in aliud a substantia in qua est, vel cujus est, egreditur ab illa substantia; potentia enim non operatur, nisi ubi est. Si ergo divina substantia operatur per suam potentiam in aliquid aliud a se, potentia ejus incipit esse, vel fieri in alio : ergo egreditur a substantia : sed omnis potentia quæ egreditur a substantia, elongatur a substantia, et omnis potentia distans a substantia repugnat simplicitati : cum ergo hoc sit impossibile in Deo, videtur quod Deus non agat in aliud a se.

2. Item omnis potentia cujus opus est in aliud, habet dependentiam ab illo. Probatio : Opus enim quod transit in materiam subjectam, aliquo modo pendet ex illa : sed potentia pendet ex eodem ex quo pendet actus, quia perficitur per actum : ergo si potentia divina est in aliud, habet dependentiam.

3. Item omnis potentia quæ est in aliquid quod non semper est conjunctum suo actui, habet indigentiam; non enim est perfecta nisi quando agit, et non agit nisi cum objectum est præsens : ergo quando non est semper præsens, est incompleta : hoc autem repugnat potentiæ divinæ : ergo, etc.

4. Item in Deo idem est posse, et esse [2] : sed Deus non est aliud a se : ergo non potest in aliud a se. Si tu dicas quod potentia connotat, sed non essentia; contra : Deus potest aliquid facere quod nec est, nec fuit, nec erit : ergo nihil connotat. Si tu dicas, quod connotat quod est in potentia; sed potentia Dei non est aliud quam Deus : et quod est in Deo, est Deus : ergo nihil aliud connotat.

Sed contra : Bonum est diffusivum sui : Fundam. sed diffusio, secundum quod hujusmodi, est in aliud : ergo bonum, secundum quod bonum, potest in aliud : aut ergo secundum potentiam suam, aut alienam. Si secundum alienam, ergo non est perfecte bonum, cum non habeat actum bonum per se. Si propter potentiam suam, ergo bonum, secundum quod bonum, potest in aliud : sed Deus est summe bonus : ergo, etc.

Item perfectio creaturæ est in hoc quod possit aliud a se producere : si ergo omne quod perfectionis est, Deo est attribuendum, potentia producendi aliud, Deo est attribuenda.

Item, si nihil aliud a se potest, ergo nulli alii a se præest : ergo nec aliquid Deo subest : ergo a nullo est colendus, a nullo est adorandus, et nihil ab ipso omnino est quærendum : quod est summum inconveniens secundum omnes.

Item, si nihil potest in aliud a se, ergo nihil est ad ipsum, neque propter ipsum : sed bonitas est in rebus et ordo per relationem ipsorum ad summum bonum, a quo est omne bonum : ergo secundum hoc nulla res est bona, nec ordinata in universo : hoc autem est summum inconveniens : ergo necesse est ponere quod possit in aliud a se. Prima consequentia est manifesta : ad illud enim solum stat ultima resolutio in redeundo, in quo est prima origo in exeundo, ut manifestum est.

CONCLUSIO.

Deus potest in aliud a se, et hoc absque elongatione potentiæ a substantia, absque dependentia ab objecto, et absque indigentia, cum divina essentia intime sit in omnibus, et potentia ejus sit ab illa omnimoda indivisione indivisa.

Resp. ad Arg. Ad hoc intelligendum, no-

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. I, q. XXI, memb. 1, art. 1; S. Thom., p. I, q. XXV, art. 1; et I *Sent.*, dist. XLII, q. I, art. 1; et *de Potent.*, q. I, art. 1; Scot., I *Sent.*, dist. XLII, q. un.; Ægid. Rom., I *Sent.*, dist. XLII, q. I; Henricus, in *Summa*, art. XXV, q. 1; Richard., I *Sent.*, dist. XLII, q. I; Durand., I *Sent.*, dist. XLIII, q. I; Thom. Arg., I *Sent.*, dist. XLII, q. I, art. 1; Marsil. Inguen., I *Sent.*, q. XLII, art. 1; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XLII, q. I; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist. XLII, q. I; Gabr. Biel, I *Sent.*, dist. XLII, q. unic. — [2] Arist., *Physic.* lib. III, cont. 32.

tandum est quod posse aliud, sive in aliud a se, hoc est dupliciter : aut in aliud sicut in distinctum (*a*) secundum essentiam, et remotum secundum distantiam, sicut unum contrarium agit in aliud, quia impossibile est duo contraria esse in eodem subjecto : et hoc modo posse in aliud est per egressum potentiæ a substantia, et ideo est ibi elongatio et distantia. Et quia elongatur a sua substantia, ideo pendet a substantia in quam agit : et ideo est ibi dependentia : et quia distantia et dependentia, ideo imperfectio et indigentia. Hoc modo posse in aliud Deo non competit propter tres conditiones prædictas, sicut ostensum est; quia repugnat divinæ potentiæ, sicut distantia, dependentia, et indigentia. Alio modo posse in aliud dicitur sicut in divisum (*b*) secundum formam et essentiam, non tamen in remotum secundum aliquam distantiam, quia divina essentia, dum operatur, intime est in illo : et hoc modo nec ponit distantiam, nec dependentiam, nec indigentiam. Cum enim divina essentia sit omni perfectione perfecta, et potentia ejus sit omnimoda indivisione indivisa, a nullo alio dependet, nullo alio indiget : hoc ergo modo ponendum, quod Deus potest in aliud a se, sive aliud a se. Ex his patet primo objectum.

1. Quod enim objicit, « Potentia quæ est in aliud egreditur ab agente in passum, » dicendum quod hoc verum est, ubi agens in aliud non est in illo secundum veritatem; ubi autem est omnino, nulla necessitas est egrediendi.

2. Ad illud quod objicitur, quod potentia quæ est in aliud pendet ex illo, dicendum quod hoc verum de illo, cujus actio est in aliud tanquam in sustentans : divina autem potentia non indiget alio sustentante; quod patet, quia non indiget materia subjecta, sed facit ex nihilo. Et ratio hujus est, quia cum potentia est omnino indifferens et ab essentia et ab (*c*) actu, sicut essentia non indiget sustentante, sic nec potentia.

3. Ad illud quod objicitur quod potentia quæ est in aliud habet perfectionis indigentiam, dicendum quod potentia agens in aliud est duplex : quædam, quæ est suus actus, et talis nihil plus habet quando agit in aliud, quam quando non agit, et hæc nullo modo indiget : et talis est potentia divina, propter summam simplicitatem. Alia est potentia agens in aliud per actum a se differentem : talis plus habet quando agit, quam quando non agit : et talis est quæ habet indigentiam aliquo modo, ut potentia creata : non sic est de potentia divina : et ideo quamvis sit in aliud, quod non semper est præsens, propter hoc tamen nec indigens est, nec incompleta.

4. Ad ultimum dicendum quod potentia connotat possibile : et possibile ampliatur ad ens et ad non ens : et sicut possibile ampliatur, ita et diversitas connotati : et ideo non tantum dicitur posse in aliud, quia potest in aliud quod est; sed quia potest in aliud quod potest esse : Deus autem a se non potest esse aliud : ideo patet illud.

QUÆSTIO II.

An Deus possit in omne, in quod potest agens creatum [1].

Utrum Deus possit in omne illud, in quod potest omne agens creatum; et quod sic, videtur. Qui enim omne dicit, nihil excipit : sed non tantum dicimus et credimus Deum potentem, sed Deum omnipotentem : ergo, etc. Fundam.

Item, quia Deus est omnisciens, ideo scit omnia quæcumque scit alius sciens [2]; si enim aliquis sciret aliquid quod non sciret Deus, Deus non diceretur omnisciens : ergo

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. I, q. XXI, memb. 1, art. 2; S. Thom., p. I, q. XXV, art. 3; et *de Potent.*, q. 1, art. 6 et 7; Ægid. Rom., I *Sent.*, dist. XLII, p. II, q. I; Richard., I *Sent.*, dist. XLII, q. III; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XLII, q. II; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist. XLII, q. VII; Gab. Biel, I *Sent.*, dist. XLII, q. un., dub. 1. — [2] Arist., *de Cœlo*, lib. I, cont. 99.

(*a*) *Cœt. edit.* indistinctum. — (*b*) *Cœt. edit.* indivisum. — (*c*) *Cœt. edit. deest* ab.

pari ratione non diceretur omnipotens, nisi posset omne quod potest omnis alius.

Item Deus non dicitur omnivolens, quia non vult omnia quæ alii volunt : ergo pari ratione si non posset omnia quæ alii possunt, non esset omnipotens.

Item, omne esse est a primo esse : ergo omne posse est a primo posse : ergo omnis potentia potest, quidquid potest, propter divinam potentiam : sed propter quod unumquodque, et illud magis [1] : ergo, etc.

Ad opp. Sed contra : 1. Aliqua creatura potest omnia recipere corporaliter, ut materia; aliqua potentia potest omnia recipere spiritualiter, ut spiritus rationalis creatus (*a*) : sed Deus nihil potest recipere : ergo non potest omne, quod potest aliud a se. Si dicas quod non est potentiæ, sed impotentiæ; contra : Nulla impotentia est a Deo, sive a potentia divina : ergo secundum hoc potentia materiæ, sive animæ, non esset a Deo.

2. Item homo potest pati miseriam, sive sustinere pœnam : Deus non potest pati : ergo, etc. Si dicas quod illud est impossibile; contra : Nullum opus virtutis est impossibile : sed sustinere est opus fortitudinis, quæ propriissime est virtus : ergo, etc.

3. Item, homo potest peccare, Deus autem non potest : ergo, etc. Quod si potest peccare, potest esse malus : quod est inconveniens. Si dicas quod hoc posse non est possibile; contra, per Augustinum *de Civitate Dei* [2] : « Melior est natura quæ potest peccare, quam quæ non potest peccare : » ergo posse peccare spectat ad bonitatem et perfectionem naturæ : ergo non dicit impotentiam. Item, homo potest currere et comedere : Deus hoc non potest : ergo, etc. Si dicas quod hoc est impossibile; contra : Omne illud quod dicit positionem, est a potentia quæ vere est potentia : sed currere et comedere non dicunt actus privationis, sed positionis : ergo sunt a potentia in quantum potens est, non in quantum impotens : ergo manifestum, etc.

[1] Arist., *Poster.* lib. I, c. II, cont. 5. — [2] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XII, c. I, n. 3, quoad sensum. —

(*a*) *Cæt. edit.* creatur.

CONCLUSIO.

Deus potest omne quod potest agens creatum, dummodo posse dicat potentiam, et non imperfectionem claudat, vel impotentiam significet.

Resp. ad Argum. Dicendum quod, sicut dicit Philosophus [3] in *Philosophia prima*, quædam sunt quæ dicunt potentiam quantum ad modum dicendi, dicunt tamen impotentiam a parte rei; ut posse mori, posse corrumpi. Propter hoc intelligendum, quod quædam sunt quæ posse est potentiæ simpliciter et perfectæ, ut posse intelligere, diligere, et operari. Quædam sunt quæ posse est potentiæ, tamen imperfectæ, ut currere et ambulare; isti enim actus dicunt simul actionem, et passionem, sive defectum in agente. Quædam, quæ posse, simpliciter est impotentiæ, ut privationes, ut posse peccare, deficere, loquendo de his ratione privationis. Secundum hoc intelligendum [4], quod cum potentia Dei sit perfectissima, illa potest Deus per se et in se, quæ sunt potentiæ simpliciter, ut intelligere et operari; illa vero quæ sunt imperfectæ potentiæ, potest quidem non in se, sed per se : per se potest, ex hoc quod est ibi perfectionis et potentiæ; in se non potest, propter illud quod est ibi impotentiæ et imperfectionis, quæ in eo non cadunt. Illa autem quæ sunt simpliciter impotentiæ, nec potest in se, nec potest per se : per se non potest, quia nihil est a Deo, quod non sit a Deo per se et immediate : hoc autem quod est defectus, non potest esse in Deo, nec a Deo, quia Deus non deficit in essendo, nec in agendo. Si ergo quæratur, utrum Deus possit omne quod potest aliud agens, respondendum est non simpliciter, sed cum determinatione, scilicet quod potest omne quod est potentiæ; et in se potest omne quod est potentiæ simpli-

[3] Arist., *Metaphys.* lib. V, cont. 17. — [4] Durand., q. II.

citer et perfectæ; in alio potest quod est potentiæ imperfectæ; nec in se nec in alio, quod est omnimodæ impotentiæ : et hoc ipso dicitur omnipotens, quia potentia ejus ad omnia sufficit, et in nullo deficit.

1 et 2. Ad illud ergo quod objicitur, quod non potest recipere res, nec rerum similitudines, dicendum ad hoc et ad omnia de quibus objicit, quod illa posse non est potentiæ perfectæ. Secundum hoc intelligendum, quod est potentia omnino sufficiens et activa, ut potentia producendi res; et est potentia pure passiva, ut potentia suscipiendi; et est potentia defectiva, ut potentia peccandi; et est potentia partim activa, partim passiva, ut potentia ambulandi; et est potentia partim activa, et partim defectiva, ut potentia suscipiendi pœnam; et potentia partim passiva, et partim defectiva, ut potentia moriendi. Dicendum ergo quod nihil horum in se potest Deus; quamvis enim hæc sint potentiæ alicujus, derogant tamen perfectioni potentiæ. Nec est simile de scientia : quia scitum non diminuit de ratione scientiæ, sicut possibile de ratione potentiæ : quia scitum non causatur a scientia, sicut possibile a potentia.

3. Ad illud tamen quod objicitur de potentia peccandi, intelligendum quod si peccare dicat effectum cum deformitate, sive actum, sic non tantum dicit potentiam defectivam, sed activam ratione actus substrati, et sic dicit nobilitatem; si ratione deformitatis, sic dicit simpliciter defectum. Quocumque tamen modo dicatur, quia semper concernit defectum, nullo modo convenit Deo.

QUÆSTIO III.

An Deus possit quæcumque agenti creato impossibilia sunt [1].

Utrum divina potentia se extendat ad omne illud quod alii agenti est impossibile; et quod sic, videtur : Dicitur enim aliquid impossibile propter naturæ ordinationem, ut de cæco fieri videntem; aliquid propter præteritionem, ut te non fuisse, ex quo fuisti; tertio propter oppositionem, ut idem esse nigrum, et album. Primum est impossibile secundum naturam; secundum tempus, sive per accidens; tertium potest dici impossibile secundum disciplinam, quia omnis scientia supponit illud principium, quod opposita non sunt simul vera de eodem. Ostenditur ergo quod Deus possit omne tale impossibile [2] : *Non erit impossibile apud Deum omne verbum :* sed omnia contingit verbo dicere : ergo nullum tale est impossibile apud Deum.

2. Item [3] : *Ei autem qui potest facere supra quam possumus intelligere :* ergo potest Deus plura facere, quam possit intellectus fingere : sed potest fingere omne impossibile quod potest enuntiare : ergo et Deus potest illud facere.

3. Item Hilarius [4] : « Perfectæ potestatis est id naturam posse facientis, quod potest significare sermo dicentis. »

4. Item Basilius [5] : « Plus potest Deus facere, quam tu potes intelligere. » Ergo per auctoritates Canonis et Sanctorum, videtur quod Deus possit omne impossibile.

5. Item ratione videtur, quia illum est potentius, cui nihil omnino est impossibile, quam cui aliquid est impossibile : sed Deus est potentissimus in summo : ergo nihil omnino est ei impossibile.

6. Item, si aliquid impossibile non est Deo possibile, aut hoc est propter privationem, aut propter positionem : si propter privationem, contra : Nulla major privatio, quam omnino non entis : sed Deus de nihilo facit aliquid : non ergo propter privationem. Si propter positionem, ergo videtur quod aliquid sit quod non subjaceat divinæ potentiæ,

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. I, q. XXI, memb. 5, art. 4; S. Thom., I *Sent.*, dist. XLII, q. I, art. 5; Scot., I *Sent.*, dist. XLIII, q. I; Ægid. Rom., I *Sent.*, dist. XLII, p. II, q. II; Richard., I *Sent.*, dist. XLII, q. VI; Durandus, I *Sent.*, dist. XLII, q. II; Francisc. de Mayr., I *Sent.*, dist. XLIII, q. I; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XLII, q. III; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist. XLII, q. VIII. — [2] *Luc.*, I, 37. — [3] *Ephes.*, III, 20. — [4] Hilar., *de Trin.*, lib. IX. — [5] Basil., lib. *de Fide.*

quod et ei non obediat : ergo potentia Dei habet resistens.

7. Item ostenditur specialiter quod possit impossibile secundum naturam, ut de trunco facere vitulum; quia plus distat non ens ab ente, quam unum ens ab alio : sed Deus de non ente facit ens : ergo de uno ente potest facere aliud.

8. Item, quod possit impossibile secundum tempus, videtur, quia illud est impossibile per accidens, quod nullam ponit resistentiam, quia non est : ergo si Deus potest impossibile per se, et quod habet resistentiam, cum illud sit magis impossibile, ergo potest impossibile per accidens.

9. Item, quod possit impossibile secundum disciplinam, videtur, quia plus distat Creator a creatura, quam unum ens creatum ab alio : sed Deus potuit facere quod creatura Creatori uniretur in eadem hypostasi simplicissima : ergo multo fortius potest facere quod opposita simul sint in eodem, ut quod aliquid sit simul album et nigrum ; et hoc videtur factum esse in Christo, quia unus et idem erat æternus et temporalis, passibilis et impassibilis, visibilis et invisibilis ; et sic de aliis.

10. Item Deus fecit virginem parere, quod est impossibile secundum naturam, quia potentia naturæ nullo modo est ad hoc ; et est ibi impotentia secundum disciplinam, quia simul sunt opposita vera de eodem, et quod est majus impossibile quam impossibile secundum accidens, scilicet corruptam integrare, sive fieri virginem, magis enim videretur partus incompossibilis virginitati, quam coitus : ergo, etc.

11. Sed contra, quod Deus non possit impossibile secundum naturam, videtur Augustinus dicere in libro *de vera Innocentia*[1] : « Deus, inquit, ita est omnipotens, ut nunquam rationis suæ instituta evellat : » ergo si aliquid est impossibile secundum institutionem naturæ, simpliciter est Deo impossibile.

12. Item ratione videtur, quia Deus non potest facere contra ordinem rationis rectæ, utpote mentiri, et consimilia : ergo non potest facere contra institutionem naturæ ordinatæ : non ergo potest impossibile secundum naturam.

Sed contra, quod non possit impossibile per accidens, videtur per Hieronymum[2] : « Cum cætera possit Deus, non potest de corrupta facere virginem ; » sed constat quod hoc non dicitur quod non possit reparare claustra, sed quia eam quæ corrupta est, impossibile est non fuisse corruptam : ergo, etc.

Fundam.

Item, per Augustinum *contra Faustum*[3] : « Hanc sententiam quam dicimus præteritam fuisse, Deus falsam facere non potest. » Et rationem reddit : « Si enim hoc faceret, hoc esset facere, ut ea quæ vera sunt, eo ipso quod vera sunt, essent falsa, et ita esset contrarius veritati. »

Item, quod non possit impossibile secundum disciplinam, scilicet ut duo opposita sint simul in eodem, videtur ; quia sicut se habent opposita ad unionem, ita unita ad divisionem : sed Deus non potest facere quod duo et tria non sint quinque, quia dicit Augustinus[4] quod est verum veritate quæ non incipit, nec desinit : ergo pari ratione non potest facere quod opposita sint simul vera.

Item Deus non potest facere contra veritatem justitiæ[5] : *Fidelis permanet, negare seipsum non potest* ; ergo non (*a*) potest facere contra ordinem sapientiæ : sed confundere opposita est facere contra ordinem sapientiæ : ergo, etc.

[1] Aug., *de vera Innocentia*, c. III. — [2] Hieron., *Epist. ad Eustoch.*, epist. XXII. — [3] Aug., *Cont. Faust.*, lib. XXVI, c. V. — [4] Aug., *de lib. Arbit.* lib. II, c. XVI, quoad sensum. — [5] II *Tim.*, II, 13.

(*a*) *Cæt. edit. non habent* non.

CONCLUSIO.

Deus potest omne illud quod creato agenti est impossibile propter limitationem virtutis, vel imbecillitatem intelligentiæ; non autem quod est impossibile propter privationem omnis existentiæ, et secundum illustrationem veritatis æternæ.

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam notandum, quod nos judicamus aliquid impossibile quatuor causis : uno modo propter (*a*) limitationem naturalis potentiæ, ut de trunco fieri vitulum, et virginem parere : mulier enim sine semine non potest concipere naturaliter; item partus, clausa porta propter corpulentiam, non potest exire; similiter natura statim non potest truncum in vitulum convertere, cum habeat potentiam limitatam. Secundo modo dicitur impossibile non propter limitationem potentiæ, sed propter limitationem nostræ intelligentiæ, ut duo corpora esse in eodem loco, vel idem corpus in diversis, vel majus in minori loco, quia nullo modo possumus capere, cum nostra imaginatio semper dicat oppositum : unde etiam quando Deus sic facit in sacramento altaris, necesse est ut ratio contra se elevetur, ut credat. Tertio modo dicitur impossibile propter privationem omnis existentiæ secundum omnem comparationem, scilicet principii, medii, et ultimi, ut præteritum non fuisse præteritum. Omnis enim potentia quæ intelligitur aliquid facere, respicit ens vel in ratione principii, vel termini, vel utroque modo : unde de ente potest facere non ens, et e converso, et de uno aliud; sed de non ente facere non ens, hoc nullius omnino potentiæ est. Unde quamvis Deus de omni ente creato possit facere quod non sit, sive de ratione (*b*), sive de re : tamen de eo quod fuit, et non est, facere quod non fuerit, hoc omnino Deo est impossibile, quia hoc facere est nihil facere, sicut jam [1] melius patebit. Quarto modo dicitur impossibile secundum illustrationem veritatis æternæ, et ordinem divinæ sapientiæ, ut verbi gratia, quod duo opposita insint eidem, et secundum idem, hoc ipsa veritas æterna, eo ipso quod veritas est, judicat, et illustrat ut judicetur impossibile; sicut et hoc, duo et tria non esse quinque. Quando ergo quæritur, utrum Deo sit possibile omne impossibile, dicendum de impossibili quod est impossibile propter limitationem potentiæ, vel propter limitationem intelligentiæ, quod Deo est possibile, propter hoc quod ejus potentia non est limitata, sed infinita : et ideo supra naturam et intelligentiam potest, quarum utraque est arctata. Illud autem impossibile quod est impossibile propter privationem omnis existentiæ, et propter illustrationem veritatis æternæ, non potest omnino. Primum quidem non potest, quia illud posse est nihil posse. Secundum non potest, quia illud est posse inordinate, et contra ordinem sapientiæ posse. Et quoniam Deus sic est omnipotens, ut nihil possit nisi quod decet suam potentiam, et non deordinat sapientiam; ideo hæc impossibilia non potest.

Sed objiciet aliquis, quod illud est falsum, scilicet, quod impossibile per accidens sit impossibile propter privationem omnis existentiæ. Nam propositio de præterito est vera, et veritas illa non fundatur supra nihil, nec super ens increatum, cum incipiat esse vera : ergo supra ens creatum : et illud est præteritum : ergo præteritum dicit aliquo modo ens : sed omne creatum, quantumcumque habeat parum de ente, potest illud amittere, si Deus velit : ergo Deus potest facere, quod illud quod fuit, non fuerit. Et iterum, cum dico hoc esse præteritum, aut dico aliquid, aut nihil : si aliquid, ergo responsio nulla; si autem nihil, dico quod ita tunc potest dici, quod chimæra sit præterita, et quod non præteritum quod nihil est, sit præteritum, quod manifeste falsum est : non ergo dicit privationem omnis existentiæ. Et ita illud non videtur subtrahere quin subjaceat potentiæ divinæ : nam futurum non dicit ens : et tamen Deus potest facere quod futurum secundum veritatem nunquam sit futurum.

[1] Paulo inferius.—(*a*) *Cæt. edit.* per.—(*b*) *It.* oratione.

Similiter non præsens nihil dicit entitatis : et Deus potest facere, quod illud quod nunquam est præsens sit præsens. Nec adhuc videtur evadi posse : quæri enim potest, utrum Deus possit facere de præterito præsens, et constat, quod in altero extremo ponitur ens : si ergo potest facere, quod præteritum sit præsens, et quod est præsens non sit (*a*) præteritum; potest facere de præterito, quod non sit præteritum.

Gilberti Porretani opinio falsa.

Propter hæc et his similia fuit opinio Gilberti Porretani, quod Deus potest super impossibile per accidens : potest enim facere quod præteritum nunquam fuerit. Et illud beati Hieronymi exponunt, qui sequuntur eum, quod non potest facere de corrupta virginem, id est, non ostendit se posse, cum nunquam fecerit. Et similiter illud de Augustino, quod Deus sententiam de præterito non potest facere falsam, hoc intelligitur salva re.

Sed certe hujusmodi expositiones valde sunt extraneæ. Si enim Hieronymus dicit quod non potest de corrupta facere virginem, id est, non ostendit, similiter non potest de trunco vitulum facere, cum non ostendat : non recte ergo dicit : « Cum cætera possit Deus, » etc. Et iterum, si sermo Augustini intelligitur, quod non potest facere Deus illam sententiam falsam supposito præterito, similiter nec sententiam de futuro salva futuritione. Et propter hoc, cum auctoritates dicant magnorum Doctorum, quod Deus, de eo quod fuit, non potest facere quod non fuerit, et intellectus in nullo dicat contrarium, nec fides ad hoc nos moveat, vel compellat; tanquam rationabilius et securius dicendum est cum sanctis, quod Deus, de eo quod fuit, non potest facere quod non fuerit.

Opinio propria.

Et hujus rationem ad præsens aliam nescio, quam eam quæ prædicta est. Nisi forte dicatur hoc esse propter omnimodam indivisionem, ut sicut opposita, manentia opposita, non potest unire, sic nec idem a se dividere : et ideo, quod fuit, pro tempore quo fuit, omnimode est unitum, et similiter præsens in tempore in quo est, sive in instanti. Unde hoc esset, idem a se dividere, facere scilicet quod præteritum non fuerit præteritum : et hoc repugnat ordini divinæ sapientiæ, sicut facere quod sit triangulus, et non sit figura, et hoc claudit in se duo contradictorie opposita. Ratio tamen prædicta satis est conveniens, si quis recte intelligat. Cum enim dicitur præteritum carere existentia, non dico propter hoc quod cum dicitur aliquid fuisse, dicatur omnino nihil; sed propter hoc quod aliquid est verum fuisse, quod habuit aliquando esse, etiamsi de ejus esse nihil omnino remanserit. Unde si totus Cæsar cesserit in nihil, verum est Cæsarem fuisse. Et hoc dicit Anselmus [1], quod si omnia creata omnino cedant in nihil, verum est mundum fuisse. Ob aliam etiam rationem dicitur carere existentia, quia nec est præsens, nec ordinatum ad præsens. Unde veritas propositionis de præterito, non dicit a parte rei nihil omnino, nec vere ens in actu; sed aliud quod fuit, et non est, et hoc quidem non dicit quid creatum quod sit, sed quod fuit. Si ergo Deus dicatur posse aliquid super hoc, quod non fuerit, hoc est, aut quiescendo, sive nihil operando, aut faciendo aliquid, aut destruendo : si quiescit, et nihil facit, propter hoc nihilominus præteriit, nec fuisse desinit : quia cum non sit nec actu, nec potentia, nec indiget conservante, nec indiget producente. Secus est de futuro, quia futurum est ordinatum ad esse, ideo indiget producente : et ideo si Deus non velit facere futurum, non fiet (*b*), et ita non erit futurum. Si ergo potest aliquid ut faciat hoc quod fuit non fuisse, aut hoc erit faciendo, aut destruendo. Sed facere, quod non fuisset, est nihil facere, cum *non fuisse* non dicat ens : ergo Deus, faciendo, nihil facit : quod est imperfectio, et contradictionis implicatio. Similiter non est aliquid destruere, cum *fuisse* non dicat aliquid esse : ergo si destruendo hoc facit, destruendo nihil destrue-

Ratio Augustini, lib. XXVI *Contra Faustum* c. VII.

(*a*) *Cat. edit.* est. — (*b*) *Cat. edit.* fit.

[1] Anselm., *Monolog.*, c. VIII.

ret, quod est simile inconveniens. Non ergo potest nihil agendo, nec faciendo, nec destruendo : ergo de præterito, quod non fuerit præteritum, non potest facere. Patent ergo instantiæ. Nam veritas propositionis de præterito non necessario fundatur supra aliquid creatum quod sit, sed quod fuerit : et ideo manet, omni creato interempto. Patet etiam, quod præteritum non dicit omnino nihil; sed dicit aliquid quod fuit, et non est; nisi forte præteritum dicat successionem temporalem, quam utique potest Deus destruere : sed largius accipitur hic *fuisse*. Patet etiam instantia in ipso futuro, quia non est simile. Patet instantia, quod præteritum potest fieri præsens, et esto quod nunc intelligatur hoc, adhuc nihilominus intelligatur fuisse. Patet etiam quod Deus potest destruere omnem propositionem, et omne dictum; sed salva propositione, et ejus significatione, non potest ipsam falsificare, quoniam hoc non potest esse, nisi rem signatam mutaret : alioquin faceret orationem, eo ipso quo vera est, esse falsam, et hoc esset contra suam veritatem a qua habet quod sit vera : rem autem mutare non potest, et ita nec orationem falsificare. Ex his quæ dicta sunt, satis potest præhabita responsio roborari.

1, 2, 3 et 4. Ad illud ergo quod objicitur, quod potest omne dicibile et cogitabile; dicendum quod hoc intelligitur de his solum, quæ dicuntur, et cogitantur secundum rationem recte intelligentem, et recte pronuntiantem : nihil enim rationabile potest dici, vel cogitari, quod Deus facere non possit, et etiam plus potest.

5. Ad illud quod objicitur, quod potentius est illud, cui omnia sunt possibilia, dicendum quod verum est de his, quæ posse est potentiæ nobilis : nam si posset aliquid quod non sit de nobilitate potentiæ; quanto magis illud posset, tanto magis adversitas et perversitas possent in illum, secundum Anselmum [1], et ita tanto minus esset potens.

6. Ad illud quod objicitur : « Aut propter privationem, » etc.; dicendum, quod propter privationem omnis existentiæ in utroque extremo, et propter privationem distinctionis, et propter positionem ex parte Dei; quia potentia Dei respicit objectum ut aliquid effectum, et sapientia respicit ut ordinatum (*a*).

7. Ad illud quod objicitur, quod possit impossibile secundum naturam; dicendum quod illud verum est.

8. Ad illud quod objicitur, quod possit impossibile per accidens, quia nullam dicit resistentiam; dicendum, quod hoc non est propter resistentiam, sed propter omnimodam non existentiam, ob quam posse illud, est nihil posse.

9. Ad illud quod objicitur de Creatore et creatura, dicendum quod omnis creatura est materialis et passibilis respectu Dei, et Deus est in omni creatura per intimitatem substantiæ; non sic oppositum respectu oppositi. Quod ergo objicitur, quod magis distant, verum est quantum ad naturarum differentiam, quia in nullo communicant; sed non est verum secundum simultatis existentiam.

10. Ad illud quod objicitur de hoc, quod est virginem parere, dicendum quod est impossibile secundum naturam, sed non impossibile secundum oppositionem, quia *esse virginem*, et *parere*, non sunt opposita. Similiter nec *esse virginem* et (*b*) *concipere*, sed judicantur opposita propter naturæ impotentiam. Sed ista sunt opposita, *coïsse*, et *esse virginem* : et ideo patet illud.

11. Ad illud quod objicitur, quod non potest impossibile secundum naturam propter ordinem; dicendum, quod est ordo naturæ specialis, et generalis. Ordo naturæ specialis transmutari potest, et destrui, quia potest in alteram differentiam res relabi; sed generalis non. Sic dicendum, quod specialis ordo attenditur secundum potentiam naturæ specialis; generalis ordo secundum po-

[1] Idem, *de casu Diaboli*, c. XII.

(*a*) *Cæt. edit.* respicit aliquid ut objectum effectum, et sapientia respicit ordinatum. — (*b*) *Cæt. edit.* est, *loco* et.

tentiam obedientiæ, quæ est generalis : contra hunc ordinem non facit, sed contra alium.

12. Ad illud quod objicitur, quod non potest contra dictamen rationis rectæ, dicendum quod verum est prout recta ratio dicit malum non esse faciendum, quia hoc facere est deficere; non sic autem deficit faciendo contra naturam, et ratio hujus patebit infra.

QUÆSTIO IV.

An possibile dicatur aliquid simpliciter secundum causas superiores et inferiores [1].

Fundam. Utrum possibile simpliciter dicatur aliquid secundum causas superiores, vel secundum causas inferiores, hoc est secundum potentiam divinam, an secundum potentiam creatam; et quod secundum potentiam creatam, sive secundum causas inferiores, videtur : Ab eodem enim est in rebus possibilitas, a quo est necessitas et contingentia simpliciter : sed necessitas et contingentia attenditur in rebus non tantum secundum causas superiores, imo secundum inferiores causas, proximas, et particulares : ergo et possibilitas.

Item, sicut aliquid dicitur potens a potestate activa, ita dicitur possibile a possibilitate passiva : sed possibilitas passiva primo est in eo in quo primo est potentia ad fieri, et per illud in aliis : ergo cum hoc sit principium materiale, et causa creata, possibile simpliciter dicitur secundum causas inferiores.

Item, si possibile simpliciter diceretur secundum causas superiores tantum, tunc cum *apud Deum non* sit *impossibile omne verbum* [2], nihil judicandum esset impossibile.

Item, si secundum causas superiores, tunc cum Deus posset facere quod cæcus recipiat visum, possibile est cæcum videre : sed si possibile esset videre, posset videre; et si posset, haberet potentiam visivam : sed hoc falsum : ergo, etc.

Ad opp. Contra : 1. Possibile dicitur denominative a potentia : ergo possibile simpliciter, a potentia simpliciter : sed potentia quæ summe et simpliciter est potentia, est potentia divina, quæ dicitur secundum causas superiores : ergo possibile simpliciter dicitur secundum causas superiores.

2. Item, mundum creari, et animam Antichristi creari, vel esse, et consimilia, simpliciter dicuntur possibilia : et sunt possibilia solum secundum causas superiores : ergo, etc.

3. Item hoc ostenditur, quia si aliquid sequitur ad aliquid, si antecedens est possibile, et consequens : sed demonstrato aliquo impossibili, ut truncum fieri ex vitulo, sequitur : « Deum facere hoc, est possibile : » ergo hoc, scilicet truncum fieri ex vitulo, est possibile simpliciter.

4. Item omne verum est possibile, et omne quod erit verum, potest esse verum [3] : et omne quod potest esse verum, est simpliciter possibile, et est possibile solum secundum causas superiores : ergo, etc.

CONCLUSIO.

Possibile dicitur aliquod simpliciter, secundum causas superiores; et secundum causas inferiores, ratione potentiæ activæ.

Resp. ad Arg. Dicendum quod circa hoc fuerunt diversi modi dicendi. Quidam enim dixerunt quod secundum utrasque causas accipitur possibile simpliciter, et fundant se super illud [4] : *Stultam Deus fecit sapientiam*, etc. Glossa [5] : « Stultam fecit, possibile declarando, quod ipse impossibile judicat, quia possibile dicit commune ad utramque. » Tamen illud non videtur convenienter posse stare, cum non admittatur, quod possibile simpliciter sit de cæco fieri videntem, imo dicitur impossibile : ergo simul esset

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. I, q. XXI, memb. 1, art. 4; S. Thom., p. I, q. XXV, art. 3, ad 4; et *de Potent.*, q. I, art. 4; Scot., I *Sent.*, dist. XLIII, q. I; Ægidius Rom., I *Sent.*, dist. XLII, p. II, q. III; Richardus, I *Sent.*, dist. XLII, q. VII; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XLII, q. IV; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist. XLII, q. IX. — [2] *Luc.*, I, 37.— [3] Arist., *de Interpret.*, lib. II. — [4] I *Cor.*, I, 20. — [5] Ex Ambros., vel potius Euseb. Emissen., *sup.* I *ad Cor.*

possibile et impossibile, quod est inconveniens : nam illud est possibile secundum causas superiores. Et fundamentum positionis eorum non est conveniens, quia Glossa non dicit tantum « declarando, » sed etiam dicit « faciendo possibile : » ergo non erat possibile prius. Et iterum dicit, quod stulta facta est, quia sapientia mundana judicabat ita impossibile, quod nulli esset possibile, et Deus declaravit sibi possibile esse. Et ideo est alia positio, quod secundum quod descendunt scientiæ, ita et nomina scientiarum: ita in naturali philosophia judicandum est possibile simpliciter secundum causas inferiores; sed in theologia secundum causas superiores. Tamen adhuc non videtur conveniens esse positio : quia ipse Anselmus, et philosophus, et theologus, dicit [1] quod impossibile est de trunco fieri vitulum, et quod impossibilia simpliciter Deo sunt possibilia. Propter hoc aliter dicendum, quod possibile simpliciter potest dicere ordinem potentiæ ad illud respectu cujus est; ordinem, inquam, qui est, vel qui futurus est; sive potentiam præsentem, sive futuram. Si dicat futuram, tunc est sensus : « Possibile est hominem currere, » hoc est, habere potentiam ad currendum. Si dicat potentiam præsentem, tunc est sensus : « Possibile est hominem currere, » id est, homo habet potentiam ad currendum : et iste duplex modus dicendi accipitur a Philosopho [2], qui istam exponit dupliciter : « Omne B contingit esse A, » id est, omne quod est B, vel omne quod potest esse B, contingit esse A. Prout autem dicit potentiam de futuro, sic potest accipi possibile secundum quascumque causas, sive superiores, sive inferiores. Hoc patet, quia nihil aliud dicitur tunc, nisi quod habebit potentiam ad hoc : et a quocumque habeat, sive a Deo, sive ab Angelo, sive a se, verum est quod potentiam habebit : et sic dicendum quod possibile est istum videre, demonstrato cæco illuminando, et virginem parere, et cætera talia, quia talibus dari potest potentia. Alio autem modo, hoc quod est possibile dicit actualiter potentiam in re, quo signatur ad alterum ordinari. Et sic generalis est regula, quod si in re, cui attribuitur possibile simpliciter, est potentia simpliciter, tunc dicitur possibile simpliciter; si autem potentia secundum quid, tunc dicitur possibile secundum quid : cum enim possibile dicat ordinem potentiæ ad actum, sive alicujus sive ad aliquid, mediante potentia; ideo ratio dicendi in ipso possibili sumitur a potentia. Nomen autem potentiæ dicitur dupliciter, scilicet de potentia activa, quæ est principium transmutandi aliud; et de potentia passiva, quæ est principium transmutandi ab alio. Et potentia activa reperitur et in Deo, et in creatura; et utraque potentia est simpliciter completa respectu sui actus. Nam potentia activa, eo ipso quod activa, dicit ordinationem completam ad actum, quantum est de se. Potentia vero passiva reperitur solum in creatura : et hæc quidem potentia potest esse actui propinqua, et ab actu remota : ideo potentia passiva dicitur simpliciter, et secundum quid. Quædam enim potentia est nata reduci ad actum a potentia inferiore cooperante superiori, ut quando est cum dispositione propinqua; ut potentia, quæ est in ligno, ad combustionem. Quædam est nata reduci a potentia superiori, aliquo modo consonante inferiori; ut puta impii ad justificationem : et utraque dicitur propinqua. Quædam ita distat ab actu, quod si reducatur, non potest nisi a potentia superiori reduci, et hoc quidem omnino deficiente, vel nullo modo consonante potentia activa inferiori; utpote quod ex mortuo possit fieri vivus, et ex trunco fieri vitulus : et hæc est potentia secundum quid. Ex quo patet, quod potentia passiva simpliciter attenditur secundum inferiores et superiores. Et quia *secundum quid* dicitur per defectum respectu *simpliciter;* potentia passiva, quæ potest reduci ad ac-

[1] Anselm., *Cur Deus homo*, lib. I, c. XVII. —

[2] Arist., *Poster.* lib. I, c. VI, et *de Generat.*, lib. II; cont. 68.

tum solum secundum causas superiores, deficiente potentia activa creata disponente, vel consonante, dicitur potentia secundum quid, et dicitur potentia obedientiæ : et de hac dicit Augustinus, quod in costa erat, non unde fieret mulier, sed unde fieri posset, scilicet potentia obedientiæ. Possibile ergo quod dicitur, a potentia non dicitur uniformiter, nec dicitur omnino æquivoce, sed analogice, sicut *sanum :* et ideo ejus acceptio determinatur per adjunctum. Potest ergo hoc quod est possibile dicere ordinem substantiæ ad agere, et tunc dicit potentiam activam : et hoc determinatur per adjunctum. Nam si dicat ordinem substantiæ increatæ ad actum, dicit potentiam secundum causas superiores; ut si dicatur : « Deum creare mundum est possibile, vel illuminare cæcum. » Si autem dicat ordinem substantiæ creatæ ad actum, dicit potentiam activam creatam; ut, si dicatur : « Possibile est Antichristum currere, » vel : « Cæcum possibile est videre, » signatur potentia in cæco : ideo falsa est simpliciter. Potest iterum dicere ordinem alicujus ad fieri, et hoc potest esse dupliciter : aut in comparatione ad aliquid ex quo; aut sine comparatione : si in comparatione ad aliquid ex quo, ut cum dicitur : « Possibile est ex aere fieri ignem, » tunc importat potentiam passivam secundum rem; et si sit potentia passiva simpliciter, ut illa quæ est secundum causas superiores et inferiores, dicitur possibile simpliciter. Si autem sit potentia passiva reducibilis solum secundum causas superiores, est solum possibile secundum quid; ut si dicatur : « Ex trunco possibile est fieri vitulum : » et ideo negandum est simpliciter, nisi addatur determinatio contrahens; ut si dicatur « possibile potentia obedientiæ, » vel « possibile Deo. » Si autem dicit ordinem alicujus ad fieri sine comparatione ad principium ex quo, tunc importat potentiam passivam secundum modum, sed activam secundum rem; ut si dicatur : « Possibile est animam Antichristi creari, » vel « Possibile est vitulum fieri, » hoc est dicere : « Aliquis potest facere : » et ideo sine determinatione est possibile, sive secundum causas superiores, sive secundum causas inferiores, quia ratione potentiæ activæ utrobique salvatur simpliciter. Potest etiam tertio hoc, quod est *possibile,* dicere ordinem vel comparationem entis ad esse, ut cum dicitur : « Hoc potest esse, » quocumque demonstrato : et sic nec potentiam activam, nec potentiam passivam dicit determinate, nec secundum causas superiores, nec secundum causas inferiores : unde simpliciter dicitur, quocumque horum modorum sit possibile. Solum ergo in uno casu possibile secundum quid dicitur secundum causas superiores, videlicet cum dicit potentiam passivam secundum modum et rem, ut cum dicitur : « Ex cæco potest fieri videns, et ex trunco vitulus, et ex asino possibile est fieri hominem. » Ex his patent omnia objecta ad utramque partem : nam objecta ad primam partem procedunt de possibili, secundum quod dicit potentiam passivam.

1. Ad illud quod objicitur ad oppositum, quod possibile dicitur denominative a potentia; dicendum quod possibile potest dici denominative a potentia passiva, vel activa : et quia in Deo proprie est potentia activa; ideo dicitur possibile simpliciter, secundum quod ab illa denominatur, non secundum quod a passiva.

2. Ad illud quod objicitur de hoc, quod est mundum creari, dicendum quod, quamvis dicat potentiam per modum passionis, tamen secundum rem non dicit nisi potentiam activam, quia ante mundi creationem nihil est nisi potentia activa : et ideo dicitur simpliciter secundum causas superiores.

3. Ad illud quod objicitur, quod sequitur, si Deus potest facere, quod res potest fieri : dicendum quod verum est secundum quod *potest* dicit eamdem potentiam per modum passionis, et hoc cum simpliciter dicitur; si autem vere dicat potentiam passivam, non sequitur, quia variatur hoc quod est possi-

bile : ut patet, si dicatur : « Deus potest facere de cæco videntem : ergo cæcus potest esse videns, vel ex cæco potest fieri videns : » prius enim dicebat potentiam activam simpliciter, et postmodum passivam, et ideo non sequitur : ergo quando dicitur, si antecedens est possibile, et consequens; intelligendum est, eadem possibilitate.

4. Ad illud ergo quod ultimo objicitur, quod omne verum potest esse verum antequam sit, dicendum quod verum est, et demonstrato cæco hoc dictum : « Iste potest videre, » esse verum est possibile, quia *possibile* accipitur ibi respectu veri; et dictum est quod possibile, quando dicit ordinem ad esse, vel ad esse verum, dicit potentiam communiter ad activam, et passivam, superiorem et inferiorem : sed tunc non sequitur de re, « ergo iste potest videre; » quia dicit potentiam passivam creatam, scilicet potentiam visivam. Nec sequitur : « ergo de cæco poterit fieri videns, » secundum quod *potest* ponit potentiam actu in isto, quia dicit potentiam passivam dispositam : imo est ibi fallacia consequentis, quia cum possibile accipiatur in sua generalitate, habet tres causas veritatis : aut in cæco est potestas ad videndum, aut potestas ad recipiendum, aut quia in alio est potestas ad dandum : ratione hujus dictum est possibile, et fit (*a*) aliquando verum, sicut patet; et ita patent cætera objecta.

DISTINCTIO XLIII.

DE POTENTIA DEI IN COMPARATIONE AD QUANTITATEM, OSTENDENS EJUS IMMENSITATEM, SIVE QUANTUM DEUS POSSIT.

Opinio quorumdam dicentium, Deum nil posse nisi quod facit, cum pluribus rationibus, quas omnes solvit

Quidam tamen de suo sensu gloriantes, Dei potentiam sub mensura coartare conati sunt. Cum enim dicunt : « Hucusque potest Deus, et non amplius; » quid hoc est aliud quam ejus potentiam, quæ infinita est, concludere et restringere ad mensuram? Aiunt enim : « Non potest Deus aliud facere quam facit, nec melius facere id quod facit, nec aliquid prætermittere de his quæ facit. » Istamque primam suam opinionem verisimilibus argumentis, causisque commentitiis, nec non et sacrarum autoritatum testimoniis munire conantur, dicentes : « Non potest Deus facere nisi quod bonum et justum est fieri : non est autem justum et bonum fieri ab eo, nisi quod facit : si enim aliud justum est et bonum eum facere quam facit, non ergo facit omne quod justum est et bonum eum facere. Sed quis audeat hoc dicere? »

Secunda ratio.

Addunt etiam : « Non potest facere, nisi quod justitia ejus exigit : sed non exigit ejus justitia ut faciat, nisi quod facit : non ergo potest facere, nisi quod facit. Eademque justitia exigit, ut id non faciat quod non facit : non autem potest facere contra justitiam suam : non ergo potest aliquid eorum facere quæ dimittit. »

Responsio ad prius dictum.

His autem respondemus, duplicem verborum intelligentiam aperientes, et ab eis involuta evolventes sic : Non potest Deus facere nisi quod bonum est et justum, id est, non potest facere nisi illud quod, si faceret, bonum et justum esset : verum est; sed multa potest facere quæ non bona sunt, nec justa, quia nec sunt, nec erunt; nec bene fiunt, nec fient, quia nunquam fient. Item, quod secundo oppositum fuit : « Non potest facere nisi quod justitia sua exigit; et non potest id facere quod justitia sua exigit, ut non

(*a*) *Cat. edit.* fiet.

fiat; » dicimus, quia *exactionis* verbum de Deo congrue non dicitur, nec proprie accipitur. Et in illis locutionibus duplex est sensus. Si enim intelligas : « Non potest facere nisi quod sua justitia exigit, » id est, nisi quod voluntas sua justa vult; falsum dicis : justitia enim ipsius Dei æquissima voluntas accipitur, qualiter accipit Augustinus illa verba Domini, in *Genesi* [1], loquentis ad Lot : *Non possum quidquam facere donec illo introeas,* exponens [2] : « Non posse, inquit, se dixit, quod sine dubio poterat per potentiam; sed non poterat per justitiam. Quod poterat quidem, sed non volebat : et illa voluntas justa erat. » Si vero per hæc verba intelligis eum non posse facere, nisi illud quod, si fieret, justitiæ ejus conveniret, verum dicis. Similiter distingue illud : « Non potest facere quod sua justitia exigit ut non faciat : » id est, non potest facere id quod ipse, qui est summa justitia, non vult facere ; falsum est. Si autem his verbis intelligas eum non posse facere id quod justitiæ ejus convenire non potest, verum dicis.

Tertia illorum ratio.

Addunt quoque et alia dicentes : « Non potest Deus facere nisi quod debet : non autem debet facere nisi quod facit. Si enim debet alia facere, non ergo facit omne quod debet : si vero facit omne quod debet, nec potest facere nisi quod debet; non ergo potest facere nisi quod facit. » Item : « Aut debet dimittere quod dimittit ne faciat, aut non debet : si non debet, non recte dimittit; si vero debet dimittere, ergo non debet facere : si autem non debet nec decet, non oportet eum facere; et si non decet nec oportet eum facere, ergo non potest facere : non ergo potest facere, nisi quod facit. Nec potest illud dimittere quod facit quin faciat, quia debet illud facere : et quod debet facere, non potest illud dimittere. » Sed, ut mihi videtur, hoc verbum, *debet,* venenum habet. Multiplicem enim et involutam continet intelligentiam : nec Deo proprie competit, qui non est debitor nobis, nisi forte ex promisso; nos vero ei debitores sumus ex commisso. Ut autem venenum evacuetur, distingue verbi sensus : « Non potest Deus facere nisi quod debet, » id est, nisi quod vult, falsum est : sic enim potest ipse dici debere aliquid, quia vult illud. Si autem dicatur : « Non potest nisi quod debet, » id est, non potest nisi illud, quod si faceret, ei bene conveniret, verum est. Addunt quoque illi dicentes : « Nihil facit aut dimittit, nisi optima et rationabili causa, licet nobis occulta sit, secundum quam oportet eum facere ac dimittere, quæ facit vel dimittit. Ratio enim penes eum est, quia illa facit, et illa dimittit, quæ ratio æterna est, et semper manens, præter quod non potest aliquid facere vel dimittere. Illa ergo manente, non potest quod facit dimittere, nec quod dimittit facere : et ita non potest facere, nisi quod facit. » Et ad hoc respondemus, ambiguitatem locutionis determinantes. Cum enim dicitur : « Ratio vel causa optima penes Deum est, qua facit cuncta quæ facit, et dimittit ea quæ dimittit; » verum quidem est : quia in eo voluntas est æquissima et rectissima, qua facit et dimittit quæ vult, contra quam facere non potest, nec præter eam facere potest. Nec utique contra eam faceret, nec præter eam, si ea quæ facit dimitteret, vel quæ dimittit faceret; sed eadem manente ratione et causa, alia potuit facere, et ista dimittere. Licet ergo ratio sit penes eum, qua alia facit, et alia dimittit, potest tamen secundum eamdem rationem et dimittere quæ facit, et facere quæ dimittit. Ipsi etiam addunt : « Ratio est, eum facere quæ facit, et non alia, et non potest facere, nisi quod ratio est eum facere, et ita non potest

[1] *Genes.*, XIX, 22. — [2] Aug., lib. *Cont. sec. Gaudent. epist.* c. XXII.

facere nisi quod facit. » Item : « Ratio est eum dimittere quæ dimittit; et non potest non dimittere quod ratio est eum dimittere, et ita non potest non dimittere quod dimittit. » Et ad hoc dicimus, locutiones ambiguas esse, et ideo determinandas. Si enim cum dicitur : « Non potest facere nisi quod ratio est eum facere, » intelligas eum non posse facere nisi ea quæ rationabilia sunt, et ea quæ si fierent, rationabilia essent, verus est sensus. Si autem intelligas eum non posse facere alia rationabilia et bona, nisi ea quæ vult et facit, falsus est intellectus. Item aliud adjungunt dicentes : « Si potest Deus aliud facere quam facit, potest ergo facere quod non præscivit; et si potest facere quod non præscivit, potest sine præscientia operari : quia omne quod facturum se præscivit, facit; nec facit aliquid quod non præscivit. Quod si præter præscientiam ejus aliquid fieri impossibile est; omne ergo quod præscitum est, fieri necesse est : ergo aliud fieri quam sit, nulla ratione possibile est : ergo non potest a Deo fieri nisi quod fit. » Hæc autem quæstio de præscientia facile determinari potest per ea quæ superius dicta sunt, cum de præscientia ageretur.

Auctoritatibus utuntur in assertionem suæ opinionis.

His autem illi scrutatores, qui *defecerunt*[1] *scrutantes scrutinio* (a), Sanctorum annectunt testimonia : dicit enim Augustinus[2] in libro *de Symbolo :* « Hoc solum non potest Deus, quod non vult. » Per quod videtur non posse facere aliquid nisi quod vult : sed non vult nisi quod facit : et ita videtur non posse nisi quod facit. Illud autem ita intelligendum est. Id solum non potest Deus quod non vult, scilicet se posse. Idem in septimo libro *Confessionum*, ad Deum loquens, ait[3] : « Non cogeris invitus ad aliquid, quia voluntas tua non est major quam potentia : esset autem major, si te ipso tu ipse major esses. » Ex hoc videtur quod Deus non possit plura quam vult, sicut non vult plura quam potest : sicut enim voluntas non est major potentia, ita nec potentia major est voluntate : ideoque sicut plura non vult quam potest, ita eum non plura posse quam velle dicunt. Sed ad hoc dicimus, quia nec voluntas potentia, nec potentia voluntate major est, quia una et eadem res est potentia et voluntas, scilicet ipse Deus, qui esset major seipso, si voluntas major esset potentia, vel potentia voluntate. Nec hac auctoritate negatur Deum plura posse quam velle, quia plura sunt subjecta ejus potentiæ quam voluntati. Fateamur itaque Deum plura posse facere quæ non vult, et posse dimittere quæ facit. Quod ut certius firmiusque teneatur, Scripturæ testimoniis asseramus Deum plura posse facere quam facit. Veritas ipsa, secundum *Matthæum*, ait[4] : *An putas quia non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modo plusquam duodecim legiones angelorum?* Ex quibus verbis patenter innuitur, quia et Filius poterat rogare quod non rogabat, et Pater exhibere, quod non exhibebat. Uterque ergo poterat facere quod non faciebat. Augustinus etiam in *Enchiridio* ait[5] : « Omnipotentis voluntas multa potest facere quæ non vult, nec facit : potuit enim facere ut duodecim legiones angelorum pugnarent contra illos qui Christum ceperunt. » Item in eodem : « Cur apud quosdam non factæ sunt virtutes, quæ si factæ fuissent, egissent illi homines pœnitentiam; et factæ sunt apud eos qui non erant credituri? Tunc non latebit quod nunc latet... Nec utique injuste Deus noluit salvos fieri, cum possent salvi esse, si vellet. Tunc in claris-

[1] *Ps.* LXIII, 7. — [2] Aug., *de Symbol.*, c. I. — [3] Aug., *Confess.* lib. VII, c. IV. — [4] *Matth.*, XXVI, 53. — [5] Aug., *Enchirid.*, c. XCV, n. 24.

(a) *Cat. edit.* scrutinia.

Similiter non præsens nihil dicit entitatis : et Deus potest facere, quod illud quod nunquam est præsens sit præsens. Nec adhuc videtur evadi posse : quæri enim potest, utrum Deus possit facere de præterito præsens, et constat, quod in altero extremo ponitur ens : si ergo potest facere, quod præteritum sit præsens, et quod est præsens non sit (*a*) præteritum; potest facere de præterito, quod non sit præteritum.

Gilberti Porretani opinio falsa.

Propter hæc et his similia fuit opinio Gilberti Porretani, quod Deus potest super impossibile per accidens : potest enim facere quod præteritum nunquam fuerit. Et illud beati Hieronymi exponunt, qui sequuntur eum, quod non potest facere de corrupta virginem, id est, non ostendit se posse, cum nunquam fecerit. Et similiter illud de Augustino, quod Deus sententiam de præterito non potest facere falsam, hoc intelligitur salva re.

Sed certe hujusmodi expositiones valde sunt extraneæ. Si enim Hieronymus dicit quod non potest de corrupta facere virginem, id est, non ostendit, similiter non potest de trunco vitulum facere, cum non ostendat : non recte ergo dicit : « Cum cætera possit Deus, » etc. Et iterum, si sermo Augustini intelligitur, quod non potest facere Deus illam sententiam falsam supposito præterito, similiter nec sententiam de futuro salva futuritione. Et propter hoc, cum auctoritates dicant magnorum Doctorum, quod Deus, de eo quod fuit, non potest facere quod non fuerit, et intellectus in nullo dicat contrarium, nec fides ad hoc nos moveat, vel compellat; tanquam rationabilius et securius dicendum est cum sanctis, quod Deus, de eo quod fuit, non potest facere quod non fuerit.

Opinio propria.

Et hujus rationem ad præsens aliam nescio, quam eam quæ prædicta est. Nisi forte dicatur hoc esse propter omnimodam indivisionem, ut sicut opposita, manentia opposita, non potest unire, sic nec idem a se dividere : et ideo, quod fuit, pro tempore quo fuit, omnimode est unitum, et similiter præsens in tempore in quo est, sive in instanti. Unde hoc esset, idem a se dividere, facere scilicet quod præteritum non fuerit præteritum : et hoc repugnat ordini divinæ sapientiæ, sicut facere quod sit triangulus, et non sit figura, et hoc claudit in se duo contradictorie opposita. Ratio tamen prædicta satis est conveniens, si quis recte intelligat. Cum enim dicitur præteritum carere existentia, non dico propter hoc quod cum dicitur aliquid fuisse, dicatur omnino nihil; sed propter hoc quod aliquid est verum fuisse, quod habuit aliquando esse, etiamsi de ejus esse nihil omnino remanserit. Unde si totus Cæsar cesserit in nihil, verum est Cæsarem fuisse. Et hoc dicit Anselmus [1], quod si omnia creata omnino cedant in nihil, verum est mundum fuisse. Ob aliam etiam rationem dicitur carere existentia, quia nec est præsens, nec ordinatum ad præsens. Unde veritas propositionis de præterito, non dicit a parte rei nihil omnino, nec vere ens in actu; sed aliud quod fuit, et non est, et hoc quidem non dicit quid creatum quod sit, sed quod fuit. Si ergo Deus dicatur posse aliquid super hoc, quod non fuerit, hoc est, aut quiescendo, sive nihil operando, aut faciendo aliquid, aut destruendo : si quiescit, et nihil facit, propter hoc nihilominus præteriit, nec fuisse desinit : quia cum non sit nec actu, nec potentia, nec indiget conservante, nec indiget producente. Secus est de futuro, quia futurum est ordinatum ad esse, ideo indiget producente : et ideo si Deus non velit facere futurum, non fiet (*b*), et ita non erit futurum. Si ergo potest aliquid ut faciat hoc quod fuit non fuisse, aut hoc erit faciendo, aut destruendo. Sed facere, quod non fuisset, est nihil facere, cum *non fuisse* non dicat ens : ergo Deus, faciendo, nihil facit : quod est imperfectio, et contradictionis implicatio. Similiter non est aliquid destruere, cum *fuisse* non dicat aliquid esse : ergo si destruendo hoc facit, destruendo nihil destrue-

Ratio Augustini, lib. XXVI *Contra Faustum* c. VII.

(*a*) *Cat. edit.* est. — (*b*) *Cat. edit.* fit.

[1] Anselm., *Monolog.*, c. VIII.

ret, quod est simile inconveniens. Non ergo potest nihil agendo, nec faciendo, nec destruendo : ergo de præterito, quod non fuerit præteritum, non potest facere. Patent ergo instantiæ. Nam veritas propositionis de præterito non necessario fundatur supra aliquid creatum quod sit, sed quod fuerit : et ideo manet, omni creato interempto. Patet etiam, quod præteritum non dicit omnino nihil; sed dicit aliquid quod fuit, et non est; nisi forte præteritum dicat successionem temporalem, quam utique potest Deus destruere : sed largius accipitur hic *fuisse*. Patet etiam instantia in ipso futuro, quia non est simile. Patet instantia, quod præteritum potest fieri præsens, et esto quod nunc intelligatur hoc, adhuc nihilominus intelligatur fuisse. Patet etiam quod Deus potest destruere omnem propositionem, et omne dictum; sed salva propositione, et ejus significatione, non potest ipsam falsificare, quoniam hoc non potest esse, nisi rem signatam mutaret : alioquin faceret orationem, eo ipso quo vera est, esse falsam, et hoc esset contra suam veritatem a qua habet quod sit vera : rem autem mutare non potest, et ita nec orationem falsificare. Ex his quæ dicta sunt, satis potest præhabita responsio roborari.

1, 2, 3 et 4. Ad illud ergo quod objicitur, quod potest omne dicibile et cogitabile; dicendum quod hoc intelligitur de his solum, quæ dicuntur, et cogitantur secundum rationem recte intelligentem, et recte pronuntiantem : nihil enim rationabile potest dici, vel cogitari, quod Deus facere non possit, et etiam plus potest.

5. Ad illud quod objicitur, quod potentius est illud, cui omnia sunt possibilia, dicendum quod verum est de his, quæ posse est potentiæ nobilis : nam si posset aliquid quod non sit de nobilitate potentiæ; quanto magis illud posset, tanto magis adversitas et perversitas possent in illum, secundum Anselmum [1], et ita tanto minus esset potens.

6. Ad illud quod objicitur : « Aut propter privationem, » etc.; dicendum, quod propter privationem omnis existentiæ in utroque extremo, et propter privationem distinctionis, et propter positionem ex parte Dei; quia potentia Dei respicit objectum ut aliquid effectum, et sapientia respicit ut ordinatum (*a*).

7. Ad illud quod objicitur, quod possit impossibile secundum naturam; dicendum quod illud verum est.

8. Ad illud quod objicitur, quod possit impossibile per accidens, quia nullam dicit resistentiam; dicendum, quod hoc non est propter resistentiam, sed propter omnimodam non existentiam, ob quam posse illud, est nihil posse.

9. Ad illud quod objicitur de Creatore et creatura, dicendum quod omnis creatura est materialis et passibilis respectu Dei, et Deus est in omni creatura per intimitatem substantiæ; non sic oppositum respectu oppositi. Quod ergo objicitur, quod magis distant, verum est quantum ad naturarum differentiam, quia in nullo communicant; sed non est verum secundum simultatis existentiam.

10. Ad illud quod objicitur de hoc, quod est virginem parere, dicendum quod est impossibile secundum naturam, sed non impossibile secundum oppositionem, quia *esse virginem*, et *parere*, non sunt opposita. Similiter nec *esse virginem* et (*b*) *concipere*, sed judicantur opposita propter naturæ impotentiam. Sed ista sunt opposita, *coïisse*, et *esse virginem* : et ideo patet illud.

11. Ad illud quod objicitur, quod non potest impossibile secundum naturam propter ordinem; dicendum, quod est ordo naturæ specialis, et generalis. Ordo naturæ specialis transmutari potest, et destrui, quia potest in alteram differentiam res relabi; sed generalis non. Sic dicendum, quod specialis ordo attenditur secundum potentiam naturæ specialis; generalis ordo secundum po-

[1] Idem, *de casu Diaboli*, c. XII.

(*a*) *Cæt. edit.* respicit aliquid ut objectum effectum, et sapientia respicit ordinatum. — (*b*) *Cæt. edit.* est, *loco* et.

tentiam obedientiæ, quæ est generalis : contra hunc ordinem non facit, sed contra alium.

12. Ad illud quod objicitur, quod non potest contra dictamen rationis rectæ, dicendum quod verum est prout recta ratio dicit malum non esse faciendum, quia hoc facere est deficere; non sic autem deficit faciendo contra naturam, et ratio hujus patebit infra.

QUÆSTIO IV.

An possibile dicatur aliquid simpliciter secundum causas superiores et inferiores[1].

Fundam. Utrum possibile simpliciter dicatur aliquid secundum causas superiores, vel secundum causas inferiores, hoc est secundum potentiam divinam, an secundum potentiam creatam; et quod secundum potentiam creatam, sive secundum causas inferiores, videtur : Ab eodem enim est in rebus possibilitas, a quo est necessitas et contingentia simpliciter : sed necessitas et contingentia attenditur in rebus non tantum secundum causas superiores, imo secundum inferiores causas, proximas, et particulares : ergo et possibilitas.

Item, sicut aliquid dicitur potens a potestate activa, ita dicitur possibile a possibilitate passiva : sed possibilitas passiva primo est in eo in quo primo est potentia ad fieri, et per illud in aliis : ergo cum hoc sit principium materiale, et causa creata, possibile simpliciter dicitur secundum causas inferiores.

Item, si possibile simpliciter diceretur secundum causas superiores tantum, tunc cum *apud Deum non* sit *impossibile omne verbum* [2], nihil judicandum esset impossibile.

Item, si secundum causas superiores, tunc cum Deus posset facere quod cæcus recipiat visum, possibile est cæcum videre : sed si possibile esset videre, posset videre; et si posset, haberet potentiam visivam : sed hoc falsum : ergo, etc.

Ad opp. Contra : 1. Possibile dicitur denominative a potentia : ergo possibile simpliciter, a potentia simpliciter : sed potentia quæ summe et simpliciter est potentia, est potentia divina, quæ dicitur secundum causas superiores : ergo possibile simpliciter dicitur secundum causas superiores.

2. Item, mundum creari, et animam Antichristi creari, vel esse, et consimilia, simpliciter dicuntur possibilia : et sunt possibilia solum secundum causas superiores : ergo, etc.

3. Item hoc ostenditur, quia si aliquid sequitur ad aliquid, si antecedens est possibile, et consequens : sed demonstrato aliquo impossibili, ut truncum fieri ex vitulo, sequitur : « Deum facere hoc, est possibile : » ergo hoc, scilicet truncum fieri ex vitulo, est possibile simpliciter.

4. Item omne verum est possibile, et omne quod erit verum, potest esse verum [3] : et omne quod potest esse verum, est simpliciter possibile, et est possibile solum secundum causas superiores : ergo, etc.

CONCLUSIO.

Possibile dicitur aliquod simpliciter, secundum causas superiores; et secundum causas inferiores, ratione potentiæ activæ.

Resp. ad Arg. Dicendum quod circa hoc fuerunt diversi modi dicendi. Quidam enim dixerunt quod secundum utrasque causas accipitur possibile simpliciter, et fundant se super illud [4] : *Stultam Deus fecit sapientiam*, etc. Glossa [5] : « Stultam fecit, possibile declarando, quod ipse impossibile judicat, quia possibile dicit commune ad utramque. » Tamen illud non videtur convenienter posse stare, cum non admittatur, quod possibile simpliciter sit de cæco fieri videntem, imo dicitur impossibile : ergo simul esset

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. I, q. XXI, memb. 1, art. 4; S. Thom., p. I, q. XXV, art. 3, ad 4; et *de Potent.*, q. I, art. 4; Scot., I *Sent.*, dist. XLIII, q. I; Ægidius Rom., I *Sent.*, dist. XLII, p. II, q. III; Richardus, I *Sent.*, dist. XLII, q. VII; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XLII, q. IV; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist. XLII, q. IX. — [2] *Luc.*, I, 37. — [3] Arist., *de Interpret.*, lib. II. — [4] I *Cor.*, I, 20. — [5] Ex Ambros., vel potius Euseb. Emissen., *sup.* I *ad Cor.*

possibile et impossibile, quod est inconveniens : nam illud est possibile secundum causas superiores. Et fundamentum positionis eorum non est conveniens, quia Glossa non dicit tantum « declarando, » sed etiam dicit « faciendo possibile : » ergo non erat possibile prius. Et iterum dicit, quod stulta facta est, quia sapientia mundana judicabat ita impossibile, quod nulli esset possibile, et Deus declaravit sibi possibile esse. Et ideo est alia positio, quod secundum quod descendunt scientiæ, ita et nomina scientiarum : ita in naturali philosophia judicandum est possibile simpliciter secundum causas inferiores; sed in theologia secundum causas superiores. Tamen adhuc non videtur conveniens esse positio : quia ipse Anselmus, et philosophus, et theologus, dicit[1] quod impossibile est de trunco fieri vitulum, et quod impossibilia simpliciter Deo sunt possibilia. Propter hoc aliter dicendum, quod possibile simpliciter potest dicere ordinem potentiæ ad illud respectu cujus est; ordinem, inquam, qui est, vel qui futurus est; sive potentiam præsentem, sive futuram. Si dicat futuram, tunc est sensus : « Possibile est hominem currere, » hoc est, habere potentiam ad currendum. Si dicat potentiam præsentem, tunc est sensus : « Possibile est hominem currere, » id est, homo habet potentiam ad currendum : et iste duplex modus dicendi accipitur a Philosopho[2], qui istam exponit dupliciter : « Omne B contingit esse A, » id est, omne quod est B, vel omne quod potest esse B, contingit esse A. Prout autem dicit potentiam de futuro, sic potest accipi possibile secundum quascumque causas, sive superiores, sive inferiores. Hoc patet, quia nihil aliud dicitur tunc, nisi quod habebit potentiam ad hoc : et a quocumque habeat, sive a Deo, sive ab Angelo, sive a se, verum est quod potentiam habebit : et sic dicendum quod possibile est istum videre, demonstrato cæco illuminando, et virginem parere, et cætera talia, quia talibus dari potest potentia. Alio autem modo, hoc quod est possibile dicit actualiter potentiam in re, quo signatur ad alterum ordinari. Et sic generalis est regula, quod si in re, cui attribuitur possibile simpliciter, est potentia simpliciter, tunc dicitur possibile simpliciter; si autem potentia secundum quid, tunc dicitur possibile secundum quid : cum enim possibile dicat ordinem potentiæ ad actum, sive alicujus sive ad aliquid, mediante potentia; ideo ratio dicendi in ipso possibili sumitur a potentia. Nomen autem potentiæ dicitur dupliciter, scilicet de potentia activa, quæ est principium transmutandi aliud; et de potentia passiva, quæ est principium transmutandi ab alio. Et potentia activa reperitur et in Deo, et in creatura; et utraque potentia est simpliciter completa respectu sui actus. Nam potentia activa, eo ipso quod activa, dicit ordinationem completam ad actum, quantum est de se. Potentia vero passiva reperitur solum in creatura : et hæc quidem potentia potest esse actui propinqua, et ab actu remota : ideo potentia passiva dicitur simpliciter, et secundum quid. Quædam enim potentia est nata reduci ad actum a potentia inferiore cooperante superiori, ut quando est cum dispositione propinqua; ut potentia, quæ est in ligno, ad combustionem. Quædam est nata reduci a potentia superiori, aliquo modo consonante inferiori; ut puta impii ad justificationem : et utraque dicitur propinqua. Quædam ita distat ab actu, quod si reducatur, non potest nisi a potentia superiori reduci, et hoc quidem omnino deficiente, vel nullo modo consonante potentia activa inferiori; utpote quod ex mortuo possit fieri vivus, et ex trunco fieri vitulus : et hæc est potentia secundum quid. Ex quo patet, quod potentia passiva simpliciter attenditur secundum inferiores et superiores. Et quia *secundum quid* dicitur per defectum respectu *simpliciter;* potentia passiva, quæ potest reduci ad ac-

[1] Anselm., *Cur Deus homo*, lib. I, c. XVII. — [2] Arist., *Poster.* lib. I, c. VI, et *de Generat.*, lib. II; cont. 68.

tum solum secundum causas superiores, deficiente potentia activa creata disponente, vel consonante, dicitur potentia secundum quid, et dicitur potentia obedientiæ : et de hac dicit Augustinus, quod in costa erat, non unde fieret mulier, sed unde fieri posset, scilicet potentia obedientiæ. Possibile ergo quod dicitur, a potentia non dicitur uniformiter, nec dicitur omnino æquivoce, sed analogice, sicut *sanum :* et ideo ejus acceptio determinatur per adjunctum. Potest ergo hoc quod est possibile dicere ordinem substantiæ ad agere, et tunc dicit potentiam activam : et hoc determinatur per adjunctum. Nam si dicat ordinem substantiæ increatæ ad actum, dicit potentiam secundum causas superiores; ut si dicatur : « Deum creare mundum est possibile, vel illuminare cæcum. » Si autem dicat ordinem substantiæ creatæ ad actum, dicit potentiam activam creatam; ut, si dicatur : « Possibile est Antichristum currere, » vel : « Cæcum possibile est videre, » signatur potentia in cæco : ideo falsa est simpliciter. Potest iterum dicere ordinem alicujus ad fieri, et hoc potest esse dupliciter : aut in comparatione ad aliquid ex quo; aut sine comparatione : si in comparatione ad aliquid ex quo, ut cum dicitur : « Possibile est ex aere fieri ignem, » tunc importat potentiam passivam secundum rem; et si sit potentia passiva simpliciter, ut illa quæ est secundum causas superiores et inferiores, dicitur possibile simpliciter. Si autem sit potentia passiva reducibilis solum secundum causas superiores, est solum possibile secundum quid; ut si dicatur : « Ex trunco possibile est fieri vitulum : » et ideo negandum est simpliciter, nisi addatur determinatio contrahens; ut si dicatur « possibile potentia obedientiæ, » vel « possibile Deo. » Si autem dicit ordinem alicujus ad fieri sine comparatione ad principium ex quo, tunc importat potentiam passivam secundum modum, sed activam secundum rem; ut si dicatur : « Possibile est animam Antichristi creari, » vel « Possibile est vitulum fieri, » hoc est dicere : « Aliquis potest facere : » et ideo sine determinatione est possibile, sive secundum causas superiores, sive secundum causas inferiores, quia ratione potentiæ activæ utrobique salvatur simpliciter. Potest etiam tertio hoc, quod est *possibile,* dicere ordinem vel comparationem entis ad esse, ut cum dicitur : « Hoc potest esse, » quocumque demonstrato : et sic nec potentiam activam, nec potentiam passivam dicit determinate, nec secundum causas superiores, nec secundum causas inferiores : unde simpliciter dicitur, quocumque horum modorum sit possibile. Solum ergo in uno casu possibile secundum quid dicitur secundum causas superiores, videlicet cum dicit potentiam passivam secundum modum et rem, ut cum dicitur : « Ex cæco potest fieri videns, et ex trunco vitulus, et ex asino possibile est fieri hominem. » Ex his patent omnia objecta ad utramque partem : nam objecta ad primam partem procedunt de possibili, secundum quod dicit potentiam passivam.

1. Ad illud quod objicitur ad oppositum, quod possibile dicitur denominative a potentia; dicendum quod possibile potest dici denominative a potentia passiva, vel activa : et quia in Deo proprie est potentia activa; ideo dicitur possibile simpliciter, secundum quod ab illa denominatur, non secundum quod a passiva.

2. Ad illud quod objicitur de hoc, quod est mundum creari, dicendum quod, quamvis dicat potentiam per modum passionis, tamen secundum rem non dicit nisi potentiam activam, quia ante mundi creationem nihil est nisi potentia activa : et ideo dicitur simpliciter secundum causas superiores.

3. Ad illud quod objicitur, quod sequitur, si Deus potest facere, quod res potest fieri : dicendum quod verum est secundum quod *potest* dicit eamdem potentiam per modum passionis, et hoc cum simpliciter dicitur; si autem vere dicat potentiam passivam, non sequitur, quia variatur hoc quod est possi-

bile : ut patet, si dicatur : « Deus potest facere de cæco videntem : ergo cæcus potest esse videns, vel ex cæco potest fieri videns : » prius enim dicebat potentiam activam simpliciter, et postmodum passivam, et ideo non sequitur : ergo quando dicitur, si antecedens est possibile, et consequens; intelligendum est, eadem possibilitate.

4. Ad illud ergo quod ultimo objicitur, quod omne verum potest esse verum antequam sit, dicendum quod verum est, et demonstrato cæco hoc dictum : « Iste potest videre, » esse verum est possibile, quia *possibile* accipitur ibi respectu veri; et dictum est quod possibile, quando dicit ordinem ad esse, vel ad esse verum, dicit potentiam communiter ad activam, et passivam, superiorem et inferiorem : sed tunc non sequitur de re, « ergo iste potest videre; » quia dicit potentiam passivam creatam, scilicet potentiam visivam. Nec sequitur : « ergo de cæco poterit fieri videns, » secundum quod *potest* ponit potentiam actu in isto, quia dicit potentiam passivam dispositam : imo est ibi fallacia consequentis, quia cum possibile accipiatur in sua generalitate, habet tres causas veritatis : aut in cæco est potestas ad videndum, aut potestas ad recipiendum, aut quia in alio est potestas ad dandum : ratione hujus dictum est possibile, et fit (*a*) aliquando verum, sicut patet; et ita patent cætera objecta.

DISTINCTIO XLIII.

DE POTENTIA DEI IN COMPARATIONE AD QUANTITATEM, OSTENDENS EJUS IMMENSITATEM, SIVE QUANTUM DEUS POSSIT.

Opinio quorumdam dicentium, Deum nil posse nisi quod facit, cum pluribus rationibus, quas omnes solvit

Quidam tamen de suo sensu gloriantes, Dei potentiam sub mensura coartare conati sunt. Cum enim dicunt : « Hucusque potest Deus, et non amplius; » quid hoc est aliud quam ejus potentiam, quæ infinita est, concludere et restringere ad mensuram? Aiunt enim : « Non potest Deus aliud facere quam facit, nec melius facere id quod facit, nec aliquid prætermittere de his quæ facit. » Istamque primam suam opinionem verisimilibus argumentis, causisque commentitiis, nec non et sacrarum autoritatum testimoniis munire conantur, dicentes : « Non potest Deus facere nisi quod bonum et justum est fieri : non est autem justum et bonum fieri ab eo, nisi quod facit : si enim aliud justum est et bonum eum facere quam facit, non ergo facit omne quod justum est et bonum eum facere. Sed quis audeat hoc dicere? »

Secunda ratio.

Addunt etiam : « Non potest facere, nisi quod justitia ejus exigit : sed non exigit ejus justitia ut faciat, nisi quod facit : non ergo potest facere, nisi quod facit. Eademque justitia exigit, ut id non faciat quod non facit : non autem potest facere contra justitiam suam : non ergo potest aliquid eorum facere quæ dimittit. »

Responsio ad prius dictum.

His autem respondemus, duplicem verborum intelligentiam aperientes, et ab eis involuta evolventes sic : Non potest Deus facere nisi quod bonum est et justum, id est, non potest facere nisi illud quod, si faceret, bonum et justum esset : verum est; sed multa potest facere quæ non bona sunt, nec justa, quia nec sunt, nec erunt; nec bene fiunt, nec fient, quia nunquam fient. Item, quod secundo oppositum fuit : « Non potest facere nisi quod justitia sua exigit; et non potest id facere quod justitia sua exigit, ut non

(*a*) *Cæt. edit.* fiet.

fiat; » dicimus, quia *exactionis* verbum de Deo congrue non dicitur, nec proprie accipitur. Et in illis locutionibus duplex est sensus. Si enim intelligas : « Non potest facere nisi quod sua justitia exigit, » id est, nisi quod voluntas sua justa vult; falsum dicis : justitia enim ipsius Dei æquissima voluntas accipitur, qualiter accipit Augustinus illa verba Domini, in *Genesi* [1], loquentis ad Lot : *Non possum quidquam facere donec illo introeas,* exponens [2] : « Non posse, inquit, se dixit, quod sine dubio poterat per potentiam; sed non poterat per justitiam. Quod poterat quidem, sed non volebat : et illa voluntas justa erat. » Si vero per hæc verba intelligis eum non posse facere, nisi illud quod, si fieret, justitiæ ejus conveniret, verum dicis. Similiter distingue illud : « Non potest facere quod sua justitia exigit ut non faciat : » id est, non potest facere id quod ipse, qui est summa justitia, non vult facere; falsum est. Si autem his verbis intelligas eum non posse facere id quod justitiæ ejus convenire non potest, verum dicis.

Tertia illorum ratio. Addunt quoque et alia dicentes : « Non potest Deus facere nisi quod debet : non autem debet facere nisi quod facit. Si enim debet alia facere, non ergo facit omne quod debet : si vero facit omne quod debet, nec potest facere nisi quod debet; non ergo potest facere nisi quod facit. » Item : « Aut debet dimittere quod dimittit ne faciat, aut non debet : si non debet, non recte dimittit; si vero debet dimittere, ergo non debet facere : si autem non debet nec decet, non oportet eum facere; et si non decet nec oportet eum facere, ergo non potest facere : non ergo potest facere, nisi quod facit. Nec potest illud dimittere quod facit quin faciat, quia debet illud facere : et quod debet facere, non potest illud dimittere. » Sed, ut mihi videtur, hoc verbum, *debet,* venenum habet. Multiplicem enim et involutam continet intelligentiam : nec Deo proprie competit, qui non est debitor nobis, nisi forte ex promisso; nos vero ei debitores sumus ex commisso. Ut autem venenum evacuetur, distingue verbi sensus : « Non potest Deus facere nisi quod debet, » id est, nisi quod vult, falsum est : sic enim potest ipse dici debere aliquid, quia vult illud. Si autem dicatur : « Non potest nisi quod debet, » id est, non potest nisi illud, quod si faceret, ei bene conveniret, verum est. Addunt quoque illi dicentes : « Nihil facit aut dimittit, nisi optima et rationabili causa, licet nobis occulta sit, secundum quam oportet eum facere ac dimittere, quæ facit vel dimittit. Ratio enim penes eum est, quia illa facit, et illa dimittit, quæ ratio æterna est, et semper manens, præter quod non potest aliquid facere vel dimittere. Illa ergo manente, non potest quod facit dimittere, nec quod dimittit facere : et ita non potest facere, nisi quod facit. » Et ad hoc respondemus, ambiguitatem locutionis determinantes. Cum enim dicitur : « Ratio vel causa optima penes Deum est, qua facit cuncta quæ facit, et dimittit ea quæ dimittit; » verum quidem est : quia in eo voluntas est æquissima et rectissima, qua facit et dimittit quæ vult, contra quam facere non potest, nec præter eam facere potest. Nec utique contra eam faceret, nec præter eam, si ea quæ facit dimitteret, vel quæ dimittit faceret; sed eadem manente ratione et causa, alia potuit facere, et ista dimittere. Licet ergo ratio sit penes eum, qua alia facit, et alia dimittit, potest tamen secundum eamdem rationem et dimittere quæ facit, et facere quæ dimittit. Ipsi etiam addunt : « Ratio est, eum facere quæ facit, et non alia, et non potest facere, nisi quod ratio est eum facere, et ita non potest

[1] *Genes.*, XIX, 22. — [2] Aug., lib. *Cont. sec. Gaudent. epist.* c. XXII.

facere nisi quod facit. » Item : « Ratio est eum dimittere quæ dimittit; et non potest non dimittere quod ratio est eum dimittere, et ita non potest non dimittere quod dimittit. » Et ad hoc dicimus, locutiones ambiguas esse, et ideo determinandas. Si enim cum dicitur : « Non potest facere nisi quod ratio est eum facere, » intelligas eum non posse facere nisi ea quæ rationabilia sunt, et ea quæ si fierent, rationabilia essent, verus est sensus. Si autem intelligas eum non posse facere alia rationabilia et bona, nisi ea quæ vult et facit, falsus est intellectus. Item aliud adjungunt dicentes : « Si potest Deus aliud facere quam facit, potest ergo facere quod non præscivit; et si potest facere quod non præscivit, potest sine præscientia operari : quia omne quod facturum se præscivit, facit; nec facit aliquid quod non præscivit. Quod si præter præscientiam ejus aliquid fieri impossibile est; omne ergo quod præscitum est, fieri necesse est : ergo aliud fieri quam sit, nulla ratione possibile est: ergo non potest a Deo fieri nisi quod fit. » Hæc autem quæstio de præscientia facile determinari potest per ea quæ superius dicta sunt, cum de præscientia ageretur.

Auctoritatibus utuntur in assertionem suæ opinionis.

His autem illi scrutatores, qui *defecerunt*[1] *scrutantes scrutinio* (*a*), Sanctorum annectunt testimonia : dicit enim Augustinus[2] in libro *de Symbolo :* « Hoc solum non potest Deus, quod non vult. » Per quod videtur non posse facere aliquid nisi quod vult : sed non vult nisi quod facit : et ita videtur non posse nisi quod facit. Illud autem ita intelligendum est. Id solum non potest Deus quod non vult, scilicet se posse. Idem in septimo libro *Confessionum*, ad Deum loquens, ait[3] : « Non cogeris invitus ad aliquid, quia voluntas tua non est major quam potentia : esset autem major, si te ipso tu ipse major esses. » Ex hoc videtur quod Deus non possit plura quam vult, sicut non vult plura quam potest : sicut enim voluntas non est major potentia, ita nec potentia major est voluntate : ideoque sicut plura non vult quam potest, ita eum non plura posse quam velle dicunt. Sed ad hoc dicimus, quia nec voluntas potentia, nec potentia voluntate major est, quia una et eadem res est potentia et voluntas, scilicet ipse Deus, qui esset major seipso, si voluntas major esset potentia, vel potentia voluntate. Nec hac auctoritate negatur Deum plura posse quam velle, quia plura sunt subjecta ejus potentiæ quam voluntati. Fateamur itaque Deum plura posse facere quæ non vult, et posse dimittere quæ facit. Quod ut certius firmiusque teneatur, Scripturæ testimoniis asseramus Deum plura posse facere quam facit. Veritas ipsa, secundum *Matthæum*, ait[4] : *An putas quia non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modo plusquam duodecim legiones angelorum?* Ex quibus verbis patenter innuitur, quia et Filius poterat rogare quod non rogabat, et Pater exhibere, quod non exhibebat. Uterque ergo poterat facere quod non faciebat. Augustinus etiam in *Enchiridio* ait[5] : « Omnipotentis voluntas multa potest facere quæ non vult, nec facit : potuit enim facere ut duodecim legiones angelorum pugnarent contra illos qui Christum ceperunt. » Item in eodem : « Cur apud quosdam non factæ sunt virtutes, quæ si factæ fuissent, egissent illi homines pœnitentiam; et factæ sunt apud eos qui non erant credituri? Tunc non latebit quod nunc latet... Nec utique injuste Deus noluit salvos fieri, cum possent salvi esse, si vellet. Tunc in claris-

[1] *Ps.* LXIII, 7. — [2] Aug., *de Symbol.*, c. I. — [3] Aug., *Confess.* lib. VII, c. IV. — [4] *Matth.*, XXVI, 53. — [5] Aug., *Enchirid.*, c. XCV, n. 24.

(*a*) *Cat. edit.* scrutinia.

sima sapientiæ luce videbitur, quod nunc piorum fides habet, antequam manifesta cognitione videatur, quam certa et immutabilis et efficacissima sit voluntas Dei : quæ multa possit et non velit, nihil autem quod non possit, velit. » Idem in libro *de Natura et Gratia* [1] : «Dominus Lazarum suscitavit in corpore. Numquid dicendum est : Non potuit Judam suscitare in mente ? Potuit quidem, sed noluit. » His auctoritatibus, aliisque multis aperte docetur, quod Deus multa possit facere quæ non vult : quod etiam ratione probari potest. Non enim vult Deus omnes homines justificare, et tamen quis dubitat eum posse ? Potest ergo Deus aliud facere quam facit, et tamen si aliud faceret, alius ipse non esset. Et potest aliud velle quam vult, et tamen ejus voluntas nec nova, nec mutabilis aliquo modo potest esse. Quod etsi possit velle quod nunquam voluit, non tamen noviter, nec nova voluntate, sed sempiterna tantum voluntate velle potest. Potest enim velle quod ab æterno potest voluisse : habet enim potentiam volendi et nunc et ab æterno, quod tamen nec modo vult, nec ab æterno voluit.

EXPOSITIO TEXTUS.

Quidam tamen de sensu suo gloriantes.

Supra ostendit Magister quid Deus possit ; in hac parte intendit ostendere quantum possit. Et quoniam quidam Dei potentiam limitabant, ideo intendit Magister ostendere hujus opinionis falsitatem ; et hujus positionis falsitate ostensa, reperitur Dei potentia esse infinita. Et hæc pars habet tres partes : in prima proponit sive narrat eorum erroneam opinionem ; in secunda dissolvit multiplicem rationem eorum, ibi : *Istamque pravam suam opinionem verisimilibus argumentis.* In tertia concludit, et confirmat veritatis assertionem, quæ est in hujus opinionis contrariam partem, ibi : *Fateamur ergo Deum,* etc. Prima et ultima parte remanentibus indivisis, media pars dividitur secundum numerum rationum quas adducit. Prima sumpta est a ratione boni et justi ; et hanc format duobus modis, et ponitur ibi : *Non potest Deus facere, nisi quod bonum et justum est fieri.* Secunda sumpta est a ratione debiti ; et hanc ponit ibi : *Addunt quoque et alia dicentes : Non potest*, etc. Tertia sumpta est a ratione faciendi et dimittendi ; et hanc format duobus modis, ibi : *Addunt quoque illi dicentes,* etc. Quarta sumpta est ex ratione præscientiæ Dei ; et hæc ponitur ibi : *Item aliud adjungunt dicentes,* etc. Quinta sumpta est ab auctoritate Augustini, et hoc duplici auctoritate ; et ponitur ibi : *His autem illi scrutatores.* Et in qualibet harum partium Magister ponit primo objectiones ; secundo vero ponit solutionem : et partes manifestæ sunt.

Divisio.

DUB. I.

His autem respondemus, duplicem verborum intelligentiam aperientes.

Quæritur unde veniat duplicitas hujusmodi : « Non potest Deus nisi quod justum est. » Si dicas quod hoc verbum, *est,* potest significare justitiam quæ est, vel justitiam quæ esset, si Deus faceret : hoc enim nihil videtur ; quia si dicatur : « Justum est hoc fieri, » intelligitur justum esse, ut nunc similiter in proposito.

Resp. Dicendum quod distinctio Magistri est rationabilis. Ratio autem hujus multiplicitatis est, quod hoc verbum, *est,* potest dicere præsens ut nunc, vel simpliciter, et ita justitiam quæ nunc est, vel quæ esset si res fierent. Potest autem multiplicitas assignari a tribus. Primo (*a*) a ratione attributi : sicut enim hoc verbum, *currit,* per se dictum dicit præsens ut nunc ; sed quando additur determinatio, potest stare pro præsenti simpliciter, utputa si dicatur de equo jacente in stabulo : « Iste equus bene currit : » ita potest esse de hoc verbo, *est,* ratione ejus quod (*b*) additur

[1] Aug., c. VII.— (*a*) *Cæt. edit.* prima.— (*b*) *It.* quoque.

bonum, et justum. Aliter potest assignari a parte ampliationis hujus verbi, *potest*, quia si ampliatio hujus verbi, *potest*, totum dictum respiciat, ita quod implicatio cadat sub ampliatione, ita dicit præsens simpliciter. Si autem cadat extra, sic dicit præsens ut nunc, et secundum hoc accipitur duplex sensus, quem Magister assignat. Tertio modo potest assignari ratio a parte ejus, quod est *nisi*, quia potest teneri exceptive, vel consecutive. Si exceptive, tunc stat actus, sive exceptum pro præsenti ut nunc, et est sensus : « Non potest Deus nisi quod justum est, » id est, nihil potest Deus præter hoc quod est justum. Vel potest teneri consecutive ; et tunc necesse est quod hoc verbum, *est*, teneatur simpliciter, quia regula est quod termini in conditione ampliantur ad omne tempus, et tunc est sensus : Non potest Deus nisi quod justum est, id est nisi sit justum : et sic ampliatur ibi ad omne tempus. Ex quacumque tamen causa accipiatur locutio, vere multiplex est.

DUB. II.

Poterat per potentiam ; sed non poterat per justitiam.

Contra : Quia justitia stat ibi pro voluntate, videtur male dicere, quia nihil potest Deus facere quod non possit velle : ergo si justitia Dei est voluntas, omne quod potest simpliciter, potest de justitia, et e converso. Item : Possibili posito in esse, non sequitur impossibile : si ergo Deus poterat per potentiam Loth subvertere, sive comburere, ponatur ; tunc quæro : Aut hoc fuit justum, aut non : si sic, ergo poterat per justitiam ; si non, ergo facit contra justitiam : ergo inique : quod est omnino impossibile.

Resp. Dicendum quod justitia non stat ibi pro voluntate divina simpliciter considerata, sic enim poterat velle, quia et poterat facere ; sed stat ibi pro voluntate pensante merita, et volente retribuere secundum merita. Et quoniam Loth non meruerat submergi cum illis peccatoribus, non poterat juste submergi, quantum fuit de exigentia meritorum, nihilominus tamen poterat Deus hoc facere, quia ex hoc laudem suam, et Loth utilitatem poterat elicere, cum non sit malum, secundum se, jure justum affligere : potest enim hoc Deus facere ad bonum suum. Et per hoc patet responsio ad illud quod objicit. Posito enim quod hoc factum fuerit, ponitur etiam fuisse justum quantum ad condecentiam, licet non quantum ad merita. Contra enim exigentiam meritorum Deus potest facere, et facit. Unde Glossa [1] : « Quod facere cogitabam propter justitiam, non feci propter clementiam. »

DUB. III.

Hoc verbum, *debet*, venenum habet, etc.

Innuit Magister quod hoc verbum, *debet*, proprie non convenit Deo nisi forte dicatur ex promisso. Contra : Videtur male dicere, quia sicut qui debet ex commisso, obligatur, ne incurrat ingratitudinem, ita qui debet ex promisso, si non reddit, incurrit falsitatem : ergo Deus vere est obligatus : ergo vere et proprie est debitor.

Resp. Dicendum quod debitum ex commisso est debitum proprie, quia præit voluntatem ; velit enim, nolit, obligatus est, quia accepit beneficium, si necessario eget beneficio : debitum autem ex promisso, quod est meræ liberalitatis, est debitum quod sequitur largitatem promittentis ; et ideo secundum rem plus habet de ratione gratiæ, quam debiti : et hoc modo Deus est debitor, primo modo non : ex sua enim liberalitate promittit ut alliciat, sed nihil recipit. Unde obsequia nostra non acceptat propter indigentiam : ideo ratio debiti, secundum quod obligationem dicit, proprie in Deo non cadit. Si autem abutamur nomine, ut debitum sonet incondecentiam bonitatis Dei, sic recipitur in Deo.

DUB. IV.

Potest tamen secundum eamdem rationem.

Innuit Magister quod, eadem ratione manente, Deus potuit alia facere, et ista dimittere. Contra : Videtur hoc esse falsum, quia

[1] Glossa *in cap.* XX *Jerem.*

Augustinus dicit [1] : « Alia ratione conditus est homo, alia ratione conditus est equus : » ergo alia et alia ratione fiunt opposita : ergo, eadem ratione manente, non potuit facere opposita.

Resp. Dicendum quod Magister vocat hic rationem, voluntatem Dei æquissimam : et sicut dictum est supra [2], quod quia Deus novit omnia, ideo potest scire opposita sine innovatione scientiæ, ita etiam et de voluntate. Unde non intelligitur voluntas mutari, quando Deus potest velle quod non vult; sed aliquod volitum ad ipsam comparari, ipsa una et eadem et immutabili remanente, sed alio modo comparata, sive ad aliud et aliud : et ita intelligit Magister.

DUB. V.

Hæc autem quæstio de præscientia facile determinari potest per ea quæ superius dicta sunt.

Quæritur per quid determinatur superius dictum. Videtur enim argumentatio necessaria : si ergo Deus nihil potest operari nisi illud præsciat, et non præscit nisi quæ facit, ergo, etc.

Dicendum est ad hoc, quod Deus potest præscire plura quam præscit, sicut potest plura operari. Unde hujusmodi solutio est, quod præscientia Dei potest esse alicujus, cujus non est, et ita Deus potest facere illud; et alicujus non esse cujus est, et ita Deus potest illud non facere; et nunquam ponitur aliquid facere sine præscientia. Ex hoc manifestum est quod non est necessarium Deum præscire quod præscit : si enim hoc esset, tunc impossibile esset Deum aliud facere, quam illud quod facit : et hic est error manifestus.

DUB. VI.

An putas, quia non possum rogare Patrem, etc.

Videtur illud non bene dictum, quia aut Pater volebat dare, aut non : si volebat, et Christus non volebat, ergo in voluntate discordabant; si autem nolebat, et Christus poterat petere, ergo poterat a voluntate Patris discordare : ergo peccare : quod est contra veritatem aperte.

Resp. Dicendum quod Pater nolebat dare, et Christus nolebat petere; sed Pater poterat velle, et Christus similiter petere, et ita non discordare. Tunc autem discordantia esset, si Christus posset petere, et Pater non posset velle; quo modo autem Deus possit aliquid velle quod non velit, supra [3] habitum est.

DUB. VII.

Numquid dicendum est : Non potuit Judam suscitare in mente ?

Ex hoc videtur quod Deus possit salvare Judam : ergo pari ratione damnare Petrum. Contra : Justus est, et negare seipsum non potest; ergo nec facere contra justitiam. Si tu dicas, quod hoc non potest; contra : Posset Deus destruere omnia quæ facit, quod majus est : ergo multo fortius hoc potest.

Resp. Aliqui distinguunt hic potentiam Dei dupliciter, dicentes Deum posse aut potentia absoluta, et sic potest Judam salvare, et Petrum damnare; aut de potentia ordinata, et sic non potest. Sed hæc distinctio non videtur esse conveniens, cum nihil possit Deus, quod non possit ordinate. Posse enim inordinate facere, est non posse, sicut posse peccare, et posse mentiri. Unde nec potentia absoluta, nec ordinata potest mentiri. Aliter dicunt alii, quod potest salvare Judam, sed non damnare Petrum, quia *misericordia ejus super omnia opera ejus* [4], et *misericordia superexaltat judicium* [5] : et salvare Judam esset superabundantis misericordiæ; sed damnare Petrum esset crudelitatis maximæ : sed tamen cum Deus summe justus sit, summe misericors, sicut non potest facere contra misericordiam, sic nec contra justitiam. Ideo aliter dicunt alii, quod Deus neutrum potest : et hoc non derogat ejus potentiæ, quia utraque essent injustitia et inordinatio, revocare quem finaliter damnavit, et qui finaliter damnari meruit. Nec

Opin.
Opin.
Opin.

[1] August., *Epist. ad Nebrid.*, cxv, al. xiv, quoad sensum. — [2] Dist. xxxviii, art. 2. — [3] Dist. xl, art. 1, q. iii. — [4] *Ps.* cxliv, 9. — [5] *Jac.*, ii, 13.

Trajani mors et damnatio

est simile de Trajano, quia Deus sic disposuerat, ad honorem Sanctorum, et suum, aliqua specialia facere; et ideo mors illa Trajani et damnatio, licet secundum causas inferiores finalis videretur, tamen secundum divinam dispositionem et consilium aliter erat. Sed tamen quis hoc audeat dicere, quin Deus de Juda hac dispositione potuerit quod disposuit de Trajano, et quin generaliter de omnibus possit facere quod probatur fecisse uni? Et iterum Augustinus dicit quod Deus ipsi diabolo bonam voluntatem posset dare. Propter hoc dicendum quod quando quæritur utrum Deus possit salvare Judam et damnare Petrum, dicendum quod aut loqueris salvis meritis, aut non salvis. Si salvis meritis, sic dico quod non possit : hoc enim idem est dicere, et quærere, ac si quæreretur utrum posset judicare injuste : quod quidem absque dubio Deus non potest. Si autem intelligatur non salvis meritis, sic absque dubio posset salvare Judam auferendo per gratiam peccata et demerita, et dando merita. Petro autem non potest dare merita mala ; sed tamen, sicut liberaliter dedit bonam voluntatem Petro, ita etiam liberaliter conservat, similiter et naturam : et sic patent objecta.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam præsentis distinctionis, quæritur de quantitate divinæ potentiæ, sive de infinitate; et circa hoc quæruntur quatuor : primo quæritur utrum potentia Dei sit infinita; secundo, dato quod sic, quæritur utrum ipsa essentia divina sit infinita, sicut potentia; tertio, utrum Deus possit producere opus infinitum; quarto, utrum ratio operandi sit infinita. Prima quæstio respicit infinitatem in possendo; secunda, in essendo; tertia, in operando; quarta, in ratione operandi.

QUÆSTIO I.

An potentia Dei, secundum quod hujusmodi, infinita sit [1].

Fundam.

Utrum Dei potentia sit infinita; et quod ipsa potentia, secundum quod hujusmodi, sit infinita, ostenditur sic. Infinitum dicitur, quod non habet terminum [2] : sed divina potentia quantum ad posse non habet terminum : ergo, etc. Prima manifesta est; secunda patet per Chrysostomum in quadam Homilia : « Omnipotens dicitur, quia ejus posse non invenit non posse : » ergo si semper invenit posse, et semper quantitatem potentiæ accipientibus est ultra accipere, ergo infinita.

Item [3] omnis potentia activa quæ potest in effectus infinitos, est actu infinita : divina potentia est hujusmodi : ergo, etc. Probatio primæ. Si potentia est pure in actu, ergo habet totum actualiter, quod potest habere : ergo si totum habet actualiter, et nihil potest ei accrescere, nec de novo aliquid dare, et potentia ut potens se extendit ad infinita, ergo actu habet in se infinitatem. Minor patet, quia divina potentia nunquam potest in tot effectus, quin adhuc possit in plures : ergo manifestum est quod sit infinita.

Item, omnis potentia quæ potest in actum infinitum, si omnino est in actu, est simpliciter infinita : sed divina virtus est hujusmodi : ergo, etc. Major patet sic : sicut se habet potentia ad potentiam, sic actus ad actum : sed actus infinitus excedit finitum in infinitum : ergo et potentia potentiam : ergo si potentia est omnino in actu, est infinita. Minor patet, quia Deus dicitur durare in infinitum, et potest creaturam conservare in infinitum : ergo, etc.

Item, omnis potentia quæ potest super

[1] *Cf.* Alex. Alens., p. I, q. XXI, memb. 2; S. Thom., p. I, q. XXV, art. 2; et I *Sent.*, dist. XLIII, q. I, art. 2; Scot., I *Sent.*, dist. XLIII, q. I; Ægid. Rom., I *Sent.*, dist. XLIII, q. I; Henricus, in *Summa*, art. XXV, q. 6; Richard., I *Sent.*, dist. XLIII, q. II; Thom. Arg., I *Sent.*, dist. XLIII, q. I, art. 3; Marsil. Inguen., I *Sent.*, q. XLII, art. 2; Joan. Baccon., I *Sent.*, dist. XLIII, q. I; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XLIII, q. I; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist. XLIII, q. I. — [2] Aristot., *Physic.* lib. III, cont. 24. — [3] Vid. Scot., sup. dist. II, q. II, l. 10.

extrema in infinitum distantia, est infinita : sed potentia divina est hujusmodi, quia de nihilo aliquid facit, et inter aliquid et nihil est infinita distantia : ergo, etc.

Item, omnis potentia quæ omnino indifferens est ab essentia, est infinita : sed divina potentia est hujusmodi : ergo, etc. Probatio primæ : Quandocumque aliqua duo sunt omnino indistantia, ubicumque est unum, ibi et reliquum : ergo si potentia est omnino indifferens ab essentia, ubicumque est potentia, et essentia : sed ubi est essentia, ibi est centrum potentiæ : ergo ubicumque potest potentia talis, potest in centro : ergo cum nulla potentia limitetur in centro suo, sed amplius possit, aut divina potentia nihil potest, aut potest quantum vult : et sic in infinitum : ergo, quantum est de se, potentia illa potest in infinitum operari : sed potentia illa omnino est indifferens et simplex : ergo idem est ibi latum, et intensum : ergo si extensive est infinita, et intensive : ergo omnino est infinita. Et hoc est quod dicit Philosophus in libro *de Causis* [1], quod virtus, quanto magis unita, tanto magis infinita : cum ergo divina potentia sit infinitissima, quia est omnino idem cum sua origine, ubique potest tanquam in sua origine : ergo nunquam invenit non posse.

Ad oppos.

Contra : 1. Omne illud est finitum, in quo est reperire statum : sed in divina potentia est reperire statum, quia est assignare aliquid quod non potest (sicut supra ostensum est), ut actus corporales, et actus deformes : ergo, etc.

2. Item, quod exceditur ab aliquo, est finitum, quia infinitum nullo modo exceditur : sed scientia excedit potentiam respectu scibilium; plurium enim est scientia, quam potentia; scit enim mala, et non potest : ergo, etc.

3. Item, videmus in potentiis creatis, quod infinitas est a materia, sed finitas est a forma : ergo cum potentia Dei sit omnino forma, sive formalis, nihil omnino habens materialitatis, ergo simpliciter est finita, et nullo modo infinita.

4. Item, inter contradictorie opposita est distantia infinita [2] : sed creaturæ virtus unum reducit ad alterum, ut non currentem facit currere, et tamen est finita : ergo.

5. Item, video quod anima habet potentiam omnino indifferentem ab essentia, sicut potentiam (*a*) vivificandi corpus; habet etiam potentiam ad actum infinitum, sicut ad durandum sive permanendum in infinitum; habet potentiam nihilominus ad actus infinitos, et tamen ipsa potentia est finita in se : ergo videtur pari ratione de divina potentia, cum anima sit expressa imago Dei. Unde videntur rationes prædictæ nihil valere.

CONCLUSIO.

Potentia divina est infinita in virtute, in actu et in habitu.

Resp. ad Argum. Dicendum quod divinam potentiam est ponere omnino in actu et in habitu infinitam, sicut probatum est per effectum a posteriori, quia habet effectum infinitum duratione, et infinitos appositione, ad quos comparatur ut actus purus, et ut tota causa et ratio habens in se plenam et perfectam actualitatem respectu infinitorum : et necesse est, cum habeat totum quod unquam habitura est, et ex se habeat quod ipsa infinita sit. Alia ratione ostenditur hoc a priori. Propter summam enim indivisionem virtutis cum essentia, et propter summam unitatem ipsius virtutis, ubicumque potest, tota potest; et tantum in extremum mundi, quantum in medio; et tantum in summo, quantum in latus, et omni modo infinitatis. Nec est consimilis ratio in aliqua creatura, nec quantum ad causalitatem effectus, nec quantum ad unitatem. Non quantum ad causalitatem effectus, quia nulla virtus creaturæ respectu durationis infinitæ est pure activa, imo necesse est per divinam influentiam

[1] Auctor lib. *de Causis*, prop. 18. — [2] Arist., *Physic.* lib. III, cont. 49.

(*a*) *Cat. edit.* potentia.

conservari. Similiter nec quantum ad productionem actus : unde habet infinitatem passivam etiam in recipiendo; et ideo nulla est actu infinita, sed solum in potentia. Et quia infinitum in potentia pendet ex infinito in actu, ideo omnis infinitas durationis creaturæ, et operationis, pendet ex infinitate virtutis increatæ. Et hoc est quod dicit Philosophus in libro *de Causis* [1], quod omnes virtutes infinitæ pendentes sunt per unum infinitum primum, quod est virtus virtutum. Similiter non est simile de simplicitate, sive unitate. Nam potentia divina est omnino in se simplex, et omnino habet essentiam, sive substantiam simplicem : omnino etiam ab illa est indifferens, et ideo omnimoda unione est unitissima, et ideo infinita : sed nullius creaturæ, quantumcumque nobilis, potentia est omnino simplex, quia omnis talis potentia dicit aliquem respectum dependentiæ, nec fundatur in substantia omnino simplici, nec omnino est indifferens, quia nulla creatura est sua potentia, loquendo essentialiter. Et ideo quia deficit omnis creatura a ratione summæ simplicitatis, et infinitatis per consequens : et sic patet, quod divina potentia est infinita, et quod sola est infinita, et ratio infinitatis est summa simplicitas. Et patet responsio ad ultimam rationem ostendentem prædictas rationes non valere.

1. Ad illud ergo quod objicitur quod invenit terminum, et quod invenit excessum; dicendum quod divina potentia est infinita respectu eorum quæ posse est potentiæ; respectu aliorum quæ posse est impotentiæ, nec est finita, nec infinita, quia nihil ex eis potest. Quando enim dicitur quod invenit terminum, vel excessum; dicendum quod falsum est, quia excessus, et terminus rei attenditur secundum ea ad quæ res se extendit, et divina potentia se extendit solum ad bona; et quantum ad alia, nunquam est plurium scientia, quam potentia; nec, quantum ad talia, invenit terminum : et ideo patet illud. Potest tamen aliter dici, quod dupliciter est loqui de potentia et scientia : aut in se, aut per comparationem ad objectum. Si in se, sic una non excedit aliam, quia quidquid scit, potest scire; et quidquid potest, scit se posse. Vel per comparationem ad objectum, et sic est loqui dupliciter : aut secundum formam, sive speciem; aut secundum numerum. Si secundum numerum, sic cum potentia possit infinita, non exceditur a scientia. Si autem secundum formam, sic quia potentia est respectu bonorum tantum, scientia vero bonorum et malorum, ideo exceditur : tamen ex hoc non sequitur quin sit infinita : et est exemplum. Si quis imaginetur duas lineas infinitas, plures sunt duæ quam una, quia non habebunt unam infinitatem secundum numerum, sed solum secundum longitudinem : et sic non sunt majores, vel longiores, duæ quam una. Similiter in proposito intelligitur. Potentia enim dicitur infinita respectu objectorum secundum numerum, sed non secundum qualitatem : quia non potest in mala, vel privatoria; et per hoc patet primum et secundum. Quamvis enim inveniat terminum respectu mali, non tamen respectu boni; et ille terminus, vel excessus, potius facit ad infinitatem, quia non est *posse*, sed *non posse* : et ideo, quamvis hoc videatur dare terminum secundum rationem intelligendi, secundum veritatem non dat, quia quod non possit mala, hoc totum est propter immensitatem virtutis.

2. Ad illud quod objicitur, quod infinitum est passio potentiæ materialis, dicendum, quod hoc verum est de infinito per privationem completionis, sive completi esse : sed non est verum de infinito per privationem limitationis. Primum enim est infinitum potentia passiva, sive receptiva, et ita primo inest materiæ. Secundum est infinitum actu, et ideo in illo solo vere est, et proprie, qui tantum est actus, et actus purus, et perfectissimus.

3. Ad illud quod objicitur, quod creatura potest super ea quæ summe distant, dicendum quod *ens*, et *non ens*, non dicuntur summe distantia quia opponuntur contradic-

[1] Auctor lib. *de Causis*, prop. 16.

extrema in infinitum distantia, est infinita : sed potentia divina est hujusmodi, quia de nihilo aliquid facit, et inter aliquid et nihil est infinita distantia : ergo, etc.

Item, omnis potentia quæ omnino indifferens est ab essentia, est infinita : sed divina potentia est hujusmodi : ergo, etc. Probatio primæ : Quandocumque aliqua duo sunt omnino indistantia, ubicumque est unum, ibi et reliquum : ergo si potentia est omnino indifferens ab essentia, ubicumque est potentia, et essentia : sed ubi est essentia, ibi est centrum potentiæ : ergo ubicumque potest potentia talis, potest in centro : ergo cum nulla potentia limitetur in centro suo, sed amplius possit, aut divina potentia nihil potest, aut potest quantum vult : et sic in infinitum : ergo, quantum est de se, potentia illa potest in infinitum operari : sed potentia illa omnino est indifferens et simplex : ergo idem est ibi latum, et intensum : ergo si extensive est infinita, et intensive : ergo omnino est infinita. Et hoc est quod dicit Philosophus in libro *de Causis* [1], quod virtus, quanto magis unita, tanto magis infinita : cum ergo divina potentia sit infinitissima, quia est omnino idem cum sua origine, ubique potest tanquam in sua origine : ergo nunquam invenit non posse.

Ad oppos.

Contra : 1. Omne illud est finitum, in quo est reperire statum : sed in divina potentia est reperire statum, quia est assignare aliquid quod non potest (sicut supra ostensum est), ut actus corporales, et actus deformes : ergo, etc.

2. Item, quod exceditur ab aliquo, est finitum, quia infinitum nullo modo exceditur : sed scientia excedit potentiam respectu scibilium; plurium enim est scientia, quam potentia; scit enim mala, et non potest : ergo, etc.

3. Item, videmus in potentiis creatis, quod infinitas est a materia, sed finitas est a forma : ergo cum potentia Dei sit omnino forma, sive formalis, nihil omnino habens materialitatis, ergo simpliciter est finita, et nullo modo infinita.

4. Item, inter contradictorie opposita est distantia infinita [2] : sed creaturæ virtus unum reducit ad alterum, ut non currentem facit currere, et tamen est finita : ergo.

5. Item, video quod anima habet potentiam omnino indifferentem ab essentia, sicut potentiam (*a*) vivificandi corpus; habet etiam potentiam ad actum infinitum, sicut ad durandum sive permanendum in infinitum; habet potentiam nihilominus ad actus infinitos, et tamen ipsa potentia est finita in se : ergo videtur pari ratione de divina potentia, cum anima sit expressa imago Dei. Unde videntur rationes prædictæ nihil valere.

CONCLUSIO.

Potentia divina est infinita in virtute, in actu et in habitu.

Resp. ad Argum. Dicendum quod divinam potentiam est ponere omnino in actu et in habitu infinitam, sicut probatum est per effectum a posteriori, quia habet effectum infinitum duratione, et infinitos appositione, ad quos comparatur ut actus purus, et ut tota causa et ratio habens in se plenam et perfectam actualitatem respectu infinitorum : et necesse est, cum habeat totum quod unquam habitura est, et ex se habeat quod ipsa infinita sit. Alia ratione ostenditur hoc a priori. Propter summam enim indivisionem virtutis cum essentia, et propter summam unitatem ipsius virtutis, ubicumque potest, tota potest; et tantum in extremum mundi, quantum in medio; et tantum in summo, quantum in latus, et omni modo infinitatis. Nec est consimilis ratio in aliqua creatu[illegible] nec quantum ad causalitatem effectu[illegible] quantum ad unitatem. Non quantum[illegible] salitatem effectus, quia nulla virt[illegible] respectu durationis infinitæ e[illegible] imo necesse est per divi[illegible]

[1] Auctor lib. *de Causis*, prop. 18. — [2] Arist., *Physic.* lib. III, cont. 49.

(*a*) *Cat. edit.* potentia.

conservari. Similiter nec quantum ad productionem actus : unde habet infinitatem passivam etiam in recipiendo; et ideo nulla est actu infinita, sed solum in potentia. Et quia infinitum in potentia pendet ex infinito in actu, ideo omnis infinitas durationis creaturæ, et operationis, pendet ex infinitate virtutis increatæ. Et hoc est quod dicit Philosophus in libro *de Causis* [1], quod omnes virtutes infinitæ pendentes sunt per unum infinitum primum, quod est virtus virtutum. Similiter non est simile de simplicitate, sive unitate. Nam potentia divina est omnino in se simplex, et omnino habet essentiam, sive substantiam simplicem : omnino etiam ab illa est indifferens, et ideo omnimoda unione est unitissima, et ideo infinita : sed nullius creaturæ, quantumcumque nobilis, potentia est omnino simplex, quia omnis talis potentia dicit aliquem respectum dependentiæ, nec fundatur in substantia omnino simplici, nec omnino est indifferens, quia nulla creatura est sua potentia, loquendo essentialiter. Et ideo quia deficit omnis creatura a ratione summæ simplicitatis, et infinitatis per consequens : et sic patet, quod divina potentia est infinita, et quod sola est infinita, et ratio infinitatis est summa simplicitas. Et patet responsio ad ultimam rationem ostendentem prædictas rationes non valere.

1. Ad illud ergo quod objicitur quod invenit terminum, et quod invenit excessum ; dicendum quod divina potentia est infinita respectu eorum quæ posse est potentiæ ; respectu aliorum quæ posse est impotentiæ, nec est finita, nec infinita, quia nihil ex eis potest. Qua[...] enim dicitur quod invenit terminum [...] excessum ; dicendum quod falsum e[...] excessus, et terminus rei attendi[...] dum ea ad quæ res se extend[...] potentia se extendit solum ad [...] tum ad alia, nunquam est [...] quam potentia ; nec, quan[...] terminum : et ideo pa[...] aliter dici, quod du[...]

[1] Auctor lib. de Ca[...]

[...]tentia et scientia : aut in se, aut per comparationem ad objectum. Si in se, sic una non excedit aliam, quia quidquid scit, potest scire ; et quidquid potest, scit se posse. Vel per comparationem ad objectum, et sic est loqui dupliciter : aut secundum formam, sive speciem ; aut secundum numerum. Si secundum numerum, sic cum potentia possit infinita, non exceditur a scientia. Si autem secundum formam, sic quia potentia est respectu bonorum tantum, scientia vero bonorum et malorum, ideo exceditur : tamen ex hoc non sequitur quin sit infinita : et est exemplum. Si quis imaginetur duas lineas infinitas, plures sunt duæ quam una, quia non habebunt unam infinitatem secundum numerum, sed solum secundum longitudinem : et sic non sunt majores, vel longiores, duæ quam una. Similiter in proposito intelligitur. Potentia enim dicitur infinita respectu objectorum secundum numerum, sed non secundum qualitatem : quia non potest in mala, vel privatoria ; et per hoc patet primum et secundum. Quamvis enim inveniat terminum respectu mali, non tamen respectu boni ; et ille terminus, vel excessus, potius facit ad infinitatem, quia non est *posse*, sed *non posse* : et ideo, quamvis hoc videatur dare terminum secundum rationem intelligendi, secundum veritatem non dat, quia quod non possit mala, hoc totum est propter immensitatem virtutis.

2. Ad illud quod objicitur, quod infinitum est passio potentiæ materialis, dicendum, quod hoc verum est de infinito per privationem completionis, sive completi esse : sed [n]on est verum de infinito per privationem [...]tionis. Primum enim [...] infinitum po[...] [...]a primo [...]tum actu, [...], et proprie, qui [...] actus purus, et perfec[...]

[...] objicitur, quod creatura [...]æ summe distant, dicen[...] [...]t *non ens*, non dicuntur [...] [...]ntia quia opponuntur contradic-

extrema in infinitum distantia, est infinita : sed potentia divina est hujusmodi, quia de nihilo aliquid facit, et inter aliquid et nihil est infinita distantia : ergo, etc.

Item, omnis potentia quæ omnino indifferens est ab essentia, est infinita : sed divina potentia est hujusmodi : ergo, etc. Probatio primæ : Quandocumque aliqua duo sunt omnino indistantia, ubicumque est unum, ibi et reliquum : ergo si potentia est omnino indifferens ab essentia, ubicumque est potentia, et essentia : sed ubi est essentia, ibi est centrum potentiæ : ergo ubicumque potest potentia talis, potest in centro : ergo cum nulla potentia limitetur in centro suo, sed amplius possit, aut divina potentia nihil potest, aut potest quantum vult : et sic in infinitum : ergo, quantum est de se, potentia illa potest in infinitum operari : sed potentia illa omnino est indifferens et simplex : ergo idem est ibi latum, et intensum : ergo si extensive est infinita, et intensive : ergo omnino est infinita. Et hoc est quod dicit Philosophus in libro *de Causis* [1], quod virtus, quanto magis unita, tanto magis infinita : cum ergo divina potentia sit infinitissima, quia est omnino idem cum sua origine, ubique potest tanquam in sua origine : ergo nunquam invenit non posse.

Ad oppos.

Contra : 1. Omne illud est finitum, in quo est reperire statum : sed in divina potentia est reperire statum, quia est assignare aliquid quod non potest (sicut supra ostensum est), ut actus corporales, et actus deformes : ergo, etc.

2. Item, quod exceditur ab aliquo, est finitum, quia infinitum nullo modo exceditur : sed scientia excedit potentiam respectu scibilium; plurium enim est scientia, quam potentia; scit enim mala, et non potest : ergo, etc.

3. Item, videmus in potentiis creatis, quod infinitas est a materia, sed finitas est a forma : ergo cum potentia Dei sit omnino forma, sive formalis, nihil omnino habens materialitatis, ergo simpliciter est finita, et nullo modo infinita.

4. Item, inter contradictorie opposita est distantia infinita [2] : sed creaturæ virtus unum reducit ad alterum, ut non currentem facit currere, et tamen est finita : ergo.

5. Item, video quod anima habet potentiam omnino indifferentem ab essentia, sicut potentiam (*a*) vivificandi corpus; habet etiam potentiam ad actum infinitum, sicut ad durandum sive permanendum in infinitum; habet potentiam nihilominus ad actus infinitos, et tamen ipsa potentia est finita in se : ergo videtur pari ratione de divina potentia, cum anima sit expressa imago Dei. Unde videntur rationes prædictæ nihil valere.

CONCLUSIO.

Potentia divina est infinita in virtute, in actu et in habitu.

Resp. ad Argum. Dicendum quod divinam potentiam est ponere omnino in actu et in habitu infinitam, sicut probatum est per effectum a posteriori, quia habet effectum infinitum duratione, et infinitos appositione, ad quos comparatur ut actus purus, et ut tota causa et ratio habens in se plenam et perfectam actualitatem respectu infinitorum : et necesse est, cum habeat totum quod unquam habitura est, et ex se habeat quod ipsa infinita sit. Alia ratione ostenditur hoc a priori. Propter summam enim indivisionem virtutis cum essentia, et propter summam unitatem ipsius virtutis, ubicumque potest, tota potest; et tantum in extremum mundi, quantum in medio; et tantum in summo, quantum in latus, et omni modo infinitatis. Nec est consimilis ratio in aliqua creatura, nec quantum ad causalitatem effectus, nec quantum ad unitatem. Non quantum ad causalitatem effectus, quia nulla virtus creaturæ respectu durationis infinitæ est pure activa, imo necesse est per divinam influentiam

[1] Auctor lib. *de Causis*, prop. 18. — [2] Arist., *Physic.* lib. III, cont. 49.

(*a*) *Cæt. edit.* potentia.

conservari. Similiter nec quantum ad productionem actus : unde habet infinitatem passivam etiam in recipiendo; et ideo nulla est actu infinita, sed solum in potentia. Et quia infinitum in potentia pendet ex infinito in actu, ideo omnis infinitas durationis creaturæ, et operationis, pendet ex infinitate virtutis increatæ. Et hoc est quod dicit Philosophus in libro *de Causis* [1], quod omnes virtutes infinitæ pendentes sunt per unum infinitum primum, quod est virtus virtutum. Similiter non est simile de simplicitate, sive unitate. Nam potentia divina est omnino in se simplex, et omnino habet essentiam, sive substantiam simplicem : omnino etiam ab illa est indifferens, et ideo omnimoda unione est unitissima, et ideo infinita : sed nullius creaturæ, quantumcumque nobilis, potentia est omnino simplex, quia omnis talis potentia dicit aliquem respectum dependentiæ, nec fundatur in substantia omnino simplici, nec omnino est indifferens, quia nulla creatura est sua potentia, loquendo essentialiter. Et ideo quia deficit omnis creatura a ratione summæ simplicitatis, et infinitatis per consequens : et sic patet, quod divina potentia est infinita, et quod sola est infinita, et ratio infinitatis est summa simplicitas. Et patet responsio ad ultimam rationem ostendentem prædictas rationes non valere.

1. Ad illud ergo quod objicitur quod invenit terminum, et quod invenit excessum; dicendum quod divina potentia est infinita respectu eorum quæ posse est potentiæ; respectu aliorum quæ posse est impotentiæ, nec est finita, nec infinita, quia nihil ex eis potest. Quando enim dicitur quod invenit terminum, vel excessum ; dicendum quod falsum est, quia excessus, et terminus rei attenditur secundum ea ad quæ res se extendit, et divina potentia se extendit solum ad bona; et quantum ad alia, nunquam est plurium scientia, quam potentia; nec, quantum ad talia, invenit terminum : et ideo patet illud. Potest tamen aliter dici, quod dupliciter est loqui de potentia et scientia : aut in se, aut per comparationem ad objectum. Si in se, sic una non excedit aliam, quia quidquid scit, potest scire; et quidquid potest, scit se posse. Vel per comparationem ad objectum, et sic est loqui dupliciter : aut secundum formam, sive speciem; aut secundum numerum. Si secundum numerum, sic cum potentia possit infinita, non exceditur a scientia. Si autem secundum formam, sic quia potentia est respectu bonorum tantum, scientia vero bonorum et malorum, ideo exceditur : tamen ex hoc non sequitur quin sit infinita : et est exemplum. Si quis imaginetur duas lineas infinitas, plures sunt duæ quam una, quia non habebunt unam infinitatem secundum numerum, sed solum secundum longitudinem : et sic non sunt majores, vel longiores, duæ quam una. Similiter in proposito intelligitur. Potentia enim dicitur infinita respectu objectorum secundum numerum, sed non secundum qualitatem : quia non potest in mala, vel privatoria ; et per hoc patet primum et secundum. Quamvis enim inveniat terminum respectu mali, non tamen respectu boni ; et ille terminus, vel excessus, potius facit ad infinitatem, quia non est *posse*, sed *non posse* : et ideo, quamvis hoc videatur dare terminum secundum rationem intelligendi, secundum veritatem non dat, quia quod non possit mala, hoc totum est propter immensitatem virtutis.

2. Ad illud quod objicitur, quod infinitum est passio potentiæ materialis, dicendum, quod hoc verum est de infinito per privationem completionis, sive completi esse : sed non est verum de infinito per privationem limitationis. Primum enim est infinitum potentia passiva, sive receptiva, et ita primo inest materiæ. Secundum est infinitum actu, et ideo in illo solo vere est, et proprie, qui tantum est actus, et actus purus, et perfectissimus.

3. Ad illud quod objicitur, quod creatura potest super ea quæ summe distant, dicendum quod *ens*, et *non ens*, non dicuntur summe distantia quia opponuntur contradic-

[1] Auctor lib. *de Causis*, prop. 16.

torie, sed quoniam nihil habent commune, nec quantum ad genus subjectum, nec quantum ad genus prædicabile; sed *quiescere*, et *moveri*, vel *moveri*, et *non moveri*, quod pro eodem accipitur, utroque modo habent commune: et ita non est distantia infinita, nec est simile.

4. Ad illud quod objicitur de potentia vivificandi, dicendum, quod *vivere* uno modo dicit actum consequentem, sicut *moveri*, et sic est ab anima mediantibus potentiis differentibus ab ipsa essentia. Alio modo dicitur *vivere* secundum quod est actus primus, et est ab essentia animæ, ut in ratione formæ, non in ratione agentis: et propter hoc non consideratur ibi esse tantum in operando, sed in informando, sicut albedo se ipsa dealbat, ita quod non notatur ibi, nec est egressus alicujus, ut a potentia agente. Nos autem hic loquimur de potentia ut agente, et producente aliquid: potentia vero animæ, quantumcumque sit idem, tamen dicit aliquam inclinationem, et ideo dependentiam, et ideo privat simplicitatem, ac per hoc privat infinitatem: in Deo autem non sic: et ideo ratio illa non habet instantiam, recte intellecta.

QUÆSTIO II.

An divina essentia, sive potentia, sit infinita[1].

Fundam. Utrum essentia sit infinita, sive divina potentia sit infinita quantum ad esse; et quod sic, videtur, quia nulla potentia nobilior est substantia: sed divina potentia est infinita: ergo cum non sit nobilior, nec major substantia, necesse est substantiam esse infinitam.

Item, si aliqua duo [liceat sic dicere] sint omnino idem, si unum est infinitum, et reliquum: sed substantia et potentia sunt idem, et esse, et posse: ergo cum divinum posse sit infinitum, et esse, et ita essentia.

Item, quandocumque aliqua duo sic se habent, quod ad nihil se extendit unum, ad quod pariter se non extendat reliquum, si unum est infinitum, et reliquum: sed ad nihil omnino se extendit potentia, ad quod se non extendat essentia: nunquam enim Deus potest facere tot, quin etiam substantia possit esse in tot, secundum quod dicitur: *Si cœlum et cœli cœlorum*[2], etc.

Item omni finito potest aliquid cogitari majus, scilicet infinitum ipsum: sed divina essentia est ita bona et magna, quod nihil majus nec melius cogitari potest, alioquin non esset Deus: ergo, etc.

Item omne finitum bonum melius est cum alio bono, quam per se tantum, quia finitum additum finito facit majus: ergo si divina essentia est finita, majus aliquid cum alio erit, quam per se tantum: ergo non est perfectissima, nec optima: quod omnino nefas est dicere.

Item omne finitum bonum contingit aliquando æquari, et reddi per duplicationem finiti, ut patet in linea: et hoc dico, si illud quod duplatur facit majus, hoc dico propter punctum: si ergo divina essentia est finita secundum nobilitatem et bonitatem, si dupletur bonitas creaturæ ascendendo, aliquando pervenietur ad bonitatem æqualem divinæ bonitati: hoc autem est falsum et impossibile, quod creatura sit proportionalis Creatori; et hoc dicit Augustinus *De Trinitate*[3]: ergo et illud ex quo sequitur, scilicet quod divina essentia sit finita.

Ad Sed contra: 1. Finitum et infinitum, ut dicit Philosophus[4], sunt propriæ passiones ipsius quantitatis: sed essentia, ut essentia, non habet quantitatem: ergo si consideratur ut in abstractione a quantitate ut essentia, divina essentia nec est finita, nec infinita.

2. Item omnis potentia quæ potest unum solum, ita quod non aliud, est potentia finita: ergo pari ratione omnis essentia quæ est

[1] *Cf.* S. Thom., in *Quæst. de Potent.*, q. I, art. 2; et I *Cont. Gent.*, c. XXIII; Richard., I *Sent.*, dist. XLIII, q. I; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XLIII, q. II; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist. XLIII, q. I; et omnes alii in superiori quæst. citati. — [2] II *Paralip.*, II, 6. — [3] Aug., *de Trin.*, lib. VIII, c. II, n. 3. — [4] Arist., *Physic.* lib. I, cont. 15.

unum solum, ita quod nihil aliud, est essentia finita : sed divina essentia est Deus, et nihil aliud : ergo, etc.

3. Item omne illud quod est finitum summæ veritati, est simpliciter finitum; et hoc patet, quia prima veritas judicat de unoquoque, sicut est. Patet etiam in simili, ut : «Hoc est album, et nigrum, et bonum Deo : ergo simpliciter bonum, etc. » Sed divina essentia est veritati divinæ cognitionis finita, quia Deus ipsam comprehendit, et novit perfecte; et quod scitur, ut dicit Augustinus [1], scientis comprehensione finitur : ergo, etc.

4. Item nullum infinitum finit aliud, quia nihil dat alii quod non habet : ergo si divina essentia est infinita, ergo nihil finit : ergo nullius est finis : et si hoc, ergo nihil bonum.

5. Item nullum infinitum comprehenditur a finito : sed Deus comprehenditur a beatis, quia aliter non essent beati, nisi Deum perfecte cognoscerent; semper enim appetitu (*a*), ferrentur ad amplius, et non quiescerent, et ita non essent beati : si ergo comprehenditur, non est infinitus.

6. Item nulla privatio est habitu nobilior : ergo cum infinitum dicat privationem, et finitum dicat habitum, et omne nobilius Deo est attribuendum, patet, etc.

CONCLUSIO.

Essentia divina est infinita in actu, quantum ad esse.

Prima positio. Resp. ad Arg. Ad hoc voluerunt quidam dicere, quod divina essentia sub ratione essentiæ est finita, sub ratione potentiæ est infinita. Nam essentia nominat Deum ut in se, et sic est finitus, quia perfectus; finitus etiam, quia comprehenditur a finito, ut a beatis : et hoc dixerunt propter essentiæ simplicitatem, quam dixerunt totam videri. In quantum autem consideratur sub ratione potentiæ, sic dicit respectum ad effectus. Et quia non est status ibi, quia semper est aliquid extra accipere, dixerunt quod sub ratione potentiæ erat infinita. *Improb.* Sed ista positio erronea fuit manifeste. Nam ista duo sunt incompossibilia, quod potentia sit infinita, omnino existente substantia finita, et quia idem sunt omnino, et quia prior secundum rationem intelligendi est substantia, et quia ad quidquid se extendit potentia sub ratione potentiæ, et essentia, ut ostensum est. *Secunda positio.* Et propter hoc dixerunt aliqui quod est finitum simpliciter, et infinitum nobis. Et voluerunt dicere, quod tam essentia, quam potentia, est finita secundum veritatem, quia est finita Deo qui est veritas; sed tamen utraque nobis est infinita, quia improportionaliter nos excedit. Unde Deus infinitus dicitur, quia nec loco, nec tempore, nec comprehensione comprehenditur, sicut dicit Damascenus [2]. *Tertia positio propria.* Sed iterum ista positio non potest stare, quoniam, sicut supra probatum est de potentia, quod ipsa non habet statum in possendo, et iterum est omnino actus, et ideo ponitur infinita; sic etiam probari potest de essentia. Necesse est ergo quod omnino infinita sit actu. Et hoc concedendum est, vel tenendum est tamquam verum, eo quod magis est consonum fidei, quæ dicit Deum immensum; et magis est consonum auctoritatibus Sanctorum, quæ omnes dicunt ipsum infinitum; unde per Damascenum [3] dicitur quod Deus est quoddam pelagus substantiæ infinitum ; magis etiam consonum sententiis Magistrorum ; magis etiam consonum rationi.

Ad intelligentiam ergo objectorum in oppositum, notandum quod infinitum dicitur per abnegationem finis. Potest ergo dupliciter dici infinitum, scilicet a parte negationis, et similiter a parte finis. A parte finis, nam finis dicitur dupliciter : uno modo quod est complementum, et sic infinitum dicitur per privationem complementi, et hoc modo infinitum dicitur in materia, et in genere substantiæ, et in aliis generibus : et

[1] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XII, c. XVIII, et lib. *LXXXIII Quæst.*, q. XV, quoad sensum. — [2] Damascen., *de Fide orthod.*, lib. I, c. IV. — [3] *Ibid.*, c. XII.

(*a*) *Cat. edit.* appetitus.

hoc modo non cadit in Deo, quia ipse est perfectissimus. Alio modo finis dicitur terminus, sicut finis agri; et sic infinitum dicitur quod caret termino, et statu. Et hoc potest esse dupliciter secundum negationem, quia potest intelligi privative et negative : privative, quia non habet terminum, sed tamen natum est habere, propter hoc quod habet esse limitatum : et hoc modo dicit incompletionem, et non est in Deo. Alio modo negative, quod non habet terminum, nec etiam natum est habere : et hoc modo ponitur in Deo propter summam immensitatem.

1. Ad illud ergo quod objicitur quod infinitum est passio quantitatis [1], dici potest quod sicut nomen quantitatis extenditur ad quantitatem virtutis, similiter nomen infiniti : quantitas autem virtutis non tantum attenditur quantum ad opus, sed etiam quantum ad nobilitatem valoris; et hoc patet, quia dicit Augustinus [2] : « In spiritualibus idem est majus et melius. »

2. Ad illud quod objicitur : « Quod est unum ita quod non est aliud, » etc.; dicendum quod aliquid comparari ad multa potest esse dupliciter : aut secundum comparationem causalitatis, aut secundum comparationem identitatis. Comparari ad multa sub ratione causalitatis, hoc convenit infinito, quia infinitum; sed secundum rationem identitatis, non. Unde quia infinitum in Deo se extendit ad multa, quia potentia vel essentia ejus comparatur ad multa, ex hoc tamen non sequitur quod sit multa. Unde si essentia, vel potentia, comparetur (*a*) secundum rationem identitatis ad res, neutra est plurium : unde nec potentia divina est aliæ potentiæ, nec essentia aliæ essentiæ. Sed secundum rationem causalitatis sic convenit et essentiæ, et potentiæ; nam sicut potentiæ convenit facere plura, sic essentiæ in pluribus esse.

3. Ad illud quod objicitur : « Illud quod est finitum summæ veritati, etc.; dicendum quod hæc est duplex : aut enim est finitum summæ veritati, quia veritas judicat ipsum esse finitum, aut quia non excedit ejus comprehensionem. Primo modo non est Deus sibi finitus, sed infinitus : vere enim scit se esse infinitum. Secundo modo est finitus, quia se non excedit, cum sit infinitus : et sic non valet argumentum, et est ibi fallacia secundum quid, et simpliciter : « Non excedit infinitum secundum quid (*b*) : ergo est finitum simpliciter. »

4. Ad illud quod objicitur, quod infinitum non finit, etc.; dicendum quod infinitum per privationem perfectionis non finit; sed infinitum per negationem limitationis habet rationem finiendi, quia cum sit summum, in ipso est omnis status : in hoc enim infinitas non repugnat simplicitati, nec complemento.

5. Ad illud quod objicitur, quod nullum infinitum comprehenditur, etc.; dicendum quod non comprehenditur per inclusionem, comprehenditur autem per perfectam visionem, et dilectionem, et tentionem, et hoc a parte comprehendentis, et non comprehensi : et ideo quia perficitur res secundum suam capacitatem, quiescit, quamvis ultra non attingat.

6. Quod ultimo objicitur solutum est : objicit enim de infinito secundum quod dicitur privative : sed prout dicitur de Deo, non dicit privationem secundum rem, sed solum quantum ad modum significandi, et respondet ei summa potentia : nihil enim dicitur immensum, nisi quod habet summam et perfectissimam actualitatem, et nihil coarctans et determinans : unde etsi videatur dici privative, tamen secundum veritatem excludit omnem privationem.

[1] Arist., *Physic.* lib. I, cont. 15. — [2] Aug., *de Trin.*, lib. VI, c. VIII, n. 9, quoad sensum.

(*a*) *Cæt. edit.* compararetur. — (*b*) *Cæt. edit. deest* secundum quid.

QUÆSTIO III.

An divina essentia possit in effectum actu infinitum [1].

De infinitate divinæ potentiæ quantum ad opus, utrum videlicet divina potentia possit in effectum actu infinitum; et quod sic, ostenditur hoc modo : Potentia se habet proportionaliter ad opus, unde tanta potentia potest in tantum opus : ergo et major in majus, et infinita actu in infinitum actu.

2. Item omnis potentia quæ operatur ex se tota, si est infinita, producit infinitum [2], cum operetur ex tota sua virtute : sed divina potentia, cum sit simplicissima, ex se tota operatur : ergo videtur quod producat effectum infinitum.

Si tu dicas, quod hoc non potest esse propter defectum et limitationem ipsius effectus;

3. Contra : Frustra est potentia quæ non reducitur ad actum [3] : unde et Philosophus dicit, quod frustra est potentia activa, cui non respondet passiva [4] : ergo aut potentia divina frustra est infinita, aut ei respondet effectus infinitus, et potentia passiva infinita.

4. Item omnis potentia potest seipsam manifestare : ergo divina potentia, cum sit infinita, potest suam infinitatem manifestare : sed infinitas non manifestatur, nisi in effectu infinito : ergo, etc.

Si tu dicas, quod manifestatur in productione Filii et Spiritus sancti, tunc objicitur quod Spiritus sanctus habet potentiam infinitam : ergo potest ipsam manifestare : sed non in productione personæ infinitæ : ergo in productione creaturæ.

5. Item omne possibile est ponibile in esse [5] : sed Deus potest producere infinita : ergo infinita produci est possibile : ergo ponibile : sed ponibili posito in esse, nullum accidit inconveniens : ergo posito, quod Deus faciat infinita, nullum accidit inconveniens : sed Deus potest omne illud quod non est inconveniens posse vel facere : ergo Deus potest facere quod sint infinita actu.

6. Item, appelletur A omne creabile; tunc quæro : aut est finitum, aut infinitum : si finitum, et Deus non potest nisi A, ergo non potest nisi finita : ergo potentia ejus est finita; si infinitum, et Deus potest facere A, ergo potest facere aliqua actu infinita.

7. Item continuum est divisibile in infinitum [6]; quæro utrum Deus possit reducere potentiam continui ad actum : si non potest, ergo potentia continui excedit potentiam Dei, quod est absurdum, quia tunc potentia Dei esset finita; si eam potest reducere ad actum omnino, sed hoc non est, nisi cum est actu divisum in partes infinitas; ergo, etc.

Sed contra : Quod non possit in effectum intensione infinitum, videtur, quia infinito simpliciter nihil est majus : ergo si producit effectum infinitum, tunc ergo illo nihil est majus : ergo Deus non est major. Si ergo hoc est summæ nobilitatis in Deo, quod nihil possit ei æquari, producere talem effectum est contra nobilitatem divinæ potentiæ : ergo, etc.

Item omne quod est actu infinitum, est summe simplex. Nam si est aliqua compositio, tunc ibi est coarctatio et limitatio. Si ergo Deus produxit effectum infinitum, illud est simplicissimum : sed in simplicissimo idem est essentia, bonitas et potentia : ergo si effectus est infinitus in potentia et bonitate, ergo summum bonum; ergo non bonum propter aliud; ergo non bonum propter Deum; ergo nec a Deo, quia *universa propter semetipsum operatus est Dominus* [7], et idem est finis quod et primum principium :

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. I, q. VI, memb. 1; S. Thom., p. I, q. VII, art. 3; et I *Sent.*, dist. XLIII, q. II, art. 1; et *de Potent.*, q. I, art. 2; Richard., I *Sent.*, dist. XLIII, q. IV et V; Francisc. de Mayr., I *Sent.*, dist. XLIII et XLIV, q. X; Marsil. Inguen., I *Sent.*. q. XLII, art. 3; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XLIII, q. III; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist. XLIII, q. III. — [2] Arist., *de Cœlo*, lib. I, cont. 137. — [3] Arist., *Metaphys.* lib. IX, cont. 2. — [4] Aristot., *Physic.* lib. I, cont. 2. — [5] Arist., *Prior.* lib. I, et *Physic.* lib. I, cont. 9. — [6] Arist., *Physic.* lib. III, cont. 31; et Aug., *de Trin.*, lib. XI, c. X, n. 17. — [7] *Prov.*, XVI, 4.

ergo si est infinitus, non est a Deo; ergo non est effectus; et sic patet, etc.

Item, si Deus potest in effectum actu infinitum, quæro a te, utrum possit in aliud : si non, ergo in agendo amittit potentiam, et sua potentia agendo debilitatur; si ergo potest in effectum alium consimilem illi, esto quod faciat, ponatur ergo : Isti duo effectus sunt consimiles in natura : ergo sunt in eodem genere : tunc habent aliquod superius in quo conveniunt, et aliqua propria per quæ differunt : ergo exceduntur ab aliquo, et arctantur per aliquod : sed omnia talia sunt finita : ergo, etc.

Item, quod non possit facere infinita actu, ostenditur, quia non sunt plura infinitis : ergo si produceret infinita actu, non posset producere plura; ergo Deus est impotens : sed nihil potest facere Deum impotentem : ergo, etc.

Item, ubi est infinitas actualis secundum numerum, ibi deficit status, et ordo, et distinctio : sed divina sapientia non patitur Deum aliquid facere sine modo et mensura; ergo, etc.

CONCLUSIO.

Potentia divina, quanquam sit infinita, in effectum tamen infinitum non potest, cum id neque sibi, neque creaturæ conveniat.

Resp. ad Argum. Dicendum quod duplex est infinitum, scilicet in actu, et in potentia : infinitum in potentia Deus potest facere, et facit; infinitum in actu non potest facere, nec facit. Non potest, inquam, facere, quia nec convenit sibi, nec convenit creaturæ. Sibi non convenit : cum enim summe bonus sit, non potest aliquid facere nisi bonum, et ita non potest facere nisi rem ad se ordinatam : quoniam ergo ordo præsupponit numerum, et numerus præsupponit mensuram, quia non ordinantur ad aliud nisi numerata, et non numerantur nisi limitata; ideo necesse fuit Deum facere omnia in numero, pondere et mensura : nec aliter facere potuit, nec potest, nec infinitum, nec infinita in actu. Ratio est etiam, quia hoc nullo modo convenit creaturæ : infinitum enim in actu est actus purus, alioquin si aliquid haberet de limitatione et arctatione, esset finitum : sed quod est actus purus, est suum esse per essentiam, et nihil tale accipit esse ab alia essentia, nec ex nihilo; si ergo creatura, eo ipso quod creatura, aliunde est, et ex nihilo, nullo modo potest esse actus purus, nullo modo potest esse infinita; et si non potest esse una infinita, nullo modo possent esse infinitæ secundum numerum, quia necesse est illas plures ad aliquam unam creaturam reduci : sed infinita ad finitum reduci, est impossibile : patet ergo, etc. Et quod ad aliquod finitum reducantur, patet; quia necesse est ponere ordinationem in creaturis, non tantum ad Deum, sed etiam ad se invicem. Summa ergo rationis est, quia non decet Deum facere creaturam, nisi ordinem habeat et mensuram; ratio est ex parte creaturæ, quia nec esse est omnem creaturam esse limitatam, eo quod ex nihilo, et eo ipso quod composita est.

1. Ad illud ergo quod objicitur, quod potentia tanta potest in tantum effectum, sive opus; dicendum quod est opus operans, et opus operatum : opus operans, ut *creare;* opus operatum, ut creatura. Dicendum ergo quod opus operans est infinitum, sicut ipse Creator; sed opus operatum necesse est esse finitum. Quod ergo objicitur quod opus proportionatur potentiæ; respondeo : Si intelligatur de opere operante, sive de actione generaliter, verum est; si autem intelligatur de opere operato, non habet veritatem, nisi cum causa et effectus se habent (*a*) per univocationem, et sunt ejusdem generis : hoc autem non est hic.

2. Ad illud quod objicitur quod Deus operatur ex tota potentia, dicendum quod agens ex tota potentia, quoddam agit per naturam, et hoc agit tantum quantum potest, et tan-

(*a*) *Cæt. edit.* habet.

tum quantum ipsum est, ubi est productio similis; quoddam agit per deliberationem et voluntatem, et tale non agit nisi secundum ordinem, et quantum vult: undè ex eadem potentia facit magnum et parvum: et sic agit Deus.

3. Ad illud quod objicitur quod frustra est potentia, quæ non reducitur ad actum; verum est de potentia quæ completur per actum: sed divina potentia non completur per actum: et ideo non est frustra, etiamsi non habeat potentiam passivam correspondentem. Tamen illa propositio non intelligitur habere veritatem in potentia quæ potest habere infinita, si intelligatur quod omnino reducatur in actum: reducitur tamen, et reduci potest secundum partem, et ideo non est frustra.

4. Ad illud quod objicitur quod divina potentia, cum sit infinita, debet suam infinitatem manifestare in infinito effectu, dicendum quod Deus suam infinitatem manifestat in effectu infinito secundum potentiam, sicut patet, quia, sicut supra est monstratum, interminabilis duratio manifestat virtutem infinitam: in infinito autem secundum actum non potest manifestari simpliciter, quia non decet; sed proportionabiliter, quia ens in infinitum excedit non ens, et tamen Deus ex nihilo facit ens, inter quæ est distantia infinita. Unde cum divina potentia dicatur infinita, hoc est tripliciter: durationis æternitate, virtutis immensitate, et effectuum generalitate, sive numerositate. Prima manifestatur per infinitum duratione, quod est finitum actu, infinitum potentia; secunda per creationem de nihilo, ubi est distantia infinita propter omnimodam improportionem; tertia manifestatur partim per potentiam, partim per privationem: quia tot fecit, et adhuc potest in plura; et non tot fecit, quin adhuc possit in plura: tamen hoc manifestatur alia infinitate duplici manifestata: et ita patet quod non oportet quod sit infinitum actu. Potest tamen dici, sicut tactum est, quod virtus Patris manifestatur in productione Verbi, et per consequens tota virtus divina, cum virtus Filii et Spiritus sancti sit una, et æquales sint in virtute.

5. Ad illud quod objicitur de possibili quod potest poni, dicendum quod est possibile a potentia infinita, et possibile secundum potentiam finitam. Possibile secundum potentiam finitam potest poni, quia omnino potest esse ad actum reductum; sed possibile secundum potentiam infinitam non potest poni, quia semper est in reducendo, et nunquam in reductum esse.

6. Ad illud quod ponitur quod A appelletur omne creabile, et quod quæritur (*a*) utrum A sit finitum, vel infinitum, dico, quod infinitum; sed non est infinitum actu, sed potentia: et ideo non sequitur, quod si Deus possit A, quod possit in infinitum actu. Et si dictur: « Ponatur quod Deus faciat A, » dicendum, quod non est ponibile, ratione prædicta.

7. Ad illud quod objicitur, utrum possit potentiam continui reducere ad actum, dicendum quod sicut potentia in continuo passiva infinita est ad divisionem, sic in Deo activa infinita. Unde, sicut continuum potest dividi in infinitum, tamen impossibile est quod totaliter sit divisum, alioquin non esset infinitum; sic dividere in infinitum est possibile, ad actum reducere impossibile. Et sicut impossibile est divinam potentiam terminari, ita impossibile est quod sit in termino divisionis. Unde Deus potest potentiam continui reducere ad actum, quia potest esse in reducendo, et semper in reducendo, ita quod semper (*b*) plus se extendat potentia, quam divina actio: sed tamen continuum nunquam potest esse in reductum esse, sicut nec Deus in reduxisse. Concedendum ergo quod impossibile est quod sit aliquid actu infinitum, nisi solum Deum; et ejus potentiam: et hoc est quod dicit Hugo de sancto Victore[1]: « Sicut æternitatem Dei non æquat tempus, nec immensitatem locus; sic nec sapientiam sensus, nec bonitatem virtus, nec

[1] Hug. de S. Vict., *de Sacram.*, part. II, c. VII.
(*a*) *Cæt. edit.* quærit. — (*b*) *Item* nunquam.

potentiam opus. » Unde quando dicitur, quod Deus potest facere infinita, notatur infinitas circa potentiam, non circa opus. Unde aliqui distinxerunt hanc: « Continuum potest dividi in infinitum, » quia illa determinatio potest determinare hoc verbum *potest*, vel hoc verbum *dividi;* tamen quocumque modo distinguatur, semper intelligendum est infinitatem actualem esse propriam (*a*) solius Dei.

QUÆSTIO IV.

An divina potentia extendat se ad infinita [1].

Fundam. De infinitate divinæ potentiæ quantum ad rationem operandi, an se extendat in infinitum; et quod sic; videtur: quia quidquid Deus potest, rationabiliter potest: sed potest infinita: ergo rationabiliter potest infinita: et si hoc, ergo ratio operandi ipsius potentiæ se extendit ad infinita.

Item, sicut se habet ratio sciendi ad scientiam, ita ratio producendi ad potentiam; sed quia divina scientia est infinita, habet in se rationes infinitas cognoscendi: ergo cum divina potentia sit infinita, similiter et rationes producendi habet infinitas.

Item ratio operandi in Deo non est aliud quam bonitas et sapientia: sed sapientia et bonitas est infinita: ergo et ratio operandi.

Item ratio operandi in Deo, non est aliud quam Deus sive divina essentia, quidquid dicat illa ratio: sed divina essentia est infinita: ergo et ratio operandi.

Contra: 1. Potentia se extendit ad opera secundum exigentiam rationis; nihil enim omittit de his quæ ratio exigit: ergo si ratio se extendit ad infinita, ergo videtur quod divina potentia producat infinita: quod falsum est.

2. Item ratio operandi est ipsa divina justitia, quia [2] *universæ viæ Domini misericordia et veritas*, etc. Sed justitia non est nisi finitorum: ergo videtur quod ratio operandi similiter.

3. Item ratio operandi est ipsa ars et dispositio: sed dispositio non est nisi finitorum: ergo ratio operandi non est nisi finitorum.

4. Item objicitur de præscientia, quæ similiter est ratio operandi, et est in plus quam potentia, quia respectu malorum; et tamen non est respectu infinitorum.

Si tu dicas, quod dispositio, vel præscientia, vel justitia, non complectitur plenam rationem per quam potest operari divina potentia; contra: Si non totum complectitur, ergo divina potentia sine his potest rationabiliter operari: ergo possibile est Deum operari præter dispositionem, præter justitiam, et præter scientiam: sed nullus talis operatur sapienter, nec recte: ergo, etc. Restat ergo, quod totam complectitur rationem.

CONCLUSIO.

Ratio divinæ potentiæ (*b*) *in habitu est ad infinita, sicut potentia respectu actus qui est posse; ratio in actu est* (*c*) *ad finita, sicut potentia respectu actus qui est facere.*

Opinio aliorum. Resp. ad Argum. Sicut dicit Magister in littera, aliqui voluerunt dicere quod ratio divinæ potentiæ est finita; et ex hoc voluerunt divinam potentiam limitare, tum quia nihil potest facere nisi ex optima ratione, nec dimittere; tum quia nihil potest facere, nisi præsciens; nihil, nisi juste: et ideo cum hæc finitorum sint, utputa eorum quæ facit, dixerunt divinam potentiam non posse alia, quam quæ facit. Sed hæc positio est erronea, sicut ostendit Magister in littera; quia nobilitati divinæ potentiæ derogat, ejus immensitatem limitando: et dicitur fuisse magistri Petri Balaardi (*d*). Ratio autem hujus stultæ positionis fuit, quia nescierunt distinguere rationem potentiæ, et actus ejus. Actus enim

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. I, q. VI, memb. 2; S. Thom., p. I, q. VII, art. 1 et 2; et I *Sent.*, dist. XLIII, q. I, art. 2; et I *Cont. Gent.*, c. XLIII; Ægid. Rom., I *Sent.*, dist. XXXIX, q. III; Richard., I *Sent.*, dist. XLIII, q. VI; Francisc. de Mayr., I *Sent.*, dist. XLIII et XLIV, q. IX; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XLIII, q. IV; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist. XLIII, q. IV. — [2] *Ps.* XXIV, 10.

(*a*) *Cæt. edit.* proprium. — (*b*) Item deest *divinæ potentiæ*. — (*c*) Item deest *est*. — (*d*) *Sive* Abælardi.

potentiæ duplex est; unus per modum habitus, scilicet posse; alius per modum actus, scilicet operari. Quando ergo quæritur utrum ratio divinæ potentiæ sit infinita, dicendum quod sicut duplex est actus, ita etiam dupliciter potest accipi ratio. Respectu enim actus qui est posse, accipitur ratio in habitu, scilicet divina scientia, et divinæ bonitatis condecentia : et hæc ratio extendit se ad infinita, quemadmodum et ipsa potentia respectu actus qui est posse. Respectu vero actus qui est facere, accipitur ratio in actu, scilicet divina dispositio, sive præscientia, et meritorum exigentia : nihil enim facit, nisi quod disponit; nihil etiam retribuit, nisi secundum quod merita exigunt, quando retribuit : quia nullam rem gubernat, nec regit aliter quam natura ejus, sive justitia naturalis, exigat.

1. Et secundum hanc distinctionem patet responsio ad primo quæsitum, et rationes inductas : quædam enim procedunt secundum unam viam; quædam secundum aliam.

2 et 3. Ad illud quod postea objicitur de justitia, dicendum quod justitia, secundum quod dicit condecentiam divinæ bonitatis et potestatis, sic est generalis ratio quæ complectitur totum posse : sed in quantum connotat exigentiam a parte meritorum, sic non complectitur totum posse, nec totum agere : in quantum vero connotat condecentiam bonitatis respectu cujuslibet operis in actu, sic complectitur agere, sed posse non. Dispositio similiter, et præscientia, agere complectuntur, sed non posse : sed agere est respectu finitorum, sicut et illa sunt; sed posse est respectu infinitorum.

4. Quod ergo objicitur tunc, quod Deus potest sine eis rationabiliter operari, dicendum quod falsum est, nec sequitur ex illo. Quamvis enim Deus possit plura quam velit, tamen non potest operari sine voluntate, cum nihil possit facere, quin possit velle, sicut et præscire, et disponere : necesse est enim potentiam exequentem illis adæquari, scilicet dispositioni et voluntati. Sed non oportet de potentia, ut potente : et ideo non sequitur, ut possit facere sine illis.

DISTINCTIO XLIV

DE POTENTIA DEI IN COMPARATIONE AD MODUM, SIVE QUALITATEM RERUM.

An Deus possit facere aliquid meliusquam facit, vel meliori modo. Opinio aliorum.

Nunc illud restat discutiendum, utrum melius aliquid possit facere quam facit. Solent enim scrutatores dicere, quod ea quæ facit Deus, non potest meliora facere; quia si posset facere, et non faceret, invidus esset, et non summe bonus. Et hoc ex simili astruere conantur. Ait enim Augustinus in libro *LXXXIII*, *Quæstionum* [1] : « Deus quem genuit, quoniam meliorem se generare non potuit (nihil enim Deo melius), debuit æqualem : si enim voluit, et non potuit, infirmus est; si potuit, et noluit, invidus : ex quo conficitur, æqualem genuisse filium. » A simili volunt dicere, quod si potest Deus rem meliorem facere quam facit, invidus est; sed non valet hujus similitudinis inductio, quia Filium genuit de substantia sua : ideoque si posset gignere æqualem, et non gigneret, invidus esset. Alia vero, quæ non de substantia sua facit, meliora facere potest.

Quæstio qua illi arctantu

Verum hic ab eis responderi deposco, cur dicunt rem aliquam, sive etiam rerum universitatem, in qua major consummatio expressa est, non posse esse meliorem quam est : sive ideo, quia summe bona est, ita ut nulla omnino boni perfectio ei desit; sive

[1] August., lib. *LXXXIII Quæst.*, q. L; et *Cont. Maximin.*, lib. III, al. II, c. VII.

ideo, quia majus bonum, quod ei deest, capere ipsa non valeat. Sed si ita summe bonum dicitur, ut nulla ei perfectio boni desit, jam creatura Creatori æquatur; si vero ideo non potest melior esse, quia bonum amplius, quod ei deest, capere ipsa non valeat, jam hoc ipsum non posse, defectionis est, non consummationis; et potest esse melior, si fiat capax melioris boni, quod ipse potest qui eam fecit. Potest ergo Deus meliorem rem facere, quam facit. Unde Augustinus *super Genesim*[1]: « Talem potuit Deus hominem fecisse, qui nec peccare posset, nec vellet; et si talem fecisset, quis dubitat eum meliorem fuisse? » Ex prædictis constat, quod potest Deus et alia facere, quam facit; et quæ facit, meliora ea facere, quam facit.

Utrum alio vel meliori modo possit facere, quam facit.

Post hæc considerandum est, utrum alio modo vel meliori quam facit, possit ea facere quæ facit. Si modus operationis ad sapientiam opificis referatur, nec alius, nec melior modus esse potest. Non enim potest facere aliquid aliter vel melius, quam facit, id est alia sapientia, vel majori sapientia: nihil enim sapientius potest facere, quam facit. Si vero referatur modus ad rem ipsam quam facit Deus, dicimus, quia et alius, et melior potest esse modus. Et secundum hoc concedi potest, quia ea quæ facit, potest facere melius et aliter quam facit, quia potest quibusdam meliorem modum existendi præstare, et quibusdam alium. Unde Augustinus in libro tertio decimo *de Trinitate*[2] dicit, quod fuit et alius modus nostræ liberationis possibilis Deo, qui omnia potest; sed nullus alius nostræ miseriæ sanandæ fuit convenientior. Potest ergo Deus eorum quæ facit quædam alio modo meliori, quædam alio modo æquo bono, quædam etiam minus bono facere, quam facit: ut tamen modus referatur ad qualitatem operis, id est, creaturæ, non ad sapientiam Creatoris.

Utrum Deus semper possit omne quod olim potuit.

Præterea quæri solet utrum Deus semper possit omne quod olim potuit. Quod quibusdam non videtur dicentibus: « Potuit Deus incarnari, et potuit mori, et resurgere, et alia hujusmodi, quæ modo non potest: potuit ergo quæ modo non potest, et ita habuit potentiam, quam modo non habet: unde videtur potentia ejus imminuta. » Ad quod dicimus, quia sicut omnia semper scit quæ aliquando scivit, et semper vult quæ aliquando voluit, nec unquam aliquam scientiam amittit, nec voluntatem mutat, quam habuit; ita omnia semper potest quæ aliquando potuit, nec unquam aliqua potentia sua privatur. Non est ergo privatus potentia incarnandi vel resurgendi, licet non possit modo incarnari, vel resurgere. Sicut enim potuit olim incarnari, ita et potest modo incarnatus esse, in quo ejusdem rei potentia monstratur. Ut enim olim scivit se resurrecturum, et modo scit se resurrexisse; nec est alia scientia, illud olim scivisse, et hoc modo scire, sed eadem omnino; et sicut voluit olim resurgere, et modo resurrexisse, in quo unius rei voluntas exprimitur: ita potuit olim nasci, et resurgere, et modo ipse potest natus fuisse, et resurrexisse; et est ejusdem rei potentia. Si enim posset modo nasci, et resurgere, non esset idem posse. Verba enim diversorum temporum diversis prolata temporibus, et diversis adjuncta adverbiis, eumdem faciunt sensum: ut modo loquentes dicimus: « Iste potest legere hodie; » cras autem dicemus: « Iste potest legisse, vel potuit legere heri; » ubique unius rei monstratur potentia. Si autem diversis temporibus loquentes ejusdem temporis verbis et adverbiis utamur, dicentes hodie:

[1] Aug., *sup. Genes. ad litt.*, lib. XI, c. VII, n. 9, quoad sensum. — [2] Aug., *de Trinit.*, lib. XIII, c. X, n. 13.

« Iste potest legere hodie ; » et dicentes cras : « Iste potest legere ; » non idem, sed diversa dicimus eum posse. Fateamur ergo Deum semper posse quidquid semel potuit, id est, habere omnem illam potentiam quam semel habuit, et illius omnis rei potentiam, cujus semel habuit ; sed non semper posse facere omne illud quod aliquando potuit facere. Potest quidem facere, aut fecisse aliquando, quod potuit. Similiter quidquid voluit, et vult, id est, omnem quam habuit voluntatem, et modo habet : et cujuscumque rei voluntatem habuit, et modo habet ; non tamen vult esse, vel fieri, omne quod aliquando voluit esse, vel fieri ; sed vult fuisse, vel factum esse. Ita et de scientia Dei dicendum est.

EXPOSITIO TEXTUS.

Nunc illud restat discutiendum, etc.

Supra egit Magister de potentia in comparatione ad possibile secundum substantiam et quantitatem ; hic tertio agit de potentia quantum ad modum, sive qualitatem rerum : et hæc pars habet duas partes. In prima agit Magister de potentia quantum ad qualitatem possibilium, quæ quidem est major et minor bonitas ; in secunda (a), quantum ad qualitatem potentiæ, quæ quidem est immutabilitas, ibi : *Præterea quæri solet utrum Deus,* etc. Prima pars habet duas : in prima quærit, utrum Deus potuerit aliquid melius facere, quam facit ; in secunda, utrum res, quas fecit, possit facere meliori modo, vel alio modo, et hoc ibi : *Post hæc considerandum est*, etc., ubi agit quantum ad modum. Similiter secunda pars, ubi quærit de divinæ potentiæ immutabilitate, quærens utrum Deus possit quidquid potuit, habet duas : in prima quærit, utrum Deus semper possit omne quod olim potuit, et opponit quod non possit ; in secunda vero, solvendo contrarium, asserit ibi : *Ad quod dicimus*, etc.

Divisio.

DUB. I.

Non valet hujus similitudinis inductio, quia Filium genuit de sua substantia.

Videtur responsio ista non esse sufficiens : nam invidia potest attendi respectu diversi in substantia et natura, sicut Angelus invidit homini : ergo propter hoc non excluditur invidia a Deo respectu creaturæ.

Resp. Dicendum quod ad invidiam ista duo concurrunt, possibilitas scilicet ad æqualitatem, et exigentia rei factæ. Non enim invidet aliquis alicui, nisi quia parificatur ei aliquis, vel excedit, vel quia timet ne parificetur. Item artifex non dicitur invidus, nisi quando non facit rem secundum quod exigit, et ipse potest : et propter hoc, quia ex parte rerum non erat exigentia, et quia in nullo poterat (b) parificari ; ideo quales cumque faceret, non convincitur in Deo esse invidia, etiamsi nullas res faceret : sed in Filio Dei erat potentia ad æqualitatem, et ulterius exigentia, propter hoc quod erat de substantia Patris. Hinc est quod non est simile, ut dicit Magister, et est responsio ejus bona : ponit enim antecedens pro consequente, non quia velit dicere quod invidia sit solum, vel possit esse respectu similis in natura ; sed propter rationem prædictam, exigentiæ scilicet, et æqualitatis, quæ erant in generatione Filii, quia erat de substantia Patris.

DUB. II.

Talem potuit Deus hominem fecisse, qui nec peccare posset, nec vellet ; et si talem fecisset, quis dubitat eum meliorem fuisse ?

Videtur dici contrarium ei, quod dicitur [1] : *Potuit transgredi, et non est transgressus :* hoc dicit in laudem sancti viri. Et Augustinus ipse dicit [2], *super Genesim ad litteram,*

[1] *Eccli.*, XXXI, 10. — [2] Aug., *de vera Relig.*, c. XIV, n. 27 ; nescio vero an et in quo libro vel capite operum, sive *de Genes. ad litt.*, sive *de Civit. Dei.*

(a) *Edit. Vatic.* Secundo ; *Edit. Ven.* 1753, Secundum. — (b) *Edit Ven.* poterant.

quod « meliores judicavit Deus homines, si ei liberaliter deservirent. » Et iterum in libro *de Civitate Dei* dicit, quod « melior est substantia quæ peccare potest, quam quæ non potest. »

Resp. Dicendum quod *melius* dicitur dupliciter : aut simpliciter, aut in ordine ad finem. Si simpliciter loquamur, melior est homo confirmatus in gratia, quam potens labi ; si in ordinatione ad finem, quæ quidem consistit in perveniendo, sic melius fuit facere hominem in libertate peccandi : sed tamen primum melius est simpliciter, hoc autem est melius secundum quid. Et ideo verbum Augustini, simpliciter loquendo, habet veritatem. Quod autem dicitur de viro justo, laus accidentalis est, sive quantum ad gloriam accidentalem : constat enim Christum non potuisse peccare, et tamen erat gloriosissimus. Similiter intelligendum est verbum illud Augustini *super Genesim*. Sed quod dicitur quod melior est natura quæ potest peccare, quam quæ non potest, dicendum quod non posse peccare est duplici de causa : aut quia caret voluntate, aut vertibilitate voluntatis ; et primo modo intelligit Augustinus, non secundo.

DUB. III.

Potest Deus et alia, etc.

Innuit Magister quod hominem potuit Deus meliorem facere quam fecit. Contra : Videtur istud non habere veritatem in omnibus, et specialiter in Christo, quem videtur nullo modo posse facere meliorem, per illud quod dicitur [1] : *Dedit illi nomen quod est super omne nomen* ; item [2] : *Datus est ei spiritus non ad mensuram*. Ergo, quia nullo modo potuit Deus dare Christo plus de spiritu, ergo non potuit eum facere meliorem.

Resp. Dicendum quod Magister loquitur de universo, et ejus partibus : et quoniam Christus nec est de universo, nec est ejus pars, ideo non habet locum in ipso. Verum etiam adhuc in Christo habet dubitationem : si enim quidquid habet humanitas Christi, finitum est, ergo cum Deus possit supra omne finitum, potuit majus. Et iterum, Christus factus fuit passibilis et mortalis, et potuit fieri immortalis. Et propter hoc dicendum, quod tripliciter est loqui de Christo : aut quantum ad unionem ; aut quantum ad gratiam singularis personæ ; aut quantum ad proprietates naturæ. Si quantum ad unionem, nec Deus potest plus dare, nec creatura recipere, quia unionis gratia ex parte alterius extremi est dignitatis infinitæ, scilicet quod homo sit Deus, quamvis ex parte humanitatis, quidquid est ibi, sit finitum : et ita non ponitur limitatio ex parte Dei, nec ex parte creaturæ capacitas infinita nisi per unionem, videlicet, quia unitur homo bono infinito, ita quod homo est Deus, qui est bonitatis infinitæ. Si autem loquamur quantum ad gratiam singularis personæ, sic concedendum quod Deus potuit plus dare ; sed rationalis creatura non potuit amplius recipere : non quia capacitas animæ ad gratiam per collationem gratiæ minuatur, quia nec minuitur, nec augetur, sed consummatur et completur : et ideo non est possibilis ad amplius [3]. Si autem loquamur quantum ad proprietates naturæ, sic Deus plus potuit de bonitate dare, et rationalis creatura recipere, quantum ad ea scilicet quæ sunt corporis, quia nunc plura habet quam quando factus est : sed non potuerunt fini et saluti naturæ effici congruentiores : nunquam enim salus nostra potuisset per substantiam incorruptibilem et immortalem ita reparari, sicut per mortem et passionem ejus reparata est : patet ergo quo modo melior potuit esse Christus, et quo modo non.

Item objicitur de B. Virgine. Videtur enim quod non potuerit fieri melior, quia Anselmus, *de Conceptu Virginali*, dicit [4] : « Decebat quod illius hominis conceptio fieret de matre purissima, qua puritate major nequit sub

[1] *Philip.*, II, 9. — [2] *Joan.*, III, 34. — [3] Vid. supra, dist. XVII, art. 2, q. IV, et lib. III, dist. XIII, art. 1, q. II. — [4] Anselm., *de Concept. Virg.*, c. XVIII.

Deo intelligi. » Ergo videtur quod non potuit fieri melior, et tamen ipsa fuit pars universi. Item[1]: *Super omnes choros Angelorum exaltata est in gloria.* Ergo facta est in summa gratia.

Resp. Dicendum quod est loqui de B. Virgine quantum ad tres conditiones, scilicet quantum ad gratiam conceptionis, quantum ad gratiam justificationis, quantum ad naturam corporis. Si quantum ad conceptionem prolis, sic quia fuit mater Dei, quo nihil nobilius cogitari potest, et mater nobilissimi filii; sic tantam habuit bonitatis dignitatem, quod nulla mulier amplius capere potuit. Si enim omnes creaturæ, quantumcumque ascenderent in gradibus nobilitatis, essent præsentes, omnes deberent reverentiam matri Dei. Si autem loquamur quantum ad gratiam justificationis, tantam habuit quantam pura creatura humana sive rationalis, quæ facta est, sic recipere potuit. Si quantum ad corpus, naturalia optima habuit secundum quod fini competens fuit : simpliciter tamen meliora potuit recipere, et Deus dare. Et ita patet quod in nullo creato habet instantiam hoc verbum Magistri, quod Deus ea quæ fecit, potuit facere meliora. Patet quod aliquibus capacitatem gratiæ complevit et implevit : sed in Christo per omnem modum; in matre secundum quod capit pura creatura rationalis in sexu fœminino, quantum ad ea quæ spectant ad corpus ; et in anima humana, quantum ad ea quæ sunt gratiæ.

ARTICULUS I.

Ad præsentis intelligentiam distinctionis, quæritur de modo, sive qualitate divinæ potentiæ; et circa hoc quæruntur principaliter duo : primo quæritur, utrum mundum Deus potuerit facere meliorem; secundo quæritur de immutabilitate divinæ potentiæ, utrum quod semel potest Deus, semper possit. Circa primum quæruntur quatuor : primo quæritur utrum Deus potuerit facere mundum meliorem quoad substantiam partium integrantium; secundo, utrum potuerit ipsum facere meliorem quoad partium integrantium proprietates; tertio quæritur, utrum potuerit facere mundum meliorem quantum ad ordinem ; quarto, utrum potuerit facere mundum antiquiorem.

QUÆSTIO I.

An Deus potuerit mundum facere meliorem quoad substantiam partium integrantium[2].

Fundam.

Quod potuerit facere mundum meliorem quoad substantiam partium integrantium, ostenditur sic : Partes integrantes mundum sunt finitæ bonitatis, et intensive, et extensive : sed omni finito potest aliquid majus et melius cogitari : sed Deus plus potest facere, quam homo possit intelligere : ergo, etc. Si tu dicas quod mundus non potuit amplius capere, hoc non solvit, quia Deus facit capacitatem : ergo majorem potuit capacitatem dare, cum ejus potentia sit infinita.

Item suprema creatura in universo est finita : ergo distat a Deo in infinitum : sed in distantia infinita est ponere gradus infinitos : ergo ultra bonitatem creaturarum est intelligere creaturas gradus bonitatis habentes, et ex his potuit integrari mundus : ergo, etc.

Item constat quod Deus potuit facere mundum ex partibus majoribus mole, ut cœlum amplius, et terram latiorem : ergo si potuit facere majus mole, eadem ratione et majus virtute : et si hoc, ergo simpliciter melius.

Item materia secundum se totam capax est formæ nobilissimæ, ut patet : si ergo Deus dare potuit quod natura materiæ potuit

[1] Verba liturgiæ in festo Assumptionis. — [2] *Cf.* Alex. Alensis, part. 1, q. XXI, memb. 3, art. 1; S. Thom., p. I, q. XXV, art. 6; et I *Sent.*, dist. XLIV, q. I, art. 1 et 2; et *de Potent.*, q. VI, art. 16; Scotus, I *Sent.*, dist. XLIV, q. un.; Ægid. Rom., I *Sent.*, dist. XLIV, q. I; Richard., I *Sent.*, dist., XLIV; q. I Durand., I *Sent.*, dist. XLIV, q. I; Thom. Arg., I *Sent.*, dist. XLIV, q. I, art. 1; Marsil. Inguen., I *Sent.*, dist. XLIII, art. 1; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XLIV, q. I; Petrus de Tarant.; I *Sent.*, dist. XLIV, q. I; Gabr. Biel, I *Sent.*, dist. XLIV, q. un.

capere, ergo potuit dare toti materiæ, et omnibus partibus, perfectionem formæ nobilissimæ, utputa rationalis naturæ : ergo potuit facere mundum, qui constaret ex solis substantiis rationalibus : et si hoc, tunc mundus haberet omnes partes secundum substantiam meliores : ergo, etc.

Ad opp. Contra : 1. Augustinus in libro *de Libero Arbitrio* [1] : « Quidquid vera ratione melius tibi occurrerit, scias fecisse Deum bonorum omnium non Conditorem..; esse autem quod vera ratione cogitas, non potest. Neque enim tu potes aliquid melius in creatura cogitare, quod creaturæ artificem fugerit. » Ergo non potest aliqua creatura nobilis cogitari, quæ non sit de constitutione mundi.

2. Item Augustinus, XII *Confess.*[2] : « Duo fecisti, Domine, unum prope te, aliud prope nihil, scilicet angelicam creaturam, et materiam primam. » Sed non potest major ambitus cogitari, quam a propinquitate Dei ad nihil : ergo non potuit fieri mundus qui natus sit (*a*) amplecti plures naturas rerum : ergo non potuit mundus fieri melior quantum ad capacitatem. Sed constat capacitatem illam non esse vacuam quantum ad aliquem gradum ; alioquin nec mundus perfectus esset, nec universum perfectum dici posset : ergo nec iste plus capere, nec alius capacior potuit fieri.

3. Item materia prima est creata in omnimoda possibilitate, et in perfecta obedientia respectu Creatoris : ergo si capacitas ipsius materiæ attenditur secundum suam possibilitatem et obedientiam quam habuit ad Deum, et in summa possibilitate, et in summa obedientia est creata : ergo mundus quantum ad capacitatem non potuit fieri melior : si ergo dedit Deus unicuique quantum capax erat, ergo nullo modo potuit fieri melior.

4. Item, quantumcumque creatura fiat bona, necesse est esse finitam (*b*) : ergo necesse est aliquando ponere statum, ita quod creatura nullo modo possit fieri melior, in nullo derogando divinæ potentiæ : sed qua ratione statur in aliqua specie creaturæ, statur in suprema specie creaturæ spiritualis : nulla ergo creatura vel species potest illa fieri nobilior : et si optimum in uno genere est melius optimo in alio, est (*c*) simpliciter hoc illo melius ; ergo si optimum in universo est optimum omnis creaturæ, quæ possit esse creatura, et simpliciter mundus iste est ita bonus, quod eo non fieri potest melior.

CONCLUSIO.

Deus potuit facere hunc mundum meliorem quoad augmentum substantiæ, non autem quantum ad specificam gradus nobilitatem.

Resp. ad Arg. Dicendum quod excessus bonitatis substantialis in rebus potest attendi dupliciter : aut quantum ad essentiarum nobilitatem et gradus, et sic dicitur quod species hominis melior est et nobilior specie asini ; aut quantum ad esse, prout concernit additionem sive augmentum : sic dicitur quod marca auri melior est uncia, non quia nobiliorem habet formam, vel essentiam, sed quia plus habet de auri suhstantia, ac per hoc de bonitate et valore. Quando ergo quæritur ntrum Deus potuerit mundum facere meliorem quantum ad substantiam partium, si tu intelligas de excessu quantum ad primum modum, quod mundus constaret ex nobilioribus essentiis, dico quod idem mundus, qui est nunc, non potuit fieri melior, quia non esset iste, sed alius : sicut si iste qui factus est homo, fuisset factus angelus, non esset ille qui est : quia tamen posse ejus non est arctatum, nec limitatum, non video quare non potuisset alium mundum meliorem facere hoc genere melioritatis. Si autem intelligas quantum ad secundum modum, sic dico, quod non solum alium, verum etiam hunc potuit facere meliorem sicut et majorem : et si fecisset, non esset alius : sicut posset facere quod iste puer esset ita magnus ut gigas, et plus ha-

[1] Aug., *de lib. Arbit.*, lib. III, c. v, n. 13. — [2] Id., *Conf.* lib. XII, c. VII, n. 15, quoad sensum.

(*a*) *Cat. edit* est. — (*b*) *Item* finita. — (*c*) *Item* et

beret de substantia et virtute, et tamen non esset alius quam est. Concedo ergo rationes probantes, quod Deus simpliciter potui alium mundum quantum ad substantiam partium fecisse meliorem, et etiam hunc quantum ad magnitudinem partium et virtutem; non tamen quantum ad essentiarum nobilitatem majorem. Et hoc vult Augustinus dicere in præmissa auctoritate *de Libero Arbitrio,* quod nulla essentia nobilior potest cogitari esse in hoc mundo rationabiliter, quæ non sit ibi : nam si cogites meliores esse partes, hoc est, aut secundum totum, aut secundum partem : si secundum totum, jam non istum mundum cogitas, sed alium ; si secundum partem, tunc ergo tollis ordinem et perfectionem de hoc mundo : ut si cogites quod Deus fecisset lunam ita lucidam ut est sol, vel terram sicut cœlum, non rationabiliter cogitas, quia perimis universum : non enim essent (*a*) omnia, si essent æqualia ; et hoc est quod dicit Augustinus, *de Libero Arbitrio*[1] *:* « Non est vera ratio, sed invidiæ infirmitas, cum aliquid melius faciendum fuisse cogitaveris, jam nihil aliud inferius fieri velle : tanquam si perfecto cœlo nolles terram factam esse, utique omnino inique cogitares. » Et sic patet ultimam objectionem quoad primam partem esse sophisticam, pro eo quod non competebat universo ut materia secundum se totam perfecta esset forma nobilissima.

1. Ad illud ergo quod objicitur in contrarium per auctoritatem Augustini *de Libero Arbitrio,* jam patet responsio, quia intelligitur de hoc mundo, et de melioritate secundum essentiam, ut patet ex textu.

2. Ad illud quod objicitur quod summa distantia est in universo, dicendum quod *prope Deum* potest dupliciter intelligi, scilicet quantum ad immediatam receptionem et conversionem in Deum, aut quantum ad summam imitationem et assimilationem. Primo modo est natura angelica prope Deum, simpliciter loquendo; sed secundo modo non nisi in comparatione, quia magis est dissimilis quam similis, et plus deficit quam exprimit, imo infinitis gradibus distat : et ideo major propinquitas est nobis cogitabilis, et Deo possibilis, quamvis nunc non sit.

3. Ad illud quod objicitur quod materia prima est creata in omnimoda possibilitate, dicendum quod possibilitatem obedientiæ Deus in nulla creatura complet totaliter, quia hoc est secundum omnimodum imperium Creatoris : sed complet capacitatem et possibilitatem, ut disponitur per alias dispositiones : et sic Deus complet materiam, quia ejus capacitatem debitis dispositionibus limitavit, et illas formas completivas et perfectivas adjunxit, ita quod nihil dimisit incompletum. Quis tamen audeat dicere, quin Deus nobilius disponere, et nobilioribus formis perficere posset, secundum suæ sapientiæ et potentiæ infinitatem? Quando ergo dicitur : « Dedit unicuique quantum erat capax, » hoc intelligitur de capacitate non prout dicit longinquam possibilitatem et obedientiam respectu Creatoris, sed prout cum hoc dicit dispositionem et exigentiam : et hanc constans est Deum potuisse majorem facere.

4. Ad illud quod objicitur quod in creaturis necesse est stare, dicendum quod sicut numerus semper habet statum in actu, tamen nunquam est dare statum aliquem, ultra quem divina potentia non possit se extendere; sic intelligendum est in magnitudine molis et bonitatis, et quantumcumque sit in creatura status, et semper, quia finita, bene agit Deus hucusque, ita quod non agit amplius; sed quin possit amplius, nunquam est dare, ut credo : et ideo si alium mundum meliorem hoc fecisset, adhuc erit ultra quærere, quare non fecit meliorem, cum possit : et sic procedendo ulterius, et ita talis quæstio est irrationalis : et solutio non potest dari nisi hæc, quia voluit, et rationem ipse

[1] Aug., *de Lib. Arbit.*, lib. III, c. v, n. 13; et lib. *LXXXIII Quæst.*, q. XLI; et *Cont. adversar. Leg. et Prophet.*, lib. III, c. v.

(*a*) *Cat. edit.* esset.

novit. Attamen si non fecit, nemo potest arguere; quia hoc totum quod fecit, fuit gratia : nec erat aliqua exigentia, ratione cujus possit poni in eo fuisse invidia.

QUÆSTIO II.

An mundus potuerit fieri melior quantum ad proprietates partium integrantium[1].

Ad opp. Utrum mundum potuerit fieri melior quantum ad partium integrantium proprietates; et quod sic, videtur[2] : *Erit lux lunæ sicut lux solis, et lux solis sicut lux septem dierum.* Hoc erit : ergo potest esse : ergo Deus potest condere : et ita de aliis corporibus : et si hoc, essent utique res meliores : ergo, etc.

Item, per Augustinum, *super Genesim ad litteram*[3], et Magister adducit hanc auctoritatem : « Potuit, inquit, Deus talem facere hominem, qui nec peccare vellet, nec posset; et si talem fecisset, quis dubitat eum meliorem fuisse? » Ergo, etc.

Item melior est proprietas incorruptibilitatis et quietis, quam corruptionis et motus : sed omnia quæ fecit Deus, aut fecit corruptibilia, aut aliquo modo mobilia : ergo omnia potuit facere meliora.

Item, si non potuerunt creaturæ fieri meliores, hoc fuit, aut quia Deus non potuit dare plus, aut quia creaturæ non potuerunt plus capere : si quia Deus non potuit amplius dare, ergo divina potentia est limitata; si quia creaturæ non potuerunt amplius capere, Contra : Videmus tota die creaturam meliorari, et deteriorari, salva substantia et capacitate : ergo, etc.

Ad opp. Contra : 1. Optimi est optima adducere, sicut dicit Dionysius[4] : sed optimo non potest esse melius : ergo si Deus, cum sit optimus, adducit res optime, patet ergo, etc.

2. Item Plato addit rationem : « Porro quia optimus est, ab optimo vero omnis invidia relegata erat; et ideo dedit unicuique creaturæ tantum de bonitate, quantum potuit capere. » Si tu dicas quod Platonis verbum non valet, quia invidia non est respectu inferioris; Contra : Augustinus, *super Gen. ad litteram*[5] : « Si bona facere non posset, nulla esset potentia; si posset, sed nollet, magna esset invidia. » Ergo pari ratione, si posset facere meliora, et nollet, esset invidus.

3. Item ratione videtur; quia omne agens ex tota sua substantia, facit rem optimo modo quo potest fieri, si potentiam ejus nihil omnino impedit : sed Deus est agens ex tota sua potentia in omni sua actione, et potentia ejus nullam habet indigentiam, neque resistentiam : ergo quidquid facit, ita bonum facit, quod nullo modo potest fieri melius.

4. Item hæc est vera per se : « Bonum est diffusivum sui : » ergo magis bonum, magis diffusivum; et maxime bonum, maxime diffusivum : sed Deus est agens maximæ bonitatis : ergo maxime se diffundit : ergo videtur quod unumquodque optimum facit, et quantum ad substantiam, et quantum ad proprietates.

CONCLUSIO.

Partium integrantium mundi, quæ a Deo pendent immediate, proprietates si absolute considerentur, meliores fieri potuerunt; si vero relative ad invicem et ad finem, nequaquam.

Resp. ad Argum. Dicendum quod cum quæritur de melioritate partium universi, potest quæri quantum ad duplex genus partium : aut quantum ad partes manentes, sicut natura intellectualis, rationalis, cœlestis, et elementaris; aut quantum ad partes transeuntes, sicut hic homo, et hic equus. Si quantum ad partes transeuntes, sic sine

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. I, q. XXI, memb. 3, art. 2; S. Thom., I *Sent.*, dist. XLIV, q. I, art. 2; Ægidius Rom., I *Sent.*, dist. XLIV, q. II; Scotus, in *Report.*, I *Sent.*, dist. XLIV, q. I; Richard., I *Sent.*, dist. XLIV, q. IV; Thom. Arg., I *Sent.*, dist. XLIV, q. I, art. 2; Marsil. Inguen., I *Sent.*, q. XLIII, art. 2; Petr. de Tarant., I *Sent.*, dist. XLIV, q. II. — [2] *Isa.*, XXX, 26. — [3] Aug., *de Genes. ad litt.*, lib. XI, c. VII, n. 2. — [4] Dion. Areopag., *de Div. Nomin.*, c. IV. — [5] Aug., *de Genes. ad litt.*, lib. IV, c. XVI.

distinctione concedo quod possunt, ut in pluribus, quantum ad proprietates fieri meliores; quia non sunt de substantia universi, nec sunt a solo Deo, sed a Deo simul operante cum agente particulari, quod impeditur et deficit. Si autem intelligamus de partibus quæ sunt de constitutione et integritate mundi, et immediate sunt a Deo, cum quæritur utrum potuerint fieri meliores quantum ad proprietates, distinguendum est : quia aut loqueris de ipsis absolute, aut de ipsis in relatione ad finem : si de ipsis absolute, patet quod meliores conditiones potuerunt habere; si de ipsis in relatione ad invicem, vel ad finem, optimas habuerunt proprietates : quod patet, quia sicut dicit Augustinus : « Meliores judicavit Deus homines, si ei liberaliter deservirent. » Similiter melius fuit quod omnes homines essent ex uno, et ita quod haberent corpus animale, et secundum exigentiam ejus necesse fuit alias creaturas corporales disponi in motu et corruptibilitate. Ex his patent rationes inductæ ad primam partem : procedunt enim de proprietatibus rerum secundum se consideratarum.

1. Ad illud quod objicitur in contrarium de Dionysio, dicendum quod illud intelligitur secundum ordinem, sicut jam patebit.

2. Ad illud quod objicitur de Platone, dicendum quod non habet veritatem, nisi intelligatur salvo ordine universi, et hoc quantum ad bonitatem essentialem, considerata dispositione in materia : nec ratio sua est necessaria, sed solum persuasio in simili, sicut in homine qui potest alii benefacere, et non facit, quod ex hoc judicatur invidia, et frequenter dimittit propter invidiam; et qui caret invidia e converso facit : et sic intelligitur verbum Augustini.

3. Ad illud quod objicitur quod agens ex tota potentia producit optime, dicendum quod agens ex potentia tota quoddam agit secundum impetum, quoddam secundum artem et sapientiam : et quod secundum impetum agit, facit quanto melius potest; quod agit secundum artem et sapientiam, agit quantum vult, et quantum congruit, salvo ordine, quia sapientis est ordinare. Ideo quædam facit bona, quædam meliora, quædam optima : et sic patet quod illud non sequitur.

4. Ad illud quod objicitur quod bonum summum summe se diffundit, dicendum quod hoc verum est de diffusione naturali; sed de voluntaria (*a*), sive a proposito, non est verum. Primo modo est diffusio in productione personarum; secundo modo in productione creaturarum.

QUÆSTIO III.

An Deus potuerit facere mundum meliorem, quantum ad ordinem partium [1].

Fundam. Utrum Deus potuerit mundum facere meliorem quantum ad ordinem partium; et quod non, primo videtur auctoritate [2] : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona.* Glossa Augustini : « Singula quæque bona in se; sed in universo optima. » Sed optimo nihil est melius : ergo, etc.

Item Augustinus dicit [3] quod « alius quamvis modus nostræ liberationis esset Deo possibilis, nullus tamen fuit nostræ levandæ miseriæ congruentior. » Sed sicut Deus fuit sapientissimus Redemptor, ita et sapientissimus Conditor : ergo si ordinatissime redemit, ita quod nullus modus melior, vel congruentior esse potuit, ergo similiter se habuit in faciendo res : et sic patet, etc.

Item, si consideremus ordinem elementorum in mundo, constat ea optime esse ordinata; unde non potest cogitari quod illa quatuor corpora ordinentur melius, sive secundum qualitates, sive secundum formas nobiles, sive secundum proportiones numerales, sicut ligantur VIII et XXVII qui sunt

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. I, q. XXI, memb. 3, art. 6; S. Thom., I *Sent.*, dist. XLIV, q. I, art. 3; Scotus, in *Report.*, I *Sent.*, dist. XLIV, q. II; Ægid. Rom., I *Sent.*, dist. XLIV, q. III; Richard., I *Sent.*, dist. XLIV, q. V; Thom. Arg., I *Sent.*, dist. XLIV, q. I, art. 3; Petrus de Tarant., I *Sent.* dist. XLIV, q. III. — [2] *Genes.*, I, 25. — [3] Aug., *de Trinit.*, lib. XIII, c. X, n. 13.

(*a*) *Cæt. edit.* voluntario.

duo primi numeri solidi cubi, ligantur per duos intermedios, scilicet XII et XVIII : ergo, etc.

Item sapientis est ordinare [1] : ergo summe sapientis, summe sive optime ordinare: ergo Deus res ita bene ordinavit, quod nullo modo potuit ordinare melius.

Ad opp. Sed contra : 1. Ordo ille est bonitatis finitæ : ergo si sapientia Dei est infinita, et infinitum excedit finitum, ergo Deus scivit melius ordinare : sed quidquid scivit, potuit : ergo, etc.

2. Item melior est et nobilior ordo in quo nulla cadit inordinatio, quam in quo cadit : sed in universo cadunt multæ inordinationes et deformitates; ergo alius ordo potuit fieri melior.

3. Item, quod propinquius est fini, melius est ordinatum : ergo si omnia sunt optime ordinata, omnia sunt æqualiter conjuncta fini : ego omnia participant beatitudinem; quod absurdum est.

4. Item, bonitas ordinis pendet ex bonitate partium, sicut respectivum ab absoluto : sed res secundum esse absolutum non sunt optimæ : ergo nec in ordine.

CONCLUSIO.

Deus non potuit partes primas universi melius ordinare, neque secundum suam sapientiam, neque secundum finem.

Resp. ad Argum. Dicendum quod est ordo partium in toto, et est ordo partium in fine. Primus ordo respicit sapientiam; secundus ordo respicit bonitatem. Et sunt isti duo ordines ita conjuncti, ut unus alteri conformetur; et ordo partium in universo est propter ordinationem ad finem. Si autem loquamur de ordine partium in universo, aut hoc est quantum ad partes primas et substantiales, et sic absque distinctione optime sunt ordinatæ, ita quod melius ordinari non potuerunt, quia in eis consistit ordo substantialis, et pulchritudo universi immutabilis. Vel quantum ad partes corruptibiles, et remotas, et hoc dupliciter : aut absolute et ut nunc, et sic potuerunt melius ordinari, et aliquando erunt melius ordinatæ; aut simpliciter et in relatione ad finem, et sic sunt res optime ordinatæ in universo, secundum quod convenit ordini in finem. Simpliciter enim optime ordinatæ sunt res in finem, salvo ordine universi, quia universum [2] est tanquam pulcherrimum carmen quod decurrit secundum optimas consonantias, aliis partibus succedentibus aliis, quousque res perfecte ordinentur in finem. Unde sicut in productione rerum manifestatur potentia, sed in comparatione, sive in ordine non entis ad ens, ostenditur summa potentia creans ex nihilo; sic ordo rerum in universo in se ostendit sapientiam, et ordo ad finem, bonitatem; sed in comparatione unius ad alterum, ostenditur summa sapientia, et summa bonitas, quia nihil potest hunc ordinem deordinare, sicut melius infra patebit. Concedendæ ergo sunt rationes probantes quod res sunt optime ordinatæ, quia respiciunt utrumque ordinem.

1. Ad illud quod objicitur quod sapientia est infinita, dicendum quod quamvis sapientia est infinita, tamen res non sunt capaces nisi ordinis finiti; et ipsa sapientia summa, summum dat ordinem quem habere possunt.

2. Ad illud quod objicitur quod in universo cadit inordinatio, dicendum quod si consideremus hos ordines, scilicet ad finem et in universo, ita se ad invicem complectuntur, quod non potest ibi esse inordinatio.

3. Ad illud quod objicitur de propinquitate, dicendum quod hoc est verum secundum propriam ordinationem; sed secundum decursum universi necesse est quod res sit primo longe a fine, et post appropinquet.

4. Ad illud quod objicitur quod ordinis bonitas pendet ex partibus, dicendum quod sicut aliqua contingentia in se habent esse absolutum contingens, sed ordinem necessarium, sic et in proposito intelligendum,

[1] Arist., *Metaphys.* lib. II, cont. 2.— [2] Ita Aug., *de Civit. Dei*, lib. XI, c. XVIII.

quod quamvis aliquid non sit optimum in se, tamen optime ordinatur. Et exemplum hujus patet in partibus corporis, et in re artificiali, in qua est consonantia, et harmonia, sicut in cithara. Quamvis enim nobilior sit situs oculi quam pedis, tamen si consideremus utrumque secundum suum officium, tam oculus quam pes optime situati sunt in toto, ita quod nec oculus melius pede, nec e converso; et ita dicit Augustinus *super Joannem* [1], quod sicut angelus optime in cœlo, ita vermiculus optime in imo, sicut in terra. Et similiter apparet in cithara : possunt enim omnes chordæ ita proportionari, quod si aliqua tendatur ut detur ei melior sonus, nunquam remanebit consonantia. Similiter dictiones possunt ordinari ad faciendum versum, ita quod ex illis dictionibus impossibile est fieri versum melius ordinatum : sic in proposito intelligendum.

Exemplum.

QUÆSTIO IV.

An Deus potuerit facere mundum antiquiorem [2].

Fundam. Utrum potuerit facere mundum antiquiorem; et quod sic, videtur [3] : *Mille anni apud Deum sicut una dies.* Et in psalmo [4] : *Mille anni ante oculos tuos tanquam dies hesterna quæ præteriit;* pari ratione centum millia annorum : ergo si Deus potuit facere mundum ante diem hesternam, potuit per centum millia annorum ante : et si hoc, esset antiquior : ergo, etc.

Item divina potentia et operatio non dependet nec a materia, nec a tempore : ergo qua ratione potest in uno instanti, potest in alio : sed qua ratione in posteriori, eadem ratione in priori : et si hoc, mundus potuit fieri antiquior : ergo, etc.

Item divina essentia et potentia fuit ante temporis principium : aut ergo fuit potens producere ante, aut non : si non, ergo erat impotens : si sic, ergo potuit facere mundum antequam faceret.

Item, ego quæro utrum potuerit facere post : si sic, sed non est major ratio de post, quam de ante : ergo pari ratione potuit facere ante; aut si non potuit post, nec ante, et ita necesse fuit quod tunc : ergo videtur quod compulsus, et non voluntarius mundum fecit tunc.

Ad opp. Sed contra : 1. Ante principium temporis nihil erat nisi æternitas : ergo si potuit mundum facere ante principium temporis, potuit facere et in æternitate : sed quod habet esse in æternitate, caret principio : et nihil tale potest esse creatum ex nihilo : ergo, etc.

2. Item, si potuit facere ante, ponatur : similiter ergo quæro utrum ante, et sic in infinitum : sed infinitum a parte ante est æternum : ergo si potuit in infinitum ante facere, potuit etiam ab æterno : si ergo non potuit facere mundum æternum, quia non esset factus, ergo nec antiquiorem.

3. Item necesse est mundum habere finitam durationem a parte ante [5] : sed in omni finito necesse est alicubi stare, ultra quod non potest fieri progressus : sed qua ratione statur in aliquo instanti finito, statur in illo in quo conditus est mundus : ergo, etc.

4. Item principio totius antiquitatis non potest aliquid fieri, vel cogitari antiquius : sed tempus, vel ævum, quod incœpit cum mundo, est totius antiquitatis principium : ergo etiam non potuit aliquid esse antiquius.

CONCLUSIO.

Deus potuit mundum antiquiorem creare, in quantum potuit facere tempus ante hoc, et in illo facere mundum : non tamen sic facere, quin haberet principium.

Resp. ad Arg. Quod cum quæritur, utrum Deus potuerit facere mundum antiquiorem, potest intelligi dupliciter : aut ita quod ipsum creaverit ab æterno, cum produxerit ex tempore, et tunc esset antiquior; aut ita

[1] Aug., *sup. Joan.* Tract. I, n. 13. — [2] *Cf.* Richard., *Sent.*, dist. XLIV, q. III; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XLIV, q. IV; Petr. de Tarant., I *Sent.*, dist. XLIV, q. IV. — [3] II *Petr.*, III, 8. — [4] *Ps.* LXXXIX, 4. — [5] Arist., *Physic.* lib. III, cont. 56.

quod mundus durasset tempore longiori, tamen finito. Primum credo impossibile simpliciter, quoniam implicat in se contradictionem : ex hoc enim quod ponitur fieri, ponitur habere principium; ex hoc autem quod ponitur æternus, ponitur non habere principium. Unde idem est quærere, utrum Deus potuerit ante mundum facere, quod mundus habendo principium non haberet principium ; hoc includit contradictionis utramque partem. Similiter, quantum ad secundum sensum, videtur aliquibus impossibile, quia implicat in se oppositionem; quoniam anterioritas sive antiquitas incipit simul cum tempore. Nam in æternitate non est ante et post; et tempus incipit de necessitate simul cum mundo, sicut situs incipit cum loco, et locus cum orbe primo. Unde sicut, si quæreretur utrum primus orbis potuerit fieri altior, nulla esset omnino quæstio, immo implicat contradictionem, scilicet extra omnem locum esse locum; et venit ex falsa imaginatione, quia imaginamur totum mundum esse in locali spatio, sicut imaginamur terram circumdari aqua : similiter intelligendum est in proposito, quod est implicatio contradictionis, et venit ex falsa imaginatione; quia imaginamur ante principium mundi fuisse durationem temporis, in qua mundus potuisset ante fieri. Unde si quæratur, utrum totus mundus potuisset extra totum mundum, vel supra, vel infra fieri, stulta est quæstio, et implicans opposita, et veniens ex mala imaginatione. Per hunc modum respondent, si quæratur utrum mundus potuerit fieri ante, vel antiquior. Unde dicunt quod si aliquid præcessisset ante mensurans temporaliter, potuisset utique ante fieri : similiter si locus esset extra, potuisset altior fieri. Ratio autem istius malæ imaginationis est : cum enim imaginamur æternitatem in infinitum ante tempus fuisse, intelligimus eam quasi durationem extensam, in qua sunt diversa *nunc*, in quorum quolibet potuisset fieri tempus. Sed hoc omnino nihil est, quia æternitas est simplicissimum [1], in quo nulla omnino cadit diversitas. Concedendum ergo, sicut probant rationes inductæ ad hoc, quod sicut non potuit mundum facere in loco altiore, quia non est in loco; sic nec ante, quia nulla est antiquitas nisi in eo.

Opinio aliorum.

Ad illud quod objicitur quod apud Deum non est vis aliqua in aliquanto tempore, et quod potentia ejus non dependet, etc.; dicunt ad omnia unica responsione, quod quamvis divina virtus ad nihil arctetur, tamen principiatum non potest facere sine principio, et temporale non sine tempore, et primum temporale non potest facere nisi in principio temporis, et principium temporis non nisi in principio temporis. Oppositum enim non dicit potentiam, sed magis contradictionem, et repugnantiam : nec tamen arctatur ad sic faciendum, quia posset omnino non facere. Unde sicut stulta est quæstio, si quæratur utrum potuerit facere principium temporis ante principium temporis, similiter et prædicta. Sed quoniam durum videtur dicere, quod Deus non potuerit facere mundum antiquiorem, et quin alium mundum facere potuerit, sed tantum istum; propterea dicunt alii, quod sicut Deus potuit facere mundum ampliorum, antiquiorem sine omni distinctione. Et tamen ita potuit facere, istud non est omnino simile : quia Deus posset facere cœlum amplius et magis distare a terra, salva utriusque natura : sed si Deus intelligatur fecisse quod illud nunc magis distet a principio temporis, intelligitur illud *nunc* esse aliud, quia etiamsi intelligatur mundus factus ante, adhuc non esset antiquior respectu istius *nunc*; quia tantum distaret, quantum distat a principio; et ita non esset antiquior. Et ideo non est simpliciter neganda, nec simpliciter concedenda, sicut nec ista : « Deus potuit facere mundum altiorem. » Si enim intelligas de hoc absolute, falsum est, sicut dicit prima opinio, et non intelligibile, et implicatio contradictionis. Si autem intelligas per concomitantiam alterius loci, scilicet quia Deus potuit facere alium

Opinio 1

[1] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XI, c. V et VI.

mundum amplectentem istum, in quo situm posset habere magis altum, et minus; verum est. Similiter judicandum de antiquitate: et ideo, si quæratur utrum Deus potuerit ante facere mundum, distinguendum sicut et hic: « Utrum Deus potuerit facere mundum in alio loco, vel alibi; » quia adverbialis determinatio potest cadere sub ampliatione verbi, vel extra; si sub ampliatione verbi, tunc est vera, et est sensus, quod Deus potuit alium locum facere, et in illo mundum istum totum ponere: potuit enim facere centum tales mundos, et adhuc unum complectentem omnes, et unum in loco altiori quam alium: sic et in tempore intelligendum est, quod Deus potuit facere tempus ante hoc, et in illo facere mundum. Alio modo potest cadere adverbialis determinatio extra ampliationem de ly *potest*, et est sensus: Deus potest facere mundum istum in alio loco, qui est extra mundum: et hic est implicatio falsi, quia non est locus nisi intra mundum: et similiter de tempore intelligendum.

Opinio propria.

1. Ad illud quod objicitur, quod ante non erat nisi æternitas, dicendum quod verum est; sed tamen Deus poterat facere quod ante esset tempus.

2. Ad illud quod objicitur de infinito a parte ante, dicendum quod infinitum a parte ante potest esse apponendo, aut secundum actum, aut secundum potentiam: primo modo dicit æternitatem; secundo modo minime, quia æternitas dicit infinitum actu.

3. Ad illud quod objicitur quod necesse est ponere statum, dicendum quod verum est; sed status possunt esse infiniti, et licet in potentia non sit ponere statum, tamen quia actus non consequitur totam potentiam, sed in aliquo statu est, ideo in statu finito. Si quæratur quare magis in hoc, quam in alio, ratio summa et potissima est voluntas facientis.

4. Ad illud quod objicitur quod antiquitas cœpit cum mundo, dicendum quod verum est; sed Deus potuit facere quod ante inciperet: ideo non valet ratio illa. Rationes ad oppositum sunt concedendæ; procedunt enim secundum primam viam.

ARTICULUS II.

Consequenter, quantum ad secundum articulum, quæritur de immutabilitate divinæ potentiæ, utrum videlicet quod semel Deus potest, semper possit.

QUÆSTIO UNICA.

An Deus quod semel potest, semper possit[1].

Ad opp.

Et quod sic, videtur; quia omnis potentia quæ est idem cum essentia, habet idem posse quod esse[2]: et omne illud cujus posse est idem quod esse, si habet esse immutabile et æternum, habet et posse: sed quod Deus semel est, semper est, quia ejus esse est immutabile: ergo et quod semel potest, semper potest.

2. Item, omnis potentia quæ est infinita, et non potest non esse infinita, semper est respectu æqualium; quia si respectu paucorum esset, aliquando desineret esse infinita, et desineret esse omnipotens: sed divina potentia semper est infinita et omnipotens: ergo nihil possibilium accrescit ei, nec decrescit: ergo quod semel potest, semper potest.

3. Item, omnis potentia quæ est omnino sufficiens, et nullo modo dependens a possibili, omne quod potest, semper potest, si in seipsa maneat non mutata: sed divina potentia est semper hujusmodi, et non mutatur in se: ergo, etc.

4. Item, quidquid Deus potuit, adhuc potest, si nihil factum est quod non subsit ejus virtuti: sed nihil potest fieri quod non subjaceat divinæ virtuti: ergo propter illud

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. I, q. XXV, memb. 4; S. Thomas, I *Sent.*, q. I, art. 4; Ægid. Rom., I *Sent.*, dist. XLIV, p. II, q. I; Richard., I *Sent.*, dist. XLIV, art. 4, q. I; Petr. de Tarant., I *Sent.*, dist. XLIV, q. V; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XLIV, q. V. — [2] Aristot., *Physic.* lib. III, cont. 32.

factum non impeditur quin adhuc possit: ergo potest quidquid potuit.

Fundam. Sed contra: Si Deus potest semper quidquid potuit semel, sed potuit Christum resuscitare a mortuis, et mundum creare: ergo et modo potest: quod stultum est dicere. Item sic: quidquid semel potest, semper potuit: sed modo potest mundum creasse: ergo ab æterno potuit creasse.

Item, si quidquid potest semel, et semper, sed ante mundum potuit facere quod mundus non fuisset, ergo et modo potest facere quod mundus non fuisset.

Item, cum dicitur: « Deus potest hoc facere, » aliquo demonstrato, aut connotatur aliquid, aut nihil: si nihil, ergo æque vere potest dici quod Deus potest malum, ut bonum; si autem aliquid connotatur, hoc non est nisi possibilitas ad fieri: sed quod factum est, idem ipsum non habet possibilitatem ad fieri: ergo Deus non potest facere quod factum est, et prius potuit: ergo non potest quidquid potuit.

CONCLUSIO.

Quamvis divina potentia in se sit immutabilis, ratione tamen connotati quod fuit aliquando possibile, et postea factum est impossibile, non quidquid potuit, semper potest.

Resp. ad Arg. Ad hoc est duplex modus respondendi, sicut ad sophisma de scientia [1]. Concesso enim quod divina potentia secundum veritatem omnino sit immutabilis, secundum positionem tamen nominalium concedunt hanc: « Potest quidquid potuit: » et respondent illationi, « Sed potuit Christum suscitare, ergo et modo potest; » respondent quod non debet inferri sub illo tempore, sed sub alio: « Ergo potest Christum resuscitasse. » Et hoc enuntiabile adjunctum verbis diversorum temporum est idem: ideo dicunt quod propositio est vera: et si aliter inferatur, assignant peccatum in processu secundum fallaciam figuræ dictionis, vel secundum accidens. Tamen, sicut supra probatum fuit, hæc positio non habet veritatem, quamvis illa positio videatur fuisse probabilis; et Magister fuit hujus positionis, quia per hoc solvit: et iterum non solvit in proposito. Primum, quia si diceretur Deus posse quidquid potuit, quia potest fecisse quod potuit facere; pari ratione qui nunc est cæcus et truncatus, potest quidquid potuit, quia (a) potest fecisse quod potuit facere, et potest nunc vidisse quod potuit videre. Præterea dantem oppositum hujus solutionis adhuc contingit solvere hoc modo formata ratione: « Potest quidquid potuit: sed potuit non fecisse mundum antequam faceret: ergo et modo potest non fecisse; » loco ejus, quod est *non fecisse*, non est aliud dare æquivalens: ergo illa responsio non solvit, maxime cum ipse Magister dicat in littera quod Deus non potest facere omne quod potuit aliquando facere, nec vult facere, vel esse, vel fieri, quod aliquando voluit facere, esse, vel fieri. Ideo dicendum, sicut dictum fuit de scientia [2], quod divina scientia, in se omnino immutabilis, desinit scire aliquod enuntiabile ratione connotati; quia scibile desinit esse verum, et ipsa scientia, sive *scire*, connotat uno modo in cognito veritatem: similiter intelligendum quod divina potentia connotat in eo, respectu cujus dicitur, possibilitatem, et talem, inquam, possibilitatem, quæ respicit potentiam agentem sub ratione potentiæ, non impotentiæ. Quoniam ergo ita est quod multa possibilia fiunt impossibilia per accidens, et multa possibilia fiunt entia, et jam sunt impossibilia ad fieri (facere enim quod non ens sit, nihil est facere; similiter facere quod factum est, nihil est facere, et ita impossibile est fieri); hinc est quod quia Deus non potest nisi possibile, quod posse est potentiæ; et quia nulla mutatione facta in potentia, sed æqualiter Deo existente potente, sit aliquid Deo impossibile propter mutationem a parte rei, hæc concedenda est, quod divina potentia est

[1] Supra, dist. XLI, art. 2, q. II. — [2] *Ibid.*, in fine.

(a) *Cæt. edit.* cæcus potest quidquid potuit; et truncatus, quia.

immutabilis : et hæc neganda est : « Quidquid Déus semel potest, semper potest. »

2. Ad illud ergo quod objicitur quod divinum posse et esse est (*a*) infinitum, et independens; totum illud concludit quod ipsa non mutetur; sed nihil sequitur de connotato. Verum est tamen quod posse Dei respectu connotati semper est infinitum, quia si auferatur finitum ab infinito, nihilominus remanet infinitum : et ideo quamvis desinat aliquid posse facere, semper tamen infinita potest.

3. Ad illud quod objicitur ultimo (quia alia patent), ex hoc quod divina potentia dominatur omnibus quæ sunt; dicendum quod omnia ei subsunt : et tamen non sequitur quod possit facere quod factum est : potest tamen illud destruere : sed facere non potest, quia faciendo, aut facit aliquid, aut nihil : si aliquid, ergo aliquid plus est nunc, quam prius; ergo non facit quod factum est. Si nihil, ergo faciendo nihil facit [1]. Similiter de eo quod fuit, facere quod non fuerit, aut facit hoc quiescendo, aut operando, aut destruendo : quiescendo, non; si enim Deus nihil faciat, cum hoc est præteritum, semper est præteritum. Si vero faciat operando, cum nihil ex hoc fiat (hoc enim non fuisse præteritum non est aliquid), ergo faciendo, nihil facit. Si vero destruendo, cum præteritum, sive quod fuit, non sit, nihil facit destruendo; et destruendo nihil destruit. Concedendum est ergo quod non potest quidquid potuit, quia fuit aliquando possibile quod factum est impossibile, non propter arctationem potentiæ, sed propter hoc quod necessario connotat impotentiam : et sic patent objecta.

DISTINCTIO XLV

DE VOLUNTATE DEI, QUÆ ESSENTIA DEI EST UNA ET ÆTERNA, ET DE SIGNIS EJUS.

De quidditate voluntatis Dei.

Jam de voluntate Dei aliquid pro sensus nostri imbecillitate dicendum est. Sciendum est ergo, quia voluntas, sive volens, de Deo secundum essentiam dicitur : non est enim ei aliud velle, et aliud esse, sed omnino idem; et sicut idem est ei esse bonum, quod esse Deum, ita idem est ei esse volentem, quod esse Deum. Nam voluntas qua semper volens est, non affectus vel motus est, qui in Deum cadere non valet; sed divina usia, qua volens est Deus, et hujusmodi.

Quod licet idem sit Deo velle quod esse, non tamen potest dici Deus esse omnia quæ vult.

Et licet idem sit Deo velle quod esse, non tamen dicendum est Deum esse omnia quæ vult. Quod quidam de Dei voluntate non recte sentientes nobis objiciunt dicentes : « Si idem est Deo velle quod esse, ergo cum dicimus Deum velle omnia quæ facit, dicimus eum esse omnia quæ facit; alioquin non ibi illo verbo idem significatur, quod significatur hoc verbo, *esse*, cum de Deo dicitur. Et si ita est, non semper dicitur de Deo *velle* secundum essentiam. Si vero secundum essentiam non dicitur aliquando, quo modo ergo dicitur de Deo? Relative enim nunquam dicitur. » Ad quod dicimus, quia licet idem penitus sit Deo velle quod esse, non tamen potest dici esse omnia quæ vult : sicut idem est Deo esse quod scire; nec tamen, sicut dicitur scire omnia, ita quoque potest dici esse omnia.

Quis sit sensus horum verborum, « Deus scit, »

Et ubicumque Deus dicitur scire, vel sciens, vel velle, vel volens, hæc de eo secundum essentiam dicuntur. Cum enim dicitur : « Deus scit, » vel « Deus vult, » sive « Deus est sciens, » vel « volens, » essentia divina prædicatur, et Deus esse enuntiatur. Cum autem additur : « omnia, » vel « aliquid, » vel « aliqua, » et dicitur : « Deus scit

[1] Supra, dist. XLII, q. III. — (*a*) *Edit. Ven.* est esse et.

vel « Deus vult; » item: « Deus scit omnia, » vel « vult aliquid; » et quid de Deo in his prædicetur.

omnia, » vel « vult aliquid, » vel « aliqua; » essentia quidem divina prædicatur non simpliciter et absolute, sed ita ut scientiæ quæ ipse est, omnia subjecta monstrentur, et voluntati quæ ipsa eadem est, aliquid, vel aliqua subjecta esse dicantur; ut talis fiat sensus : « Deus scit omnia, » id est, Deus est cujus scientiæ, quæ ipsius essentia est, omnia subjecta sunt. Similiter « Deus vult hæc, » vel « illa, » id est, Deus est, cujus voluntati, quæ ipse est, hæc sive illa subjecta sunt. Volens ergo, sive velle, dicitur Deus secundum essentiam, cujus voluntas essentia est sempiterna et immutabilis, licet ea varientur et transeant, quæ ei subjecta sunt, quæ non potest esse injusta vel mala, quia Deus est.

Quod Dei voluntas summe bona, causa est omnium quæ naturaliter sunt; cujus causa non est quærenda, quia nullam habet, cum sit æterna.

Hæc itaque summe bona voluntas causa est omnium quæ naturaliter fiunt, vel facta, sive futura sunt, quæ nulla præventa est causa, quia æterna est; ideoque causa ipsius quærenda non est. Qui enim ejus causam quærit, aliquid majus ea quærit, cum nihil ea majus sit. Unde Augustinus in libro LXXXIII *quæstionum*[1] : « Qui quærit quare voluerit Deus mundum facere, causam quærit voluntatis Dei. Omnis autem causa efficiens major est eo quod efficitur. Nihil autem majus est voluntate Dei. Non ergo ejus causa quærenda est. » Idem, in libro *de Genesi* contra Manichæos[2] : « Si qui dixerint : Quid placuit Deo facere cœlum et terram, respondendum est eis : Qui voluntatem Dei nosse desiderant, causas voluntatis Dei scire quærunt, cum voluntas Dei omnium quæ sunt ipsa sit causa. Si enim habet causam Dei voluntas, est aliquid quod antecedat voluntatem Dei : quod nefas est credere. Qui ergo dicit, quare fecit Deus cœlum et terram? respondendum est illi : Quia vult. Voluntas enim Dei causa est cœli et terræ, et ideo major est voluntas Dei, quam cœlum et terra. Qui autem dicit : Quare voluit facere cœlum et terram? majus aliquid quærit quam est voluntas Dei : nihil autem majus inveniri potest. Compescat se ergo humana temeritas, et id quod non est, non quærat, ne id quod est non inveniat. » Ecce his auctoritatibus aperte insinuatur quod voluntatis Dei causa nulla est, et ideo quærenda non est.

Quod voluntas Dei prima et summa causa est omnium.

« Voluntas ergo Dei, ut ait Augustinus in tertio libro *de Trinitate*[3], prima et summa causa est omnium specierum, atque motionum. Nihil enim fit quod non de interiori atque intelligibili aula summi Imperatoris egrediatur (*a*) secundum ineffabilem justitiam[4]. Ubi enim non operatur quod vult Dei omnipotentis sapientia, quæ *pertingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter*[5]? [6] Et non solum facit ea quæ perseverantia consuetudinis admirationem amiserunt; sed etiam ea, quæ propter raritatem et insolitum eventum mira videntur : ut sunt defectus luminarium, et terræ motus, et monstruosi animantium partus, et his similia : quorum nihil fit sine voluntate Dei, sed plerisque non aparet. Ideoque licuit vanitati philosophorum etiam causis aliis ea attribuere, cum omnino videre non possent superiorem cæteris omnibus causam, id est, voluntatem Dei. Itaque[7] nonnisi Dei voluntas causa prima est sanitatis, ægritudinis, præmiorum atque pœnarum, gratiarum et retributionum. » Hæc ergo sola est unde ortum est quidquid est; et ipsa non est orta, sed æterna.

Quibus modis

Hic non est prætereundum nobis, quod sacra Scriptura de voluntate Dei variis modis

[1] Aug., lib. *LXXXIII Quæst.*, q. XXVIII. — [2] Aug., *de Genes. cont. Manich.*, lib. I, c. II. — [3] August., *de Trin.*, ib. III, c. IV, n. 9. — [4] *Ibid.*, c. I, n. 6. — [5] *Sap.*, VIII, 1. — [6] Aug., *ibid.*, c. II, n. 7. — [7] *Ibid.*, c. III, n. 8.

(*a*) *Loco* egrediatur, *August. habet* aut jubeatur, aut permittatur.

loqui consuevit; et tamen non est Dei voluntas diversa, sed locutio diversa est de voluntate, quia nomine voluntatis diversa accipit. Nam voluntas Dei vere ac proprie dicitur, quæ in ipso est, et ipsius essentia est: et hæc una est, nec multiplicitatem recipit nec mutabilitatem, quæ inexpleta esse non potest: de qua Propheta ait[1]: *Omnia quæcumque voluit Dominus, fecit.* Et Apostolus[2]: *Voluntati ejus quis resistit?* Et alibi[3]: *Ut probetis quæ sit voluntas Dei bona, et beneplacens, et perfecta.* Et hæc voluntas recte appellatur beneplacitum Dei, sive dispositio.

accipiatur Dei voluntas.

Aliquando vero, secundum quamdam figuram dicendi, voluntas Dei vocatur quod secundum proprietatem non est voluntas ejus, ut præceptio, prohibitio, consilium, nec non permissio, et operatio. Ideoque pluraliter aliquando Scriptura voluntates Dei pronuntiat. Unde Propheta[4]: *Magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates ejus.* Cum non sit nisi una voluntas Dei quæ ipse est, pluraliter tamen dicit *voluntates;* quia voluntas Dei variis modis, ac pro diversis accipitur, ut dictum est. Ita etiam idem propheta, propter multos effectus misericordiæ et justitiæ, pluraliter dicit[5]: *Misericordias Domini in æternum cantabo.* Et alibi[6]: *Justitiæ Domini rectæ, lætificantes corda;* cum tamen in Deo una sit misericordia, una justitia, et una eademque sit misericordia quæ justitia, scilicet divina usia.

Quod secundum figuram dicitur voluntas Dei præceptio, prohibitio, consilium, permissio, operatio: et ideo pluraliter dicit Scriptura voluntates.

Ideo autem præceptio, et prohibitio, atque consilium, cum sint tria, dicitur tamen unumquodque eorum Dei voluntas, quia ista sunt signa divinæ voluntatis, quemadmodum et signa iræ dicuntur ira, et dilectionis signa dilectio appellantur: et dicitur iratus Deus, et tamen non est ira in eo aliqua: sed signa tantum quæ foris fiunt, quibus iratus ostenditur, ira ipsius nominantur. Et est figura dicendi, secundum quam non est falsum quod dicitur; sed verum, quod dicitur, sub tropi nubilo obumbratur. Et secundum hos tropos diversæ voluntates Dei dicuntur, quia diversa sunt illa, quæ per tropum voluntas Dei dicuntur.

Quare præceptio, et prohibitio, et consilium dicantur Dei voluntas.

Pro præcepto Dei atque consilio potest accipi voluntas, ut ibi[7]: *Fiat voluntas tua, sicut in cœlo, et in terra.* Et alibi[8]: *Qui facit voluntatem Patris mei qui in cœlis est, ipse frater meus, et soror, et mater est.* Et contra hanc voluntatem multa fiunt. Unde Augustinus in libro *de Spiritu et littera*[9]: « Infideles, inquit, contra voluntatem Dei faciunt, cum ejus Evangelio non credunt. »

Ubi voluntas Dei pro præcepto et consilio accipiatur.

Et si illa tria dicuntur Dei voluntas, ideo quia signa sunt divinæ voluntatis; non est tamen intelligendum Deum omne illud fieri velle quod cuicumque præcepit; vel non fieri, quod prohibuit. Præcepit enim Abrahæ[10] immolare filium, nec tamen voluit; nec ideo præcepit, ut id fieret, sed ut Abrahæ probaretur fides. Et in Evangelio præcepit[11] sanato, ne cui diceret; ille autem prædicavit ubique, intelligens Deum non ideo prohibuisse quin vellet opus suum prædicari: sed ut daret formam homini laudem humanam declinandi.

Quod Deus non vult ab hominibus fieri omnia quæ præcepit, vel non fieri quæ prohibet.

Permissio quoque Dei et operatio voluntas Dei appellantur, qualiter accipit Augustinus in *Enchiridio,* dicens[12]: « Non fit aliquid nisi Omnipotens fieri velit: vel sinendo ut fiat, vel ipse faciendo. Nec dubitandum est Deum facere bene, etiam sinendo fieri

De permissione et operatione, ubi dicantur

[1] *Psal.* CXIII, 3. — [2] *Rom.*, IX, 19. — [3] *Rom.*, XII, 2. — [4] *Ps.* CX, 2. — [5] *Ps.* LXXXVIII, 1. — [6] *Ps.* XVIII, 9. — [7] *Matth.*, VI, 10. — [8] *Matth.*, XII, 50. — [9] August., *de Spirit. et litt.*, c. XXXIII, n. 58. — [10] *Genes.*, XXII, 2. — [11] *Marc.*, VII, 36. — [12] Aug., *Enchirid.*, c. XCV et XCVI, n. 24.

Dei voluntas.

quæcumque fiunt male : non enim hæc nisi justo judicio sinit, et profecto bonum est omne quod justum est. » Ecce hic manifeste habemus Dei voluntatem appellari ipsius operationem, vel permissionem, cum dicit non fieri aliquid nisi Omnipotens fieri velit, ubi includit et bona, et mala omnia quæ fiunt. Ideoque aperte distinguit quomodo Deum velle dixerit, ne eadem ratione intelligeretur velle bona et mala ; subdens : « vel sinendo ut fiat, » hoc quantum ad mala dicit; « vel ipse faciendo, » hoc quantum ad bona. Mala enim sinit fieri, sed non facit : bona vero ipse facit. Ideoque dixit eum velle, quia et nolens, mala sinit ; volens, bona operatur : et ob hoc permissio, et operatio, voluntas Dei dicuntur.

Quinque supra sunt proposita, quæ dicuntur secundum tropum, ut ideo distinguat lector ubique pro quo eorum accipiatur voluntas.

Quinque ergo supra posita sunt, quæ dicuntur secundum tropum Dei voluntas, quia signa sunt divinæ voluntatis, quæ una est, et immutabilis, scilicet Dei beneplacitum. Ideoque diligenter distinguat lector, ubi de voluntate Dei Scriptura commemorat, juxta quem modum accipi oporteat, utrum pro beneplacito Dei, an pro aliquo signorum ejus. Magna enim est adhibenda discretio in cognitione divinæ voluntatis, quia et beneplacitum Dei est voluntas ejus, et signum beneplaciti ejus dicitur voluntas ejus. Sed beneplacitum ejus æternum est, signum vero beneplaciti ejus non : et consonat rerum effectibus beneplacitum ipsius, et ipsi effectus rerum ab illo non discordant. Fit enim omne quod beneplacito vult fieri ; et omne quod non vult fieri, nequaquam fit. Non ita autem est de signis, quia præcepit Deus multis ea quæ non faciunt, et prohibet quæ non cavent, et consulit quæ non implent.

EXPOSITIO TEXTUS.

Jam de voluntate Dei aliquid pro sensus nostri imbecillitate, etc.

Divisio.

Supra egit Magister de scientia et potentia; hic jam tertio agit de voluntate : et habet hæc pars tres partes. In prima agit de voluntate secundum suam quidditatem; in secunda, secundum ejus impletionem respectu operis, qualiter scilicet impleatur, infra, distinct. XLVI : *Hic oritur quæstio : dictum est enim.* In tertia determinat qualiter voluntas nostra divinæ conformatur, et hoc distinct. XLVIII : *Sciendum quoque est, quod aliquando mala est voluntas.* Prima pars habet tres partes : in prima ostendit, quod voluntas Dei est ipsa divina essentia; in secunda, quod ipsa est omnium causa, ibi : *Hæc itaque summe bona voluntas causa est.* In tertia ostendit, quod ipsa voluntas Dei est multipliciter dicta, ibi : *Hic non est prætermittendum nobis*, etc. Prima pars habet duas : in prima ostendit, quod velle est in Deo esse, et voluntas est essentia. In secunda solvit dubitationem, ibi : *Et licet idem sit Deo velle.* Secunda pars similiter habet duas: in prima ostendit quod divina voluntas est causa prima; in secunda ostendit, quod est causa generalissima, ibi : *Voluntas ergo Dei, ut ait Augustinus.* Tertia pars, in qua agit de istius nominis multiplicitate, et hæc non est multiplicitas æquivocationis, sed analogiæ, habet tres particulas : in prima ponit modum principalem accipiendi circa hoc nomen, quod est *voluntas*, quia scilicet accipitur pro voluntate beneplaciti; in secunda ponit modos non principales, sed tropologicos, secundum quod accipitur pro signo voluntatis : et hoc facit ibi : *Aliquando vero secundum quamdam dicendi figuram*, etc. In tertia breviter epilogat prædeterminata, ibi : *Quinque ergo supra posita sunt quæ dicuntur*, etc.

DUB. I.

Relative enim voluntas nunquam dicitur.

Videtur falsum, quia sicut Creator dicitur

ad creaturam, et præscientia ad præscitum, ita velle dicitur ad volitum : sed est supra habitum, dist. xxxv, quod illa dicuntur relative : ergo et velle.

Resp. Dicendum quod Magister accipit hic *relative*, prout relativus modus dicendi distinguitur a modo dicendi secundum substantiam, et hic est personalis, et ita accipitur hic. Ipse autem objicit de relatione respectu creaturæ, quæ est quantum ad modum intelligendi, nec distinguitur a modo dicendi secundum substantiam. Vel potest dici, quod Magister loquitur secundum generalem nominis intellectum, quia velle non est tantum respectu creati, ut præscire, et creare, sed etiam respectu Dei.

DUB. II.

Deus scit omnia, etc.

Videtur male dicere, quia similiter divinæ voluntati subjecta sunt omnia, quia voluntati ejus nullus resistit : ergo Deus vult omnia : quod non conceditur.

Item ego quæro : cum omnia scibilia sint subjecta divinæ scientiæ, et essentiæ, et similiter volita; quare non dicimus quod Deus volendo se, velit alia, sicut sciendo se, scit alia. Quod si tu concedis, tunc cætera essent æterna. Si tu dicas quod non est simile, quæritur quare non : et videtur quod sit simile, quia sicut divinæ scientiæ actus non deflectitur extra Deum, et ita sciendo se, scit omnia, ita et de voluntate videtur.

Resp. Dicendum quod subjecta divinæ scientiæ non dicuntur, quia sunt inferiora, sed subjecta dicuntur respectu quorum est actus divinæ cognitionis; et hæc quidem sunt omnia cognoscibilia : et ideo novit omnia : similiter subjecta voluntati dicuntur, respectu quorum est actus divinæ volitionis (*a*) : et hæc (*b*) sunt omnia volibilia : ideo patet illud. Quod quæritur, utrum volendo se, velit omnia, dicendum quod velle uno modo dicit complacentiam; alio modo dicit causam. Prout dicit complacentiam, credo quod bene potest dici quod volendo se, velit omnia; quia omnia placent ei quæ ab ipso, et ad ipsum sunt. Prout tamen dicit progressum effectus ab ipso, quamvis actus non egrediatur, tamen res egrediuntur : et ideo dicit respectum ad extra. Unde sicut non conceditur, « Possendo se, potest omnia, » sic et in proposito.

DUB. III.

Quare fecit Deus cœlum et terram? respondendum est illi, quia voluit.

Videtur mala responsio, quia tunc videtur facile omnia determinare : videtur etiam quod voluntas Dei non habeat rationem. Sed contra, super illud ad Ephesios [1] : *Secundum consilium voluntatis suæ;* Glossa : « Voluntas Dei est ex ratione : » ergo est quærere rationem.

Resp. Dicendum quod voluntas nostra cum excitetur a volito, causam et rationem ab eo habet, et quantum ad se, et quantum ad volitum, maxime quando vult aliquid, quod est propter finem : sed voluntas Dei, cujus actus est ipse, maxime cum vult se, quia non excitatur aliqua ratione alia a se, tamen causam quantum ad se habere non potest. Volitum autem aliquando habet aliam causam, quam voluntatem; et tunc respectu ejus habet rationem et causam, aliquando solam voluntatem, ut in mundi creatione; et tunc voluntas habet rationem, sed non causam, quia non est irrationalis : unde non habet rationem tanquam diversam a se, sed idem re, et ideo voluntas Dei non potest esse irrationalis : et propter hoc in actibus qui totaliter sunt ab ipsa, sufficit ipsam scire, nec oportet ulterius aliam rationem quærere : et sic patet illud.

DUB. IV.

Voluntas ergo Dei, etc.

Videtur male dicere, quia tunc cum voluntas Dei sit agens per intentionem, videtur quod nihil fiat casu et fortuna.

Resp. Dicendum quod Deus, quamvis sit

[1] *Ephes.*, I, 5.— (*a*) *Edit. Ven.* nolitionis. — (*b*) *Item add.* non.

causa omnium, non tamen est tota causa; sed ipse cum causis creatis. Propter hoc notandum, quod effectus habet comparari ad causam supremam quæ Deus est, et sic nihil evenit casu et fortuna; habet etiam comparari ad voluntatem; sive causam creatam, quæ est natura, vel intelligentia; et sic cum multa eveniant præter intentionem, multa fiunt casu et fortuna.

DUB. V.

Nihil enim fit, quod non de interiori atque intelligibili aula summi Imperatoris, etc.

Videtur falsum, quia peccata fiunt, et non egrediuntur ab ipso.

Resp. Dicendum quod Magister non assumit hanc auctoritatem sicut habetur in originali. Nam ibi dicitur, « quod non jubeatur, aut permittatur; » et ita non habet locum objectio. Nihilominus potest dici quod materia restringit distributionem suam ad res quæ sunt aliqua natura. Vel dicendum, quod ampliat verbum *egrediendi* ad *facere* et *permittere*.

DUB. VI.

Defectus luminarium, et terræ motus, et monstruosi animalium, etc.

Videtur falsum dicere, quia monstrum dicit deordinationem aliquam in natura: ergo non est a causa suprema.

Resp. Aliquibus dicendum videtur, quod monstrum dicit deordinationem aliquam in natura; et dicit etiam substantiam aliquam. Substantia causam habet positivam, quæ Deus est; inordinatio illa non habet causam positivam, sed privationem, et hæc est ut plurimum improportio virtutis agentis ad materiam. Aut enim materia superabundat, aut deficit, secundum proportionem caloris operantis et virtutis: et Augustinus loquitur de monstris quantum ad id quod habent substratum. Tamen aliter posset dici, quod monstra etiam sunt a Deo puniente, quando pœnæ sunt, et sic habent rationem ordinis. Quamvis enim Deus non faciat contra ordinem in finem, facit tamen contra solitum cursum naturæ frequenter, vel ad vindictam, vel ad misericordiam.

DUB. VII.

Placuit vanitati philosophorum, etc.

Videtur quod non bene dicat, quia philosophi causis aliis attribuerunt vere: ergo in hoc vani non fuerunt, utpote luna eclipsatur, eo quod terra interponitur.

Resp. Dicendum, quod non ideo dicuntur vani, quia aliis tribuerunt; sed quia sic aliis tribuerunt, ut ad causam præcipuam non referrent. Et ideo evanuerunt, quia ad causam primam et præcipuam non venerunt, quæ sola est causa simpliciter prima, et simpliciter generalissima.

DUB. VIII.

Nam voluntas Dei, etc.

Videtur falsum dicere, quia plures sunt ideæ, eo quod plurium ideatorum: ergo similiter plures voluntates, quoniam plurium volitorum.

Resp. Dicendum quod non est simile, sicut patet in quæstione de ideis, quia voluntas dicit quod plus se tenet ex parte volentis et secundum esse, et secundum rationem dicendi: et ideo re et ratione una est voluntas beneplaciti; sed idea secundum rationem dicendi plus se tenet ex parte ideati, quia similitudinem ejus dicit. Et cognitio, secundum rationem intelligendi et dicendi, motum dicit in nobis a rebus ad animam secundum rem, sed in Deo secundum rationem intelligendi; voluntas autem non: ideo hac duplici ratione conceditur de ideis, non de voluntate.

DUB. IX.

Nec mutabilitatem, etc.

Videtur falsum, quia Deus nunc vult aliquid esse, quod postea non vult esse: ergo videtur quod desinat velle, et similiter incipiat: ergo videtur divina voluntas mutari.

Resp. Dicendum quod in hujusmodi locutionibus est solum respectu connotati

mutatio, quod comparatur ad divinam voluntatem, ratione cujus ponitur inceptio et desitio in actibus illis qui connotant aliquid de præsenti. Si enim dicatur : « Deus vult hoc esse futurum, » ab æterno voluit : sed tamen causa in actu sive actualiter causans non fuit nisi quando facere voluit, id est, pro illo instanti, in quo actus voluntatis copulatur operi, non autem ipsi subjecto volenti ; et sic patet quo modo sit causa actualis in tempore, nulla facta in ea mutatione, quia continue voluit, et ita in actu fuit : sed causans in actu non fuit, nisi pro tempore pro quo voluit : ita nulla circa Deum voluntas incepit, sed solus effectus incepit.

DUB. X.

Dicitur iratus Deus, et tamen non est ira in eo aliqua, etc.

Videtur male dicere, quia in Deo est vis rationalis et concupiscibilis : ergo pari ratione ponenda est in Deo irascibilis : ergo sicut vere in eo est actus cognitivæ et amoris, ita proprie actus furoris.

Resp. Dicendum quod *irascibilis* aliquo modo sonat imperfectionem de ratione sui nominis, et ideo dicunt aliqui quod nullo modo recipitur in Deo nisi transumptive. Contra : actus hujusmodi vis in nobis sunt gloriari, et dominari (a) : et hi sunt in Deo : quare non similiter et hæc vis? Et est propterea dicendum, quod in Deo vere est vis gloriandi, et dominandi [1], quæ est ipsa divina substantia; tamen quia ira habet passionem conjunctam de ratione sui nominis, ideo non recipitur in Deo vis irascibilis, nec ira, nisi transumptive, et sermone tropico. Et notandum, quod Deus habet signa iræ, non quæ significent iram in ipso, sed quæ significant iram in nobis, et vere quando in nobis sunt.

DUB. XI.

Præcepit enim Abrahæ immolare filium, nec tamen voluit, etc.

Contra : secundum hoc videtur quod præceptum falsum signum fuit.

Resp. Dicendum [2] quod voluntas Dei volebat fidem et devotionem Abrahæ manifestare in præparatione obediendi; et hoc Deus volebat; et hoc signum importabat, et vere : sed tamen secundum æstimationem Abrahæ plus importabat, et per illud plus quod Abraham intelligebat, Dominus fidem ejus probabat : ita quod nec in signo falsitas, nec in Abraham deceptio fuit, sed probatio.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam præsentis distinctionis tria principaliter quæruntur : primo de voluntate divina quantum ad quidditatem; secundo, quantum ad causalitatem; tertio quantum ad rationem significandi. Quantum ad primum duo quæruntur : primo quæritur, utrum sit in Deo ponere voluntatem; secundo, utrum ipsum sit dicere omnivolentem, sicut dicitur omnipotens.

QUÆSTIO I.

An in Deo sit ponere voluntatem [3].

Ad opp.

Quod in Deo non sit ponere voluntatem, ostenditur auctoritate et ratione. Primo, sic : Augustinus, libro *de Libero Arbitrio* : « Voluntas est rationalis motus sensui præsidens, et appetitui. » Sed in Deo non est motus, nec sensus, nec appetitus : ergo neque voluntas.

2. Augustinus, in libro *de Duabus Animabus* [4] : « Voluntas est animi motus ad aliquid prosequendum, vel fugiendum : » sed in Deo non est ponere fugam, nec prosecutionem : ergo nec voluntatem.

[1] S. Thom., I, q. XIX, art. 11. — [2] Alex., p. I, q. XXXVII, memb. 1. — [3] *Cf.* Alex. Alens., p. I, q. XXXIV, memb. 1 ; S. Thom., p. I, q. XIX, art. 1 ; et I *Sent.*, dist. XLV, q. I, art. 1 ; et *de Verit.*, q. XXIII, art. 1 ; Ægid. Rom., I *Sent.*, dist. XLV, q. I ; Henric., in *Summa*, art. XLV, q. 1 ; Richard., I *Sent.*. dist. XLV, q. I ; Thom. Arg., I *Sent.*, dist. XLV, q. I, art. 1 ; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XLV, q. I ; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist. XLV, q. I. — [4] Aug., *de Duabus Animab.*, c. X, n. 14, quoad sensum.

(a) *Cæt. edit.* damnari, *male.*

3. Item ratione videtur, quia voluntas est potentia in nobis maxime vertibilis; unde aliæ potentiæ non possunt in malum, sed sola voluntas est a qua est peccatum : sed in Deo nulla est omnino vertibilitas ad malum : ergo, etc.

4. Item voluntas, eo ipso quod voluntas, est ad opposita; eo quod ad opposita, est contingens et variabilis : in Deo autem nulla cadit contingentia, nec varietas : ergo, etc. Probatio primæ. Voluntas, eo ipso quod voluntas est, est potestas rationalis : sed potestates rationales sunt ad oppositum, sicut dicit Philosophus [1] : ergo, etc. Similiter eo ipso quo est voluntas, est libera : et si hoc, non est determinata ad unum, quia tunc non haberet libertatem, sicut nec potentiæ naturales : ergo est ad opposita : est igitur variabilis.

Fundam. Sed contra dicit Apostolus [2] : *Secundum consilium voluntatis suæ*. Et iterum ibidem : *Secundum propositum voluntatis suæ;* et tota Scriptura est plena hoc nomine *voluntatis* ut est in Deo : ergo, etc.

Item Philosophus, in XII [3], concludit quod voluntas (*a*) est actio ipsius Dei.

Item ratione videtur, quia voluntas est illud penes quod residet inter creata summa potestas : ergo si voluntas de se dicit potestatem, quia omnibus præsidet in regno animæ, et nihil potest sibi imperare; sed Deus est potentissimus, et omne quod possibile est, sibi attribuendum est; ergo, etc.

Item voluntas est in qua consistit voluptas summa, sive felicitas; beatus enim est qui habet omne quod vult; unde nihil delectatur nisi habens voluntatem, vel aliquid simile voluntati : sed Deus est felicissimus, in quo est omnis felicitas et jucunditas : ergo, etc.

Item voluntas est illud penes quod residet justitia et æquitas; justitia enim non est aliud, quam rectitudo voluntatis; unde non habentia voluntatem, non sunt capabilia justitiæ : sed Deus est justissimus secundum omnem intellectum : ergo habet voluntatem.

Item voluntas est vis secundum quam attenditur summa liberalitas; omnis enim liberalitas venit ex amore: sed constat quod amor est actus voluntatis : in Deo autem ponere est summam liberalitatem : ergo et amorem, et voluntatem.

CONCLUSIO.

Voluntas est in Deo, quamvis non habeat conditiones sequentes voluntatem creatam, ut sunt appetitus, fuga, tristitia, vertibilitas, vel malitia [4].

Resp. ad Arg. Dicendum quod in Deo est ponere voluntatem, sicut ostendunt quatuor rationes prædictæ, propter quatuor conditiones, scilicet potestatis, voluptatis, æquitatis, et liberalitatis, quæ sunt circa voluntatem, et magis proprie in Deo, et completiori modo quam in nobis. Voluntas enim in nobis est per differentiam a substantia et actu, et per distantiam a fine; in Deo autem per omnimodam indifferentiam horum, scilicet substantiæ, virtutis, actus, et finis. Et quia in nobis est per differentiam a substantia et ab actu; ideo aliis præsidens, et secundum diversos actus variabilis. Propter differentiam enim a substantia, in qua possunt et aliæ potentiæ radicari, præsidet aliis potentiis, ut sensui et appetitui; propter differentiam ab actu, est variabilis secundum alterationem affectionum. In Deo autem neutrum : ideo nec regit inferiores potentias, nec habet variari secundum affectiones varias. Et quia in nobis est per distantiam a fine, inde est quod est indigens, et ideo in ea est fuga, et appetitus; et cadit in ea tristitia et malitia, quia potest a fine obliquari, cum non sit illi conjuncta. In Deo autem est omnino fini conjuncta : ideo nec fugam,

[1] Arist., *Metaphys.* lib. IX; *Physic.* lib. III. — [2] *Ephes.*, I, 5. — [3] Arist., *Metaphys.* lib. XII, cont. 39, sic habet: « Voluptas est actus ejus. » De voluntate quidem ibi nullum verbum; sed, ut mox declarabitur, voluptas est circa voluntatem. — [4] Hoc probat Scotus, dist. II, q. II; S. Thom., p. I, q. XIX, art. 1.

(*a*) *Cæt. edit.* voluntas.

nec appetitum habet, nec tristitiam, nec malitiam; sed omnimodam lætitiam et justitiam. Et sic patet responsio ad prima tria, quia quamvis istæ conditiones appetitus, fuga, malitia, sive vertibilitas, conditiones sint voluntatis creatæ, tamen omnino à voluntate divina semotæ sunt.

4. Ad illud quod objicitur, quod est contingens et variabilis, dicendum quod est contingentia in actu, vel in effectu. Si loquamur de contingentia in effectu, non tantum est in effectu nostro, sed etiam in multis, quæ a Deo sunt. Multa enim facit Deus, quæ posset non facere nullo repugnante. Si autem loquamur de contingentia in actu, quod voluntas modo vult aliquid, modo desinit aliquid velle, et incipit velle, modo vult aliquid; modo vult oppositum; hoc cadit in voluntate humana, quia inter voluntatem humanam, et actum, est differentia; unde nec semper est in uno actu, nec in actu uniformi : divina autem voluntas, propter identitatem sui cum actu, omnino variari non potest, nec habet in se aliquam contingentiam : et ideo patent omnia quæsita.

QUÆSTIO II.

An Deus dicatur omnivolens, sicut omnisciens et omnipotens[1].

Supposito quod in Deo sit ponere voluntatem, quæritur utrum ipsam sit ponere omnivolentem; et ita dicatur a voluntate omnivolens, sicut a potentia et scientia, omnisciens et omnipotens. Et quod sic, videtur, quia Deus non dicitur omnipotens eo quod possit omnia, sed quia potest omne quod decet ejus potentiam : non enim potest mala. Similiter vult Deus omne quod decet voluntatem ejus velle : ergo debet dici omnivolens, sicut omnipotens.

2. Item, sicut se habet cognitiva Dei ad verum, ita se habet affectiva, sive voluntas, ad bonum : sed cognitiva, sive intellectiva, amplectitur omne verum; unde qui diceret Deum aliquid verum ignorare, derogaret ejus intelligentiæ : ergo pari ratione, cum intelligentia non sit latior, nec est perfectior, quam voluntas, voluntas erit respectu omnis boni : ergo sicut dicitur omnisciens, quia scit omne verum; ita omnivolens, quia omne bonum vult.

3. Item, sicut dicitur Deus verum omnis veri, a quo scilicet omne verum habet veritatem; ita est bonum omnis boni, a quo omne bonum habet bonitatem : sed Deus in cognoscendo suam veritatem, quia est ratio omnium, omnia cognoscit : ergo similiter, diligendo suam bonitatem, omne bonum diligit : sed omne quod diligit, vult : ergo vult omne bonum, sicut et cognoscit omne verum : et sic, etc.

4. Item bona voluntas est, quæ se extendit ad multa bona : ergo melior ad plura, et optima ad omnia : ergo infinita ad infinita : ergo sicut potentia et scientia se extendunt ad omnia et infinita, ita et voluntas : ergo qua ratione dicitur omnipotens et omnisciens, pari ratione debet dici omnivolens.

Fundam. Contra in Psalmo[2] : *Omnia quæcumque voluit, fecit* : ergo nihil vult nisi quæ facit : sed plura potest facere, et non potest nisi volens; ergo plura potest velle : sed si Deus plura posset scire, non esset omnisciens; ergo, etc.

Item, si aliquid sciret homo quod non sciret Deus, non esset omnisciens Deus : cum ergo aliquid velit homo quod Deus non velit, utputa facere furtum, ergo Deus non est omnivolens.

Item, si posse malum esset posse, Deus non esset omnipotens, quia non potest mala : cum ergo velle malum sit velle, et Deus non velit mala, Deus non est omnivolens. Probatio minoris. Malum non est malum, nisi quia voluntarium; quia secundum Augustinum[3] peccatum adeò est voluntarium, etc. : ergo ratio voluntatis salvatur in malo, similiter

[1] *Cf.* Richard., I *Sent.*, dist. XLV, q. V; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XLV, q. II; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist. XLV, q. III. — [2] *Ps.* CXIII, 3. — [3] August., *Cont. Manich.*, c. XI.

et actus voluntatis in volendo malum; ergo, etc.

Item, velle malum, aut est velle, aut est nolle : si velle, habeo propositum; si nolle, sed nolle malum est bonum; ergo velle malum est bonum : ergo si Deus vult omne bonum, Deus vult omne malum : quod est falsum. Restat ergo quod velle malum est velle : et Deus non vult malum : ergo Deus non est omnivolens. Sed illud argumentum est sophisticum, quia similiter posset objici de potentia. Sed quæritur, unde est hoc quod velle malum, est velle; sed posse malum non est posse, vel potentiæ, sed impotentiæ. Juxta hoc quæritur de comparatione potentiæ, sapientiæ, et voluntatis ad sua objecta secundum ambitum.

CONCLUSIO.

Tametsi concedamus Deum esse omniscium atque omnipotentem, non tamen omnivolentem admittimus, quia scientia est omnium tam futurorum, quam possibilium, tam bonorum, quam malorum; potentia est omnium bonorum, etiam possibilium; voluntas autem non est nisi bonorum, quæ sunt vel erunt.

Resp. ad Argum. Dicendum quod cum quæritur, utrum Deus sit omnivolens, duplicem intellectum potest facere ista locutio, ex eo quod hoc, quod est *omne*, potest facere distributionem simpliciter, vel ut nunc. Si distributionem simpliciter quantum ad actum et habitum facit, tunc dicitur omnivolens, quia vult omne volibile; si ut nunc, dicitur omnivolens, quia vult omne volitum. In utroque sensu falsitatem habet. Et quia in utroque sensu veritatem habet in potentia et in scientia, ideo simpliciter conceditur, quod Deus sit omnisciens et omnipotens, et simpliciter negatur quod sit omnivolens. Intellectus hujus et ratio patet. Si enim simpliciter accipiatur, Deus scit omne scibile, et potest omne possibile; sed non vult omne volibile, quia divina voluntas importat causam actualem; potentia vero abstrahit a ratione actualitatis, et ponit rationem habitualem causæ; scientia vero abstrahit a ratione utriusque. Quia ergo Deus non est causa actualis omnium quæ potest facere, vel velle, sicut non facit omne volibile, ita non vult. Quia vero potentia abstrahit a ratione actualitatis; ideo non dicitur solum respectu faciendorum in actu, sed etiam respectu possibilium fieri a Deo. Quia vero scientia abstrahit a ratione utriusque, hinc est quod scientia non tantum est respectu faciendorum, sed etiam respectu possibilium, non tantum Deo, sed etiam aliis, utpote possibilium malorum. Hæc ergo est ratio, quia actus scientiæ, ut scire, est per modum habitus; similiter et potentiæ per modum habitus, ut posse; voluntatis, per modum actus, ut velle. Ideo scientia est omnium scibilium, potentia omnium possibilium, quæ sunt potentiæ; sed non voluntas omnium volibilium; et ideo non potest Deus plura scire, vel posse, potest tamen plura velle. Similiter, si accipiamus *omne* ut nunc, respectu rei præscitæ, et respectu factæ, et volitæ, scientia est respectu omnis rei in qua salvatur ratio scientiæ, et potentia (*a*) in qua salvatur ratio potentiæ; sed voluntas non est respectu omnis rei in qua ratio voluntatis salvatur. Scientia enim est respectu omnium futurorum, et præsentium, et præteritorum, bonorum, et malorum, quia ibi salvatur ratio scientiæ, et nobilitatis; quia scire malum, scire est, et scire (*b*), nobilitatis est. Similiter potentia est respectu omnium bonorum, in quibus solum salvatur ratio potentiæ : nam posse malum, non est posse. Unde posse malum non tantum derogat perfectioni potentiæ, sed etiam ipsi potentiæ, quia posse deficere non est posse : et ideo adhuc dicitur omnipotens. Voluntas vero est respectu bonorum tantum, non respectu malorum. Et quamvis in volendo malum non salvetur dignitas voluntatis, salvatur tamen ratio volendi, quia velle malum velle est. Et hinc est quod Deus non dicitur om-

(*a*) *Suppl.* omnis rei. — (*b*) *Cæt. edit. add. hic etiam* malum.

nivolens, quia non vult malum; sed tamen omnipotens dicitur, quamvis non possit malum. Si quæratur quare ratio potentiæ non salvetur respectu mali, sicut et ratio voluntatis, dicendum quod potentia idipsum quod dicit, dicit per modum habitus, et positionis, de potentia activa loquendo : unde quando est respectu privationis, jam non est potentia, sed defectus potentiæ. Sed voluntas idipsum quod dicit, dicit per modum cujusdam adhærentiæ et complacentiæ : quia ergo in malo salvatur ratio consensus et complacentiæ, sicut et respectu boni; ideo velle malum, velle est; sed posse malum, non est posse.

1. Ad illud quod objicitur, quod Deus vult omne quod decet, dicendum quod illa non est ratio quare dicatur omnipotens; sed illa quæ præassignata est, scilicet quia potest omne, quod posse potentiæ est.

2. Ad illud quod objicitur, quod cognitiva amplectitur omne verum, et affectiva omne bonum, dicendum quod aliter amplectitur hæc, aliter illa. Cognitiva enim amplectitur habitualiter cognoscendo omne quod est verum, et quod potest esse; sed affectiva, quia actus ejus est in ratione actus, amplectitur et vult solum bonum quod est, vel erit. Rursus, verum amplectitur totum actum cognitivæ [1]; quia nihil scitur nisi verum, nam falsum scire, non est scire: sed bonum non amplectitur omnino actum voluntatis; nam velle oppositum boni est velle : et hinc est quod Deus, sciendo omne verum, dicitur omnisciens; sed non sic volendo omne bonum, omnivolens.

3. Ad illud quod objicitur, quod Deus cognoscendo se qui est veritas ipsa, omne verum cognoscit, ergo, etc.; dicendum quod verum est, sed aliter; quia cognoscendo se verum, est causa exemplaris; et causa exemplaris non tantum est futurorum, sed etiam possibilium a Deo fieri. Sed diligendo se bonum, est causa actualis, ut patebit; et ideo non sequitur quod velit nisi bona quæ erunt, vel fient; propter hoc non potest dici omnivolens. Alia tamen est hujus ratio, sicut patet in littera.

4. Ad illud quod objicitur de voluntate, quod melior est quæ se extendit ad plura, dicendum quod voluntas est actus rationalis: unde non dicitur voluntas melior, quia simpliciter ad plura, sed quia ad plura rationabiliter : et quoniam ratio recta dictat creaturas fieri in numero definito, quia numerus infinitus rebus non competit; ideo optima voluntas et perfectissima in aliquo numero vult res bonas esse, sed tamen finito : et ex hoc non sequitur quod voluntas sit (*a*) infinitorum, vel omnium possibilium, nec etiam omnium. Potest tamen dici quod illud si alicubi habet veritatem, ibi tantum habet ubi voluntas aliquid recipit a volito : sed voluntas Dei nihil recipit, et ideo non est melior volendo tria bona quam unum, et mille quam tria : et ideo non valet illa ratio in proposito.

Ex hoc patet illud quod consuevit quæri, utrum voluntas, et potentia, et sapientia sint æqualia : dicendum enim quod est loqui de his quantum ad actum, et quantum ad effectum, et quantum ad objectum. Si quantum ad actum, sic est ibi omnimoda æqualitas et circumincessio, ut patet, quia quidquid scit Deus et potest, vult scire et posse, et e converso. Si quantum ad effectum, sic adhuc sunt æqualia, quia nihil efficit Deus nisi per potentiam, sapientiam et voluntatem. Sed quantum ad objectum, sive connotatum, sunt inæqualia : scientia enim hoc modo est in plus, et potentia in minus, et voluntas in minimum (*b*) : nam scitum est bonum et malum; possibile est bonum tantum, sed futurum et non futurum; volitum vero est bonum, et futurum tantum.

ARTICULUS II.

Quantum ad secundum articulum, quæritur de voluntate divina, scilicet quantum ad causalitatem; et circa hoc quæruntur

[1] Arist., *Posterior.* lib. 1, cont. 21.

(*a*) *Corrig.* : ex hoc sequitur quod voluntas non sit. — (*b*) *Cæt. edit.* Minus.

duo : primo quæritur in generali, utrum voluntas Dei sit causa rerum; secundo, utrum sit causa prima et immediata.

QUÆSTIO I.

An voluntas Dei sit causa rerum [1].

Fundam. Quod voluntas Dei sit causa rerum, ostenditur sic: Hilarius, in libro *de Synodis* [2]: « Omnibus creaturis substantiam voluntas attulit; sed Filio natura dedit. »

Item Augustinus, in libro *contra Manichæos:* « Respondendum est eis qui voluntatem Dei nosse desiderant, quod voluntas Dei omnium, quæ sunt, ipsa sit causa.

Item ratione videtur : quia Deus est causa rerum : sed omnis rei cujus est Deus causa, est per scientiam, potentiam et voluntatem: aut ergo est causa quia potens, aut quia sciens, aut quia volens: non quia potens, quia multa potest, quæ non facit; similiter nec quia sciens : ergo quia volens, ideo facit: sed causa est, ad cujus esse sequitur aliud : ergo, etc.

Item, Deus est causa rerum creatarum: aut ergo per naturam, aut per voluntatem, aut per casum et fortunam [3]: non per casum et fortunam, quia tales sunt causæ secundum imperfectam rationem; non per naturam, quia sic simile ex simili producitur: restat ergo quod per voluntatem: ergo, etc.

Ad opp. Contra: 1. Si voluntas Dei est causa, aut ratione principalis significati, aut ratione connotati : si ratione principalis significati, ergo cum idem sit sapientia, potentia, voluntas et essentia, eadem ratione debent dici causæ; si ratione connotati, quæro quid sit illud : non est dare nisi effectum : sed effectus consequitur rationem causæ, non e converso : non ergo ratione connotati. Et iterum, si connotat effectum, ergo nullo modo potest dici: « Deus vult se esse, » cum circa se nihil omnino efficiat: quod est falsum.

2. Item, aut voluntas est causa per proprietatem, aut per appropriationem : si per proprietatem, tunc ergo sapientia et potentia non sunt causæ; si per appropriationem, aut ergo quia in voluntate per prius est ratio causalitatis, aut quia immediatius : non quia prius, nam potentia et scientia antecedunt voluntatem secundum rationem intelligendi; nec quia immediatius, quia dicit Augustinus quod Deus per voluntatem movet, per sapientiam disponit, et per potentiam exequitur; ergo immediatiorem cooperationem habent ad opus scientia et potentia, quam voluntas: ergo, etc.

3. Item, aut est causa propter virtutem agendi, aut propter modum: non propter virtutem agendi, quia voluntas non dicit virtutem, sed potentia dicit; si propter modum agendi, contra : Modus agendi per modum naturæ nobilior est : ergo natura magis est causa. Probatio. Illud agens est virtuosius, quod est sufficientius, et nobiliorem effectum producit; sed natura sufficientior est in agendo, et paucioribus indiget, et nobiliorem effectum producit, quam ars, sive agens voluntarium: ergo, etc.

4. Item, quod non quantum ad modum, videtur; quia agens quod dat producto proprietates naturales consimiles, agit per modum naturæ : sed Deus effectibus suis dat unitatem, veritatem et bonitatem, nec potest facere sine his; et istæ sunt proprietates naturales divinæ substantiæ : ergo Deus agit per modum naturæ, non voluntatis.

5. Item, omne agens voluntarie est agens præconcipiendo [4] : sed Deus non agit præconcipiendo, sicut dicit Dionysius, *de Div. Nominibus,* quia sicut Sol non præconcipiendo illuminat, sic Deus non præconcipiendo creat: ergo, etc.

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. I, q. XXXV, memb. 2; S. Thomas, p. I, q. XIII, art. 4; et I *Sent.*, dist. XLV, q. I, art. 3; et *de Potent.*, q. III, art. 15; Ægidius Rom., I *Sent.*, dist. XLV, p. II, q. un.; Richard., I *Sent.*, dist. XLV, art. 2, q. I; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XLV, q. III; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist. XLV, q. IV; Thom. Arg., I *Sent.*, dist. XLV, q. I, art. 2; Marsilius Inguen., I *Sent.*, q. XLIV, art. 1. — [2] Hilar., *de Synod.*, lib. I, c. II. — [3] Arist., *Physic.* lib. II, cont. 61; *Metaphys.* lib. VII, cont. 30. — [4] Arist., *Metaphys.* lib. IX, cont. 3, et *Ethic.* lib. III, c. IV in princip.

CONCLUSIO.

Cum ratio causandi res sit ipsa divina bonitas in ratione effectivi et in ratione finis, voluntas autem conjungat effectivum cum fine; eapropter dicimus voluntatem divinam esse rerum causam.

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum quod, quamvis divina essentia sit unum quid simplicissimum, tamen est pelagus substantiæ infinitum; et ideo omnia quæ in nobis reperiuntur per diversitatem, omnia, inquam, in Deo nobilius per omnimodam reperiuntur identitatem; nihilominus tamen secundum omnimodam perfectionem et veritatem. Unde sicut in nobis sapientia, et potentia, et voluntas vere est ens, et causa rerum quæ a nobis sunt, sic et in Deo sunt : sed tamen unum sunt : et quia intellectus noster non potest infinitatem illius substantiæ comprehendere, nec per unum verbum exprimere; ideo multis modis intelligimus Deum, et diversis nominibus exprimimus, et secundum quod per illos modos intelligimus, plura enuntiamus, ita quod Deo aliquid attribuimus secundum unum modum, quod non secundum alium : et vere quidem, quia omnia in Deo habent veram existentiam. Et ideo, cum alio modo intelligamus Deum, cum dicimus *Deum bonum,* alio cum dicimus *Deum æternum,* concedimus se diffundere quia bonus est, non quia æternus : hæc enim est proprietas bonitatis, non durationis. Hinc est quod cum intelligimus vere voluntatem esse in Deo, et proprietas voluntatis sit producere ea quæ exeunt per modum liberalitatis; quod dicimus Deum, in quantum voluntas est, esse causam rerum. Ratio autem quare voluntati attribuitur causalitas, hæc est; quia ratio causandi est bonitas et in ratione effectivi, et in ratione finis. Nam bonum dicitur diffusivum, et bonum est propter quod omnia; effectivum autem non fit efficiens in effectu, nisi propter finem. Illud ergo quod dicit conjunctionem principii effectivi cum fine, est ratio causandi in effectu : sed voluntas est actus secundum quem bonum reflectitur supra bonum, sive bonitatem : ergo voluntas unit effectivum cum fine. Et hinc est quod voluntas est ratio causare faciens in effectu : et ideo attribuimus Deo rationem causalitatis sub ratione voluntatis, non sic sub aliis rationibus. Et hoc colligitur ex verbis Dionysii in c. IV *de Divinis Nominibus,* ubi dicit[1] quod « bonitatem ut principium, et ut continentiam, et ut finem omnia appetunt : ut principium, a quo sunt; ut continentiam, per quam salvantur; ut finem, in quem tendunt. » Unde divinus amor est quidam actus æternus, ex optimo, per optimum, et in optimum : ex quo colligitur quod dicit conjunctionem principii cum fine, et ideo causam actu quando vult facere, ita quod actualitas in causando referatur ad voluntatem non pro instanti in quo habet voluntatem, sed in quo facere vult : sicut ego volo cras audire missam, et voluntas faciet me cras esse in actu respectu voliti : sic suo modo est in Deo.

1. Ad illud quod quæritur, utrum conveniat voluntati ratio causalitatis propter connotatum, vel propter rem significatam, dico quod nec propter rem significatam tantum, nec propter connotatum, sed propter rem sic significatam; quia significatur divina essentia ut voluntas, cui modo significandi respondet veritas. Unde sicut quando nos dicimus quod lapis assimilatur Deo in quantum ens, animal in quantum vivens, et homo in quantum intelligens, revera essentia, intelligentia et vita idem sunt in Deo; cum idem ipsum alio modo datur intelligi, non propter connotationem, sed propter ejusdem substantiæ infinitatem, in qua omnes nobiles proprietates sunt unum, non tamen possunt significari nisi per diversa.

2. Ad illud quod objicitur, utrum sit causa per proprietatem, aut per appropriationem, dico quod simpliciter loquendo propriissime est causa; comparando vero voluntatem ad scientiam, et potentiam, dicitur causa per

[1] Dion. Areop., *de Div. Nomin.*, c. IV, § 4.

appropriationem : et hoc, quia ipsa voluntas significat Deum ut causam actualem. Unde in voluntate primo invenitur ratio actualitatis. Potentia enim et scientia, etsi habeant rationem causæ habitualis, non tamen actualis, nisi per voluntatem : unde voluntas facit de scientia dispositionem, sive facit scientiam esse disponentem, et potentiam exequentem : idem enim disponit, quia vult : et sic patet illud.

3. Ad illud quod quæritur, quare voluntas dicitur causa, utrum propter virtutem agendi, aut propter modum agendi; dico quod propter utrumque, Deo enim velle est posse; principalius tamen ratione modi agendi : productio enim diversi in forma et natura ex sola liberalitate agentis, spectat ad agentem per voluntatem. Quod objicitur quod modus agentis naturalis est nobilior, verum est ubi voluntas non est omnipotens; sed si ars posset facere omne quod vellet, non minus nobilius ageret quam natura. Potest tamen dici quod modus producendi naturalis competit personæ respectu personæ, non autem essentiæ divinæ respectu creaturarum, quia non possunt convenire in forma.

4. Ad illud quod objicitur quod Deus producit simile secundum proprietates, dicendum quod natura producit simile in proprietatibus specialibus, si est agens particulare; vel si est agens universale, producit necessario, non ex sua liberalitate : Deus autem neutro modo.

5. Ad illud quod objicitur quod Deus non est agens præconcipiens, dicendum quod hoc verum est de præconceptione quæ præcedit voluntatem, sed non est verum de præconceptione respectu operis. Primo modo loquitur Dionysius; ipse vero opponit secundo modo.

QUÆSTIO II.

An voluntas Dei sit immediata causa rerum [1].

Fundam. Utrum voluntas divina sit causa prima et immediata; et quod sic, videtur per Augustinum in III *de Trinitate* [2] : « Voluntas Dei est prima et summa causa omnium specierum et motionum. »

Item, omnis causa cujus actus primus et proprius est rei productio, est causa prima et immediata : sed voluntas divina est hujusmodi : ergo, etc. Probatio mediæ. Super illud Psalmi [3] : *Justus Dominus in omnibus viis suis*, Glossa : « Deo hoc est velle quod facere, quia ex ejus voluntate res habent esse. »

Item ratione videtur, quia omnis causa est prima et immediata, qua non est altera prior [4] : sed divina voluntas est causa qua non est altera prior, cum sit idem quod Deus : ergo voluntas est causa prima et immediata.

Item, omnis causa est prima et immediata, quæ est in totum effectum per actionem suam : sed omne quod fit, est a Deo, et nihil potest operari sine ipso, cum non possit in esse (*a*) salvari, et Deus toti cooperatur, et in totum : ergo, etc.

Item, omnis qui cognoscit rem certissime et nobilissime, cognoscit per causam proximam et immediatam : sed cognoscens Deum et videns cognoscit in eo res certissime et nobilissime tanquam in causis prioribus, ut dicit Augustinus : ergo in Deo est causa proxima et immediata : sed non nisi voluntas : ergo, etc.

Item, quod Deo attribuitur, debet attribui ei in fine totius nobilitatis : si ergo ratio causalitatis convenit ei, nobilissima causalitas debet ei attribui : sed hæc est ratio causæ primæ et immediatæ : ergo, etc.

Ad opp. Contra : 1. Unius est una causa immediata : ergo si Deus est causa omnium immediata, nihil habet aliam causam quam Deum : et si hoc, cessat omnis operatio, et ita potentia cessat, cessat et bonitas, et cetera sunt otiosa.

2. Item, si divina voluntas est omnium causa proxima et immediata, posita causa

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. I, q. XXXV, memb. 2, § 1; Richardus, I *Sent.*, dist. XLV, art. 2, q. III; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XLV, q. IV; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist. XLV, q. V; Gabr. Biel, I *Sent.*, dist. XLV, q. unic. — [2] Aug., *de Trinit.*, lib. III, c. IV, n. 9. — [3] *Ps.* CXLIV, 17. — [4] Arist., *Poster.* lib. I, c. II, cont. 6.
(*a*) *Cæt. edit.* inesse.

proxima et immediata, ponitur effectus : ergo cum divina voluntas fuit ab æterno, cætera sunt æterna.

3. Item, omne quod habet causam proximam et immediatam, et necessariam, est demonstrabile [1] : sed (a) si divina voluntas est omnium causa prima et immediata, omnia sunt demonstrabilia.

4. Item, cognita causa proxima et immediata, non est ultra quærere [2] : ergo scito quod Deus velit aliquid, stulte laborat qui quærit causam aliam : sed de omni bono sic scimus Deum causam esse : ergo non est ulterior quærenda : pereunt ergo et vanæ sunt scientiæ doctrinales, imo omnes scientiæ.

CONCLUSIO.

Voluntas est causa immediata rerum, cum sit causa prima, universalissima et actualissima.

Resp. ad Arg. Ad hujus intelligentiam est notandum quod, cum in creaturis sit reperire causam universalem et particularem, causa universalis uno modo plus influit in effectum quam particularis, alio modo minus. Quantum enim ad intimitatem, causa universalis (quia agens potior est) magis influit; sed quantum ad actualitatem, et quantum ad ea quæ sunt propria rei, minus influit. Et ratio hujus est, quia causa universalis creata non habet omnimodam actualitatem, nec perfectam potentiam; et ideo non potest pervenire ad formam specialem nisi per accidens, ut per formam agentis particularis, quæ non est ab ipsa. Divina autem voluntas est causa prima et universalissima et actualissima : ideo potest in totum effectum, et in totam rei substantiam etiam sine adminiculo alterius causæ, nec aliqua causa potest aliquid vel modicum sine ipsa : et ideo necesse est quod ipsa sit causa immediata in omni actione et re. Et concedendæ sunt rationes ad hoc.

[1] Aristot., *Poster.* lib. I, cont. 6. — [2] Arist., *Physic.* lib. II, cont. 38, et *Metaphys.* lib. VIII, cont. 12.

1. Ad objecta in contrarium, intelligendum quod cum Deus sit omnium causa immediata, quorumdam tamen est tota causa, sicut eorum quæ creantur; quorumdam autem est causa cum alia causa particulari, ut eorum quæ sunt a natura particulari : et hæc quidem causa concurrit non propter indigentiam divinæ voluntatis, sed propter summam liberalitatem, quæ non tantum dedit rebus esse, sed et operationem et diffusionem, et propter ordinem et connexionem universi ad invicem. Nec una causa derogat alteri; sed totus effectus est a causa creata, et totus a voluntate infinita increata. Et sit patet responsio ad primum objectum : objicit enim de causa immediata respectu alterius causæ creatæ, quia duæ causæ creatæ non sunt immediatæ in eodem genere causæ.

2. Ad illud quod objicitur quod, posita causa immediata, etc.; dicendum, quod causam poni est dupliciter, vel in esse, vel in operari : et posita causa in esse, non ponitur in actu, nisi ponatur in operando : et sic non fuit ab æterno, sed in tempore in quo disposuit, et voluit ab æterno, producere rem.

3. Ad illud quod objicitur, quod omnia sunt demonstrabilia, dicendum quod verum est, si causa illa sit propria et determinata ad tales effectus.

4. Ad illud quod objicitur quod non debet quæri alia causa, dicendum quod si plene cognosceretur Dei voluntas et dispositio in se, nullus unquam desideraret scire aliam causam, ita plene cognosceret in causis primordialibus : attamen quia divina voluntas non cognoscitur, nec ipsa excludit in agendo operationem causæ creatæ, nec excludit etiam in cognoscendo cognitionem rationis humanæ; ideo bonum est et perutile exerceri in consideratione causarum creatarum, ut aliquo modo semiplene veniamus in cognitionem illius causæ supremæ, quæ est finis omnis cognitionis.

(a) *Melius legendum* ergo.

ARTICULUS III.

Consequenter, quantum ad tertium articulum, quæritur de voluntate divina quantum ad rationem significandi, et circa hoc duo principaliter quæruntur: primo de convenientia illius divisionis divinæ voluntatis in voluntatem beneplaciti et voluntatem signi; secundo quæritur de numero et sufficientia signorum divinæ voluntatis.

QUÆSTIO I.

An voluntas divina convenienter dividatur in voluntatem signi et beneplaciti [1].

Ad opp. Quod prima divisio non sit conveniens, videtur; quia sicut voluntas est respectu rerum, ita et potentia, et scientia: sed scientia non distinguitur per scientiam veritatis, et scientiam signi; similiter nec potentia: ergo nec voluntas. Si tu dicas quod illa non habent signa; contra: sicut creaturæ sunt signa voluntatis, ita etiam innuunt ex suo ordine scientiam, et ex sua magnitudine monstrant potentiam: ergo si signum ducit in aliud, patet.

2. Item, si contingit divinam voluntatem signari, aut per signa naturalia, aut per signa voluntaria: non per naturalia, quia præceptio et prohibitio non sunt a natura, sed a voluntate; non per voluntaria, quia signum voluntarium est quod signat ex institutione: sed præceptio et prohibitio non signant ex institutione voluntatem, sed ipsum quod præcipitur: ergo, etc.

3. Item, res significata non communicat nomen suum signo; unde quamvis circulus sit signum vini, non tamen est vinum: ergo quamvis præceptio et prohibitio, etc., sint signa divinæ voluntatis, non tamen debent dici voluntates: ergo non debet dividi voluntas in voluntatem signi, et voluntatem beneplaciti.

4. Item, præceptio et prohibitio, et hujusmodi, aut sunt signa ratione actus, aut ratione objecti sive connotati: si ratione actus, sed idem est actus quod divina voluntas et Deus, quia, cum dico: « Deus præcipit, » dicitur de Deo, et ita prædicat divinam essentiam: ergo secundum hoc idem esset signum sui ipsius. Aut ratione effectus, et tunc cum præceptio et prohibitio nullum connotent effectum, nec consilium, nullum omnino erit signum, et ita nullo modo videntur signa.

Fundam. Sed contra: Scriptura dicit plures esse voluntates Dei: sed constat unam esse voluntatem beneplaciti: ergo si plures sunt, oportet quod stet pro alia voluntate quam beneplaciti: sed nulla voluntas Dei est nisi beneplaciti, vel signum illius: ergo, etc.

Item, contingit cognoscere voluntatem Dei: sed non possumus cognoscere eam per se: necesse est ergo, quod cognoscamus per signa: sed sic nominamus secundum quod cognoscimus: ergo non tantum debemus dicere voluntatem, sed etiam signum ejus.

Item, præceptio alicujus recte dicitur voluntas illius: ergo et præceptio Dei: sed non est voluntas causans, quia præceptio est, etiamsi nihil fiat: ergo est voluntas significans.

CONCLUSIO.

Ratio et auctoritas compellunt nos distinguere voluntatem beneplaciti a voluntate signi.

Resp. ad Arg. Dicendum ad hoc, quod et ratio et auctoritas compellit nos distinguere voluntatem signi, et voluntatem beneplaciti. Auctoritas quidem; quia dicit Apostolus [2]: *Hæc est voluntas Dei, sanctificatio vestra:* sed illud non est dictum per essentiam: ergo per causam, vel per significationem: non autem per causam: ergo per significationem.

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. I, q. XXXVI, memb. 1; S. Thomas, p. I, q. XIX, art. 9; et I *Sent.*, dist. XLV, q. I, art. ult.; et *de Verit.*, q. XIII, art. 3; Ægidius Rom., I *Sent.*, dist. XLV, p. III, q. I; Richard., I *Sent.*, dist. XLV, art. 3, q. II; Marsil. Inguen., I *Sent.*, q. XLIV, art. 2; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XLV, q. V; Petr. de Tarant., I *Sent.*, dist. XLV, q. VII. — [2] I *Thessal.*, IV, 3.

Item ratio dictat, quia communi usu loquendi consuevimus præceptum nostrum voluntatem appellare. Propter hoc intelligendum, quod sicut non absurde intellectus dicitur vis intellectiva et ipsum intellectum, ita voluntas dicitur ipsa vis volendi et ipsum volitum. Et quia voluntas Dei innotescit nobis per volitum tanquam per visibile signum, et signum est quod facit in aliud venire dum offert se sensui; inde est quod voluntatem Dei dividimus in voluntatem beneplaciti, et in voluntatem signi.

1. Ad illud quod objicitur de scientia et potentia, dicendum, quod ipsa voluntas se habet immediatius ad res, et tamen non sic determinate in futuris indifferentibus: ideo indigent certis signis. Et præterea cum debeamus nos illi conformare, oporteret nos ipsam cognoscere: sed divina scientia est respectu omnium, similiter et potentia, et præterea neutri oportet nos conformare: ideo non sic dicitur scientia signi, vel potentia, sicut voluntas dicitur.

2. Ad illud quod objicitur, utrum sint signa naturalia, vel voluntaria, dicendum quod signum est ens, et est signum: potest ergo dici naturale in quantum ens, vel in quantum signum. Signa ergo voluntatis, in quantum entia, voluntaria sunt, quia a voluntate; sed naturalia sunt in quantum signa, quia naturaliter significant, sicut effectus naturaliter significant causam.

3. Ex hoc patet sequens, quia res non communicant signo dato: communicant tamen signo naturali, ut patet, nam urina dicitur sana, quia est signum sanitatis: est enim signum quod causatur naturaliter: hoc non est vel generaliter verum, nec secundum sermonis proprietatem, sed secundum tropum loquendi, sicut tangit Magister in littera; et ratio transferendi est similitudo comperta inter signum quod naturaliter signat, et signatum.

4. Ad illud quod objicitur, ratione cujus sunt signa, dicendum quod ratione actus creati per comparationem ad objectum: objectum enim innotescere facit voluntatem ut est sub actu præceptionis, et prohibitionis, et hujusmodi. Unde hoc quod præcipitur, signum est voluntatis, in quantum præcipit.

QUÆSTIO II.

Quæ et quot sint signa divinæ voluntatis [1].

De numero et sufficientia signorum divinæ voluntatis. Et ponit Magister quinque signa quæ continentur in hoc versu: **Ad opp.**

Præcipit, et prohibet, permittit, consulit, implet.

Et videtur quod debeat ponere pauciora, quoniam signum et signatum dicuntur correlative; et si unum oppositorum dicitur multipliciter, et reliquum; et si unum non dicitur multipliciter, nec reliquum, per artem topicorum [2]: sed voluntas Dei est una, et uno modo se habens: ergo unum debet habere signum.

2. Item, aut signa hæc distinguuntur ratione modi significandi, aut ratione rei significatæ: si ratione rei significatæ, ergo tot debent esse signa, quot res, quia omnis res signum est divinæ voluntatis tanquam causæ; si ratione modi significandi, sed eodem modo signant divinam voluntatem præceptio et prohibitio: ergo sunt unum signum.

3. Item, voluntas Dei, sicut infra [3] patebit, non est respectu mali: ergo nullum signum ejus debet accipi per comparationem ad malum: cum ergo permissio et prohibitio sint respectu mali, non sunt signa voluntatis divinæ.

Contra: Quod sint plura, videtur, quia cuilibet bono respondet malum ex opposito; imo uni bono plura mala: ergo tot, vel **Fundam.**

[1] *Cf.* Alex. Alens., part. I, q. XXXVI, memb. 1; S. Thom., part. I, q. XIX, art. 12; et I *Sent.*, dist. XLV, q. I, art. 4; et *de Verit.*, q. XIII, art. 3; Ægid. Rom., I *Sent.*, dist. XLV, p. III, q. I; Richard., I *Sent.*, dist. XLV, art. 3, q. I; Francisc. de Mayr., I *Sent.*, dist. XLV, q. III; Marsilius Inguen., I *Sent.*, q. XLIV, art. 2; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XLV, q. ult.; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist. XLV, q. VIII. — [2] Arist., *Topic.* lib. I, c. II, tract. IV med. — [3] Dist. XLVI seq., q. II.

plura signa debent accipi a parte mali, sicut ex parte boni : cum igitur ex parte boni sint tria, patet, etc.

5. Item, sicut impletioni respondet permissio, ita et prohibitio; imo multo fortius, et magis ex opposito : ergo videtur quod plura sint signa.

6. Item, sicut præceptioni opponitur prohibitio, ita consilio dissuasio : ergo videtur quod sint plura.

CONCLUSIO.

Voluntatis divinæ signa sufficienter enumerantur in impletionem, prohibitionem, permissionem, præceptum, et consilium.

Resp. ad Argum. Dicendum quod numerus signorum uno modo consuevit accipi sic. Voluntas enim divina, proprie loquendo, est præsentium et futurorum; præteritorum autem alio modo non est quam præsentium. Secundum hoc notandum quod, si est respectu præsentis, aut illud est bonum, et sic impletio; aut malum, et sic permissio. Si respectu futuri, hoc est tripliciter : aut est malum, et sic prohibitio; aut bonum necessarium, et sic præceptio; aut bonum supererogationis, et sic consilium : bonum autem supererogationis non habet malum oppositum : ideo nec consilium habet signum oppositum. Alio modo possunt distingui sic : Voluntas divina, sicut infra patebit, aut vult simpliciter, aut vult conditionaliter, sive quantum in se : et utroque modo contingit eam signari. Voluntas ergo absoluta potest ad aliquid comparari, aut per modum complacentiæ, aut per modum displicentiæ. Si per modum displicentiæ, illud nullo modo fit : et ita hanc non contingit significari, nec sciri aliquo signo exteriori. Si per modum complacentiæ, aut quia placet illud quod fit, et sic impletio : aut quia placet aliud ex illo, et sic permissio : et sic habemus duo signa. Potest iterum significari divina voluntas ut antecedens, sive conditionalis, et hoc dupliciter : aut per modum complacentiæ, ita quod oppositum displicet, et sic præceptio; aut per modum displicentiæ, et sic prohibitio; aut per modum complacentiæ, ita tamen quod oppositum non displicet, et sic consilium. Per modum vero displicentiæ, ita quod oppositum non placet, non est possibile reperiri : et secundum hoc patet numerus, et sufficientia, et solutio objectorum.

1. Quod enim objicitur quod voluntas beneplaciti non est multiplex, dicendum quod hoc verum est quantum ad substantiam; tamen quantum ad connotata, multiplex est, ut visum est : voluntas enim absoluta connotat naturalem ordinationem rei ad eventum, sicut omnium ad salutem.

2. Ad illud quod quæritur, utrum distinguantur ratione modi significandi, etc., dicendum quod ratione modi significandi : est enim aliquis modus significandi voluntatem, ut detestantem; quod facit prohibitio : alius modus ut approbantem; quod facit præceptio.

3. Ad illud quod objicitur quod voluntas non est respectu mali, dicendum quod per modum approbantis non est respectu mali, sed ex malo eliciti; per modum vero detestantis, est respectu mali in se.

4. Ad illud quod objicitur quod cuilibet bono respondet malum ex opposito, dicendum quod verum est; sed tamen bono supererogationis potest opponi malum, et non malum : in quantum supererogationis, opponitur minus bonum; in quantum autem bonum, opponitur malum, sed non aliud quam illud quod opponitur bono præcepti : et ideo cadit sub prohibitione.

5. Ad illud quod objicitur de cohibitione, dicendum quod illa impedit effectum, et propter hoc privat rationem significandi, ut visum est.

6. Ad illud quod objicitur quod consilio opponitur dissuasio, dicendum quod sicut opinio est una contrariorum, quia est acceptio unius partis cum formidine alterius; sic consilium, quia non accipit alteram partem determinate, quia comprehendit suasionem et dissuasionem : nam qui suadet, consulit; et qui dissuadet, similiter aliquid consulit.

DISTINCTIO XLVI

DE IMPLETIONE VOLUNTATIS DEI, QUALITER IMPLEATUR.

Hic oritur quæstio. Dictum est enim in superioribus [1], et auctoritatibus communitum, quod voluntas Dei, quæ ipse est, quæ beneplacitum ejus vocatur, cassari non potest, quia illa voluntate *fecit quæcumque voluit in cœlo, et in terra* [2]: cui, teste Apostolo [3], *nihil resistit*. Quæritur ergo quomodo accipiendum sit quod Apostolus de Domino ait [4]: *Qui vult omnes homines salvos fieri*. Cum enim non omnes salvi fiant, sed plures damnentur, videtur utique non fieri quod Deus vult fieri, humana scilicet voluntate impediente voluntatem Dei. Dominus quoque in Evangelio impiam civitatem compellans [5]: *Quoties*, inquit, *volui congregare filios tuos, sicut gallina congregat pullos suos sub alas, et noluisti!* Ita etiam hæc dicuntur, tanquam Dei voluntas superata sit hominum voluntate; et infirmissimis volendo impedientibus, non potuerit facere potentissimus quod volebat. Ubi est ergo illa omnipotentia, qua in cœlo et in terra, secundum Prophetam: *Omnia quæcumque voluit fecit?* Et quo modo voluntati ejus secundum Apostolum nihil resistit, si colligere filios Hierusalem voluit, et non fecit [6]? Hæc enim prædictis plurimum obviare videntur.

Illi sententiæ, qua dictum est, Dei voluntatem non posse cassari, quæ ipse est, quædam videntur obviare.

Sed audiamus solutionem; ac primum quo modo accipiendum sit illud quod Dominus ait, videamus: non enim ex eo sensu illud dictum est, ut ait Augustinus in *Enchiridio* prædictam quæstionem solvens, quasi Dominus voluerit congregare filios Hierusalem, et non sit factum quod voluit, quia ipse noluerit; sed potius ipsa quidem filios suos ab ipso colligi noluit, qua tamen nolente filios ejus collegit ipse omnes quos voluit: quia in cœlo, et in terra non quædam voluit, et fecit, quædam vero voluit, et non fecit, sed omnia quæcumque voluit fecit: ut sit sensus: Quoties volui congregare filios tuos et noluisti! id est, quotquot congregavi mea voluntate semper efficaci, te nolente feci. Ecce in evidenti positum est, quod illa Domini verba superioribus non repugnant.

Solutio, quomodo intelligendum sit illud: Volui congregare, et noluisti.

Nunc videre restat, quo modo etiam præmissa verba Apostoli prædictis non contradicant, qui de Deo loquens ait: *Vult omnes homines salvos fieri*. Quorum occasione verborum multi a veritate deviaverunt, dicentes Deum multa velle fieri quæ non fiunt: sed non est intelligendum ea ratione illud esse dictum, quasi Deus velit aliquos salvari, et non salventur [7]. Quis enim tam impie desipiat, ut dicat Deum malas hominum voluntates quas voluerit, et quando voluerit, et ubi voluerit, in bonum non posse convertere? « Non est utique verum quod in Psalmo dicitur: » *Quæcumque voluit, fecit,* si aliqua voluit, et non fecit: et quod est indignius, ideo non fecit, quoniam ne fieret quod volebat Omnipotens, voluntas hominis impedivit [8]. Ideoque cum audimus, et in sacris litteris legimus, quod velit omnes homines salvos fieri (quamvis certum sit nobis non omnes homines salvos fieri), non tamen ideo debemus omnipotentissimæ Dei voluntati aliquid derogare, sed ita intelligere quod scriptum est: *Vult omnes homines salvos*

Quo modo intelligendum sit illud: Qui vult omnes homines salvos fieri.

[1] Dist. XLV. — [2] *Ps.* CXIII, 3. — [3] *Rom.*, IX, 19. — [4] I *Tim.*, II, 4. — [5] *Matth.*, XXIII, 37. — [6] Similia habet August., *Enchirid.*, c. XCVII, n. 24. — [7] Ex August. *Enchirid.*, c. XCV et XCVIII. — [8] *Ibid.*, c. XCV, n. 24.

fieri, tanquam si diceretur, nullum hominem fieri salvum, nisi quem salvum fieri ipse voluerit : non quod nullus sit hominum, nisi quem salvum fieri velit, sed quod nullus fiat salvus, nisi quem velit salvari : et ideo rogandus est, ut velit, quia necesse est fieri, si voluerit. Non est enim credendus Omnipotens aliquid voluisse fieri, quod factum non sit. Sic etiam intelligitur illud : *Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum,* non quia nullus hominum est qui non illuminetur, sed quia nisi ab ipso nullus illuminatur. Potest et alio modo illud intelligi, dum tamen credere non cogamur Omnipotentem aliquid fieri voluisse, factumque non esse, qui sine ullis ambiguitatibus, in cœlo, et in terra, sicut veritas cantat, omnia quæcumque voluit fecit : profecto facere non voluit quæcumque non fecit. » Ex his aperte ostenditur quod Deus ea voluntate quæ ipse est, non vult aliquid fieri quod non fiat, neque non fieri quod fiat.

Utrum mala Dei voluntate fiant, an eo nolente.

Ideoque cum constet omnia bona quæ fiunt, ejus fieri voluntate, quæ si fieri nollet, nullatenus fierent; recte quæri solet : Utrum et mala omnia quæ fiunt, id est, peccata, Dei fiant voluntate, an nolente eo fiant. Super hoc diversi varia sentientes sibi contradicere inveniuntur. Alii enim dicunt quod Deus vult mala esse, vel fieri, non tamen vult mala; alii vero quod nec vult mala esse, nec fieri. In hoc tamen conveniunt, et hi, et illi, quod utrique fatentur Deum mala non velle. Utrique vero rationibus et auctoritatibus innituntur ad muniendam suam assertionem.

Quare dicunt quidam Deum velle mala esse, vel fieri.

Qui enim dicunt Deum mala velle esse, vel fieri, suam his modis muniunt intentionem. Si enim, inquiunt, mala non esse vel non fieri vellet, nullo modo essent vel fierent; quia si vult ea non esse, vel non fieri, et non potest id efficere, scilicet ut non sint, vel non fiant, voluntati ejus et potentiæ aliquid resistit; et non est omnipotens, quia non potest quod vult, sed impotens est, sicuti et nos sumus, qui, quod volumus, quandoque non valemus. Sed quia omnipotens est, et in nullo impotens, certum est non posse fieri mala, vel esse, nisi eo volente. Quo modo enim invito eo, et nolente, posset ab aliquo malum fieri, cum scriptum sit : *Voluntati ejus quis resistit?* Supra etiam dicit Augustinus, quia necesse est fieri, si voluerit. Sed vult mala fieri, aut non fieri. Si vult non fieri, non fiunt : fiunt autem : vult ergo fieri. Item bonum est mala esse vel fieri : alioquin summe bonus non permitteret ea fieri. Unde Augustinus in *Enchiridio* [1] : « Quamvis ea, inquit, quæ mala sunt, in quantum mala sunt, non sunt bona, tamen ut non solum bona, sed etiam sint et mala, bonum est. Nam nisi esset hoc bonum ut essent et mala, nullo modo esse sinerentur ab omnipotenti bono, cui procul dubio quam facile est quod vult facere, tam facile est quod non vult esse, non sinere. Hæc nisi credamus, periclitatur nostra confessio, qua nos in Patrem omnipotentem credere confitemur. » Ecce hic aperte habes, quod bonum est mala esse; omnis autem boni Deus auctor est, qui vult omne bonum esse quod est. Cum ergo bonum sit mala fieri, vel esse, ergo et mala vult fieri, vel esse. His atque aliis hujusmodi rationibus, et auctoritatibus utuntur, qui dicunt Deum velle mala esse, vel fieri.

Hic ponit rationes illorum.

Illi vero qui dicunt Dei voluntate mala non fieri, vel non esse, inductionibus præmissis ita respondent, dicentes Deum nec velle mala fieri, nec velle non fieri vel nolle fieri;

[1] Ex Aug., *Enchirid.*, c. XCVI, n. 24.

sed tantum non velle fieri. Si enim vellet ea fieri, vel esse, faceret utique ea fieri, vel esse, et ita esset auctor malorum : non est autem auctor malorum, ut sanctorum protestantur auctoritates : non ergo ejus voluntate fiunt mala. Item, si nollet mala fieri, vel vellet non fieri, et tamen fierent, omnipotens non esset, cum ejus voluntas humanæ voluntatis effectu impediretur. Ideoque non concedunt Deum velle mala fieri, ne malorum auctor intelligatur; nec concedunt eum velle mala non fieri, vel nolle fieri, ne impotens esse videatur; sed tantum dicunt eum non velle mala fieri, ut non auctor, sed permissor malorum monstretur. Unde et Evangelista, ubi ostendit Deum auctorem esse omnium bonorum, dicens : *Omnia per ipsum facta sunt;* consequenter malorum auctorem esse negat, dicens : *Et sine ipso factum est nihil,* id est peccatum. Non dixit per eum factum esse, vel eo nolente, et invito; sed tantum sine eo, id est sine ejus voluntate, quia non ejus voluntate fit peccatum. Non ergo Deo volente, vel nolente, sed non volente fiunt mala : quia non subest Dei voluntati, ut malum fiat, vel non fiat, sed ut fieri sinat, quia bonum est sinere mala fieri : et utique volens sinit, non volens mala; sed volens sinere, sinit ut ipsa fiant, quia nec mala sunt bona, nec ea fieri, vel esse, bonum est.

Qui dicunt Dei voluntate non fieri mala, vel non esse.

Quod vero Augustinus ait[1] : « Mala fieri bonum est, nec sinerentur mala ab Omnipotenti bona fieri, nisi hoc esset bonum, ut ea essent; » ea ratione dictum esse asserunt, quia ex malis quæ fiunt, Deus bona elicit; nec ipse permitteret ea fieri, nisi de eis boni aliquid faceret. Unde Augustinus, in eodem libro *Enchiridio*, aperte indicans prædictorum verborum esse talem intelligentiam, ait[2] : « Deus omnipotens, cui rerum est summa potestas, cum summe bonus sit, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens, et bonus, ut bene faceret etiam de malo. » Item in eodem : « Melius judicavit Deus de malis bona facere, quam mala nulla permittere. » Ex hoc itaque sensu dictum est ac verum est : « Bonum est mala fieri, » quia ex malis quæ fiunt, bonis *qui secundum propositum vocati sunt sancti*[3] accidit bonitas, id est, utilitas. Talibus enim (ut ait Apostolus) in bonum cooperantur omnia, etiam mala, quia eis prosunt, quæ aliis facientibus obsunt. Unde etiam aliquando in Scriptura legitur malum appellari bonum, ut Hieronymus *super Marcum :* « Malum, inquit[4], Judæ bonum fuit, scilicet nobis : nec si bonum est illi, vel illi, inde sequitur quod simpliciter bonum sit. Proprie enim ac simpliciter bonum est, quod in se, et facienti bonum est. »

Quo modo intelligendum sit illud Augustini : Mala fieri bonum est.

Est enim aliquid quod in se bonum est, et cui fit, sed non est bonum facienti, ut cum subvenitur pauperi, sed non propter Deum. Et est aliquid bonum in se, et facienti, sed non ei cui fit; ut cum veritas propter Deum alicui non obedienti prædicatur. Et est aliquid in se, et facienti, et ei cui fit bonum; ut cum veritas prædicatur propter Deum credenti. Unde Apostolus[5] : *Bonus odor sumus Deo, aliis odor vitæ, aliis odor mortis.* Est autem aliud, quod nec in se bonum est, et facienti nocet, et damnat, nisi pœniteat, ut malum : valet tamen ad aliquid. Ut enim ait Augustinus in *Enchiridio*[6] : « A summe et æqualiter et immutabiliter bona Trinitate creata sunt omnia, nec summe, nec æqua-

Quadripartita boni acceptio.

[1] Aug., *Enchirid.*, c. XCVI, n. 24. — [2] *Ibid.*, c. XI, n. 3. — [3] *Rom.*, VIII, 28. — [4] Hieron., *Comment. in cap.* XIV *Marc.* — [5] II *Cor.*, II, 15. — [6] Aug., *Enchirid.*, c. X et XI, n. 5. Vid. lib. I *Cont. Manich.*, c. XXI.

liter, nec immutabiliter bona : sed tamen bona etiam singula. Simul vero universa valde bona, quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo. In qua etiam illud quod malum dicitur bene ordinatum, et loco suo positum, eminentius commendat bona, ut magis placeant, et laudabiliora sint, dum comparantur malis. »

Quod mala universitati valent, et facientibus sua propria, vel patientibus aliena prosunt, electis tamen.

Hinc patet quod ex malis, quæ fiunt, aliquod provenit bonum, dum bona magis placent, et laudabiliora existunt. Ipsis etiam facientibus, ex malis quæ faciunt, interdum bona proveniunt, si *secundum propositum vocati sunt sancti*. « Talibus enim, ut ait Augustinus in libro *de Correctione et Gratia* [1], usque adeo Deus omnia cooperatur in bonum, ut si qui horum deviant et exorbitant, etiam hoc ipsum eis faciat proficere in bonum, quia humiliores redeunt atque doctiores, ut Petrus. » Illa etiam « mala quæ ab iniquis fideles pie perferunt, ut ait Augustinus in libro *de Trinitate* [2], ipsis utique prosunt, vel ad delenda peccata, vel ad exercendam probandamque justitiam, vel ad demonstrandam hujus vitæ miseriam. » Ideoque et Job Dei manum, et Apostolus Satanæ stimulum sensit : et uterque bene profecit, quia malum bene portavit.

Ex prædictis concludit ostendens esse bonum fieri mala, multis modis.

Si quis igitur diligenter attendat quæ scripta sunt, facile est ei percipere, ex malis bona provenire, et ex ea ratione dictum esse, quod bonum est mala fieri vel esse, non quia malum sit bonum, vel quia bonum sit malum fieri. Non est enim bonum malum fieri ab aliquo, quia non est bonum ut aliquis faciat malum. Si enim hoc esset bonum, profecto hujus Deus auctor esset, qui est auctor omnis boni. Quod si hujus Deus auctor est, eo ergo auctore homo agit mala, et ita eo auctore homo fit deterior. Et si eo auctore homo fit deterior, tunc eo volente homo fit deterior. Idem est enim dicere aliquid fieri Deo auctore, quod Deo volente : Deo autem auctore homo non fit deterior : ergo non Deo volente, ut Augustinus, in libro *LXXXIII Quæstionum* [3], aperte astruit a minori, dicens ita : « Nullo sapiente homine auctore fit homo deterior : tanta enim est ista culpa quæ in sapientem hominem cadere nequeat. Est autem Deus omni homine sapiente præstantior : multo minus ergo Deo auctore fit homo deterior. Multo enim est præstantior Dei voluntas, quam hominis sapientia. Illo autem auctore cum dicitur, illo volente dicitur. Ergo est vitium voluntatis humanæ, quo est homo deterior. Quod vitium si longe abest a Dei voluntate, ut ratio docet, a quo sit, quærendum est. » Ecce aperte dicit Augustinus, Deo auctore vel volente, hominem non fieri deteriorem, sed vitio voluntatis suæ. Non est ergo Deo auctore, quod malum fit ab aliquo : et ita Deo volente mala non fiunt.

Quod in Deo non est causa ut sit homo deterior.

Deinde idem Augustinus quærens quæ sit causa ut homo sit deterior, in Deo eam non esse asserit, in eodem libro [4] dicens : « Ut sit homo deterior, aut in ipso causa est, aut in alio, aut in nihilo. Si in nihilo, nulla causa est : si in alio, aut in Deo, aut in alio quolibet homine, aut in eo quod neque Deus, neque homo sit : sed non in Deo (bonorum enim Deus tantum causa est) : si ergo in homine est, aut vi aut suasione : sed neutro modo est : neque etiam in eo est, quod neque Deus, neque homo sit. » Et ex his aperte ostenditur quod non est bonum ut sit homo deterior, quia non est Deus ejus rei causa, qui tantum causa bonorum est. Et si non est bonum ut homo fiat deterior,

[1] Aug., *de Corrept. et grat.*, c. IX, n. 24. — [2] Aug., *de Trinit.*, lib. XIII, c. XVI, n. 20. — [3] Aug., lib. *LXXXIII Quæst.*, q. III. — [4] *Ibid.*, q. IV summatim.

non est ergo bonum ut ab eo fiat malum : non ergo vult Deus ut ab eo fiat malum.

Aliter probat quod Deo auctore non fiunt mala.

Item aliter etiam ostenditur quod Deo auctore, id est volente, non fiunt mala : quia ipse non est causa tendendi ad non esse. Tendere enim ad non esse, malum est : ipse autem auctor mali non est : tendit vero ad non esse, qui operatur malum : non ergo Deo auctore est, quod aliquis operatur malum. Non est ergo bonum, quod aliquis operatur malum, quia tantum boni Deus auctor est. Hoc autem Augustinus in eodem libro aperte explicat, ita dicens [1] : « Qui omnium quæ sunt auctor est, et ad cujus bonitatem id pertinet ut sit omne quod est, boni tantummodo causa est. Quocirca mali auctor non est, et ideo ipse summum bonum est, a quo in nullo deficere bonum est, et malum est deficere. Non est ergo causa deficiendi, id est, tendendi ad non esse, qui (ut ita dicam) essendi causa est, quia omnium quæ sunt auctor est, quæ, in quantum sunt, bona sunt. » Ecce aperte habes quod deficere a Deo, qui summum est bonum, malum est : mala ergo facere malum est : non ergo Deo auctore vel volente mala fiunt.

Objectio quorumdam sophistica, qua probare nituntur ex Deo esse quod mala fiant.

Jam sufficienter ostensum est, quod Deo auctore non fiunt mala. Quidam tamen sophistice incedentes, et ideo Deo odibiles [2], probare conantur ex Deo auctore esse quod mala fiunt, hoc modo. Quod mala fiunt, verum est; omne autem verum quod est, a veritate est quæ Deus est : a Deo ergo est quod mala fiunt. Quod autem omne verum a Deo sit, confirmant auctoritate Augustini, in libro *LXXXIII Quæstionum* ita dicentis [3] : « Omne verum a veritate verum est : » est autem veritas Deus : Deum ergo habet auctorem omne verum. Est autem verum quod mala fiunt vel sunt : Deo ergo auctore est quod sunt vel fiunt mala.

Responsio, ubi concedit omne verum esse a Deo, et sophisma aperit.

Quibus facile est nobis respondere, sed indignum responsione videtur quod dicunt. Omne namque verum a Deo est, ut ait Augustinus [4], cui consonat Ambrosius [5], qui tractans illud verbum Apostoli [6]: *Nemo potest dicere : Dominus Jesus, nisi in Spiritu sancto,* dicit quod omne verum a quocumque dicitur, a Spiritu sancto est. Cum itaque verum sit quod mala fiunt, hoc verum quod dicitur illa locutione, scilicet mala fiunt, a Deo est : sed non inde sequitur quod a Deo sit, ut mala fiant. Si enim hoc diceretur, auctor malorum Deus esse intelligeretur. Quod ex simili manifeste falsum ostenditur : « Deus prohibet furtum fieri : sed furtum fieri verum est : ergo prohibet verum? » Non sequitur.

Partem quæstionis approbat illorum qui dicunt Deum non velle mala fieri.

Hæc igitur et alia hujusmodi inania relinquentes, præmissæ quæstionis parti saniori faventes, quæ sanctorum testimoniis plenius approbatur, dicamus Deum non velle mala fieri, nec tamen velle non fieri, neque nolle fieri. Omne ergo quod vult fieri, fit; et omne quod vult non fieri, non fit. Fiunt autem multa quæ non vult fieri, ut omnia mala.

[1] Aug., lib. *LXXXIII Quæst.*, q. XXI. Verba multum inversa et aliter contexta in August. — [2] *Eccli.*, XXXVII, 23. — [3] Aug., lib. *LXXXIII Quæst.*, q. X. Similia habet, non eadem. — [4] in Prolog. lib. *de Doct. christ.* — [5] Ambros., vel potius Euseb. Emissen. in explic. 1 *Cor.*, XII. — [6] 1 *Cor.*, XII, 3.

EXPOSITIO TEXTUS.

Hic oritur quæstio; dictum est enim in superioribus.

Divisio. Hæc est secunda pars hujus totalis tractatus de voluntate, in qua Magister agit de divinæ voluntatis impletione. Et habet hæc pars duas partes : in prima, supposito ex præcedentibus quod voluntas beneplaciti semper impleatur, hic removet dubitationes quæ ex hac suppositione oriuntur; in secunda explicat veritatem, infra, distinctione proxima : *Voluntas quippe Dei semper efficax est.* Prima pars habet duas partes : in prima Magister movet dubitationem per comparationem ad bona; in secunda, per comparationem ad mala, ibi : *Ideoque cum constet omnia bona quæ fiunt.* Prima pars habet duas partes : in prima Magister objicit; in secunda solvit, ibi : *Sed audiamus solutionem.* Similiter secunda pars, in qua Magister inquirit utrum voluntas Dei impleatur respectu malorum, habet duas partes : in prima Magister opponit ad partem falsam; in secunda opponit ad partem veram, ibi : *Si quis ergo diligenter attendat,* etc. Prima pars habet duas : in prima adducit rationes ad defensionem falsæ opinionis; in secunda parte ponit solutiones quas assignant illi qui sunt contrariæ positionis, et hoc ibi : *Illi vero qui dicunt Dei voluntate mala non fieri.* Et utraque partium duas habet : nam in opponendo duas inducit objectiones, quarum una rationi innititur, alia auctoritati : et secundum hoc, pars in qua solvit, dividitur, quia opponuntur ibi duæ rationes juxta duas objectiones. Similiter illa pars in qua conatur Magister ad veram partem astruendam, habet duas : in prima inducit responsiones veras; in secunda dissolvit quamdam rationem sophisticam, et hoc ibi : *Jam sufficienter ostensum est,* etc. Prima pars habet tres partes, secundum tres rationes quas inducit : prima sumpta est ab hoc, quia idem est Deo fieri auctore, et Deo volente, et ponitur ibi : *Si quis igitur diligenter,* etc. Secunda sumpta est ab hoc quod eadem est causa qua malum fit, et homo fit deterior, et ponitur ibi : *Deinde idem Augustinus quærens,* etc. Tertia sumpta est ab hoc quod malum facit tendere ad non esse, et ponitur ibi : *Item etiam aliter ostenditur quod Deo auctore,* etc. Similiter secunda pars, in qua dissolvit rationem sophisticam, tres habet : in prima ponit illam, ibi : *Jam sufficienter ostensum est,* etc. In secunda dissolvit, ibi : *Quibus facile est nobis respondere.* In tertia redit ad veritatis assertionem, dicens hanc partem esse veram, quod Deus non vult mala fieri, ibi : *Hæc igitur et alia hujusmodi,* etc.

DUB. I.

Nisi usque adeo Deus esset omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo.

Videtur indebito modo loqui, quia malitia est privatio : ergo non est materia boni. Si dicas quod accipitur ratione substrati, scilicet de malo, id est, de illo qui est malus, facit bonum; contra : Hoc nihil est aliud quam malum destruere : ex hoc ergo non habetur quod Deus habeat mala sinere, cum ejus sit facta destruere.

Resp. Dicendum quod *de* non est ibi causale nec materiale, sed occasionale, quasi dicat *de malo facit bonum,* occasione sumpta a malo : ipse autem objicit ac si hoc, quod est *de,* teneretur causaliter, sive materialiter.

DUB. II.

Quod malum dicitur bene ordinatum, et loco suo positum, etc.

Videtur male loqui, quia quod non est, non est locari. Si tu dicas quod habet locum ratione substrati, contra : Locus debitus et conveniens naturæ rationali est gloria : ergo malum locatur in gloria.

Resp. Dicendum quod cum dico infernum, sive locum pœnalem, duo dico, et partem universi, et vilitatem : in quantum locus est, debetur naturæ substratæ; sed in quantum vilis est, debetur deformitati culpæ, et ita

malum locum habet, et vilem : sed locum ratione substrati; vilem vero ratione deformitatis.

DUB. III.

Si qui horum deviant et exorbitant, etiam hoc ipsum faciat eis proficere in bonum.

Si hoc, ergo videtur quod mala proficiant sive cooperentur. Contra : Mali est bonum corrumpere : ergo nullo modo est in bonum cooperari, sive proficere.

Resp. Dicendum quod proficere, sive cooperari in bonum aliquid alicui, potest esse tripliciter, scilicet adjuvando, ut gratia cooperatur libero arbitrio, vel e converso; vel excitando, ut paupertas et miseria, quæ excitant ad amorem Dei, sive pungunt et impellunt, sicut dicit Gregorius; vel etiam obsistendo, sicut aqua calida fortius congelatur, quia dum resistit, vigoratur actio contrarii : et sic malum dicitur cooperari, vel quia facit hominem ad bonum magis excitari; vel magis, quia dum obsistit, et homo prævalet, vigoratur virtus gratiæ et fervescit.

DUB. IV.

Augustinus in lib. LXXXIII Q. aperte astruit a minori.

Videtur falsum dicere, quia locus a minori non est destructivus, sed positivus : sed illud argumentum est destructivum : « Sapiens non potest facere hominem deteriorem : ergo nec Deus : » ergo non est a minori.

Resp. Dicendum quod revera locus iste non est a minori, proprie loquendo, sed a majori; quia non dicitur ibi minus vel minor, sed illud quod minus videtur inesse : magis autem videtur quod homo possit facere malum, quam Deus : sed sapiens homo non potest : ergo nec Deus : et ita est a majori locus. Nihilominus potest dici quod est a minori; sed reducitur ad rationem affirmativam, sic : Minus videtur, quod impossibilitas faciendi malum insit homini, quam Deo : sed sapiens, manens sapiens, est impotens ad faciendum aliquem deteriorem : ergo multo fortius Deus.

DUB. V.

Culpa quæ in sapientem hominem cadere, etc.

Videtur hoc falsum, quia sicut se habet sapientia ad ignorantiam, ita virtus ad culpam : ergo permutatim, sicut virtus ad ignorantiam, ita sapientia ad culpam : sed virtus simul stat cum ignorantia : ergo sapientia simul stat cum culpa.

Resp. Dicendum quod sapientia uno modo dicit cognitionem veram; alio modo cognitionem veram et nobilissimam, quia per causas altissimas; tertio modo dicit cognitionem veram, nobilem et sapidam; quarto modo sapientia non dicit aliam cognitionem quam religionem divinam, sive cultum, secundum quod dicitur [1] quod *pietas ipsa est sapientia*, sive theosebia, et hæc consistit, ut dicit Augustinus [2], « in fide, spe, et charitate, et hoc modo claudit in se virtutem, et ita opponitur culpæ : et sic patet responsio.

DUB. VI.

Deus non est causa tendendi ad non esse.

Videtur falsum dicere, quia in canone *Deuteron.* [3] dicitur : *Ego occidam, et ego vivere faciam : percutiam, et ego sanabo :* ergo videtur, cum mors sit corruptio tendendi ad non esse, quod Deus sit hujus causa.

Resp. Dicendum quod non esse non appellatur hic per privationem qualiscumque esse, sed illius quod diffinit Boetius dicens [4] : « Esse, est quod ordinem retinet, servatque naturam : » et ad illud Deus non deducit; ipse autem objicit de esse naturali. Vel potest dici quod loquitur hic secundum naturæ institutionem, secundum quam dicitur [5] : *Deus mortem non fecit.* Quod autem dicitur, quod ipse occidit, hoc est secundum punitionem justitiæ; hoc tamen in secundo (*a*) melius dicetur.

DUB. VII.

Tendere enim ad non esse, malum est.

Videtur male dicere, quia si tendit ad non

[1] *Job*, XXVIII, 28. — [2] Aug., *Enchir.*, c. III, n. 1. — [3] *Deut.*, XXXII, 39. — [4] Boet., *de Consol.*, lib. I, pros. 2. — [5] *Sap.*, I, 13. — (*a*) *Suppl.* libro. — (*b*) *Edit. Ven.* dicitur.

esse, aut hoc dicitur quantum ad esse naturæ, aut gratiæ : si naturæ, ergo malum corrumpit naturam, quod est contra Dionysium, qui dicit [1] quod malum nihil corrumpit ex habentium (*a*) in eo quod essentia vel natura. Si autem intelligatur quantum ad esse gratiæ, hoc similiter falsum videtur, quia post primam culpam non remanet esse gratuitum secundum aliquid sui, quia totaliter per mortale expellitur gratia : ergo non tendit ad non esse, sed etiam est in termino.

Resp. Dicendum quod in homine justo et bono est tria considerare : esse naturæ, et ordinabilitatem; et gratiam, quæ communi nomine dicitur habilitas; et ordinem gratiæ, sive gratiæ ordinationem. Malum ergo, per se loquendo, corrumpit ipsam ordinabilitatem, et ex hoc elongat a gratia, et facit tendere ad non esse : et quia habilitas nunquam omnino tollitur, salva natura, et natura non corrumpitur, semper malum facit tendere ad non esse, ita quod nunquam est in termino.

DUB. VIII.

Verum a quocumque dicatur, a Spiritu sancto est.

Videtur male dicere : quia si hoc est verum, ergo cum detractor detrahendo dicat verum, videtur quod dicat a Spiritu sancto. Similiter diabolus multa vera dicit. Similiter de verbo illo objicitur : *Nemo dicit Dominus Jesus nisi in Spiritu sancto :* multi enim peccatores hoc dicunt tota die. Item, veritas appropriatur Filio : ergo magis deberet dicere Ambrosius quod omne verum est a Filio.

Resp. Dicendum quod aliquid dicitur a Spiritu sancto illustrante intellectum, et movente affectum : et illud est verum et bonum. Et aliquid dicitur verum ex charitate a Spiritu sancto movente affectum, sed non illuminante intellectum, sicut dicit Apostolus se iturum ad Hispanos : falsum enim dixit, sed tamen in dicendo meruit, quia charitas movebat eum velle hoc et dicere. Aliquid est dictum a Spiritu sancto illustrante intellectum, sed non rectificante affectum; et illud potest esse malum, et tamen verum est dicere : ergo perfectum utrumque includit, et sic dicitur a Spiritu sancto et in Spiritu sancto : et ita intelligit Apostolus. Ambrosius autem largius dicit. Et sic patet illud quod objicitur, quod veritas appropriatur Filio; respondetur quod Spiritui sancto appropriatur interpretatio. Vel dicendum quod vel hoc non dicitur tanquam appropriatum, vel sicut appropriatum, hoc est, ratione doni.

ARTICULUS UNICUS.

Ad evidentiam eorum quæ determinat Magister in præsenti distinctione sex quæruntur. Primo quæritur utrum Deus velit omnes homines salvos fieri voluntate beneplaciti. Secundo quæritur utrum Deus velit mala fieri. Tertio, utrum mala fieri sit bonum. Quarto, utrum mala fieri sit verum. Quinto, utrum mala ordinentur a Deo. Sexto et ultimo, utrum mala augeant decorem in universo.

QUÆSTIO I.

An Deus velit omnes homines salvos fieri voluntate beneplaciti [2].

Ad opp

Quod Deus velit omnes homines salvos fieri voluntate beneplaciti, ostenditur sic : vult omnes homines salvos fieri : sed constat quod hoc non est dictum de voluntate signi, quia nec præcepti, nec impletionis, nec alicujus alterius : hoc enim non cadit sub præcepto : ergo constat esse dictum de voluntate beneplaciti.

[1] Dion. Areop., *de Div. Nomin.*, c. IV, § 19. — [2] *Cf.* Alex. Alens., p. I, q. XXXVI, memb. 2; S. Thomas, p. I, q. XXIII, art. 3; et I *Sent.*, dist. XL, q. IV, art. 1 et 2; Scot., I *Sent.*, dist. XLVI, q. un.; Ægid. Rom., dist. XLVI, q. I; Richard., I *Sent.*, dist. XLVI, q. I; Marsil Inguen., I *Sent.*, q. XLV, art. 1; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XLVI, q. I; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist. XLVI, q. I.

(*a*) *Loco* ex habentium, *forsan legendum esset* existentium. *In Biblioth. Patrum, Lugd.* 1677, *t.* II, *part.* I, *p.* 266, *sic legitur :* Esto corruptio sit eorum, non tamen hoc penitus exterminat malum rerum natura.

2. Item Damascenus [1] : « Oportet sciri, quoniam Deus vult antecedenter omnes homines salvos fieri, et regni sui potiri fortuna, non enim ad puniendum plasmavit nos Deus : » ergo cum voluntas antecedens sit voluntas beneplaciti, quæ est bonorum quæ sunt bona irrefragabiliter, vult voluntate beneplaciti : vult ergo omnes homines salvos fieri, sive salvari.

3. Item, omne habens charitatem vult omnes homines salvos fieri, quantumcumque modicam habeat dilectionem et charitatem. Cum ergo Deus summam habeat dilectionem et charitatem, videtur quod ipse velit omnes homines salvos fieri.

4. Item, sicut vult Philosophus [2], primum ens, scilicet Deus, uno modo se habet ad omnia sive ad omnes : ergo, quantum est de se, omnes uniformiter diligit : ergo, si vult aliquos salvari, et omnes; vel si de aliquibus non vult, pari ratione de nullis.

Rationes etiam solvendæ

Contra hoc primo est instantia quam adducit Magister in littera : Si vult omnes homines salvari, et de omnibus plures damnantur quam salvantur, ergo voluntas ejus frustratur et cassatur : quod est contra veritatem aperte.

Item, omnes quos vult Deus salvari, eligit ad salutem; electio enim Dei non dicit aliud quam dilectionem ad salvandum : ergo si omnes vult salvos fieri, omnes sunt electi. Contra : *Multi sunt vocati, pauci vero electi* [3].

Item, in prædestinatione non sunt nisi duo, scilicet præcognitio, et voluntas salvandi, ratione cujus Deus dicitur prædestinare : dum enim proponit dare gratiam, et gloriam præparare, prædestinare dicitur : ergo cum præcognitio Dei omnibus sit communis, si voluntas salutis est respectu omnium, ergo omnes sunt prædestinati : sed omnes prædestinati salvabuntur : ergo omnes salvabuntur, quod est contra fidem. Si tu dicas mihi quod duplex est voluntas, absoluta, et conditionalis, et Deus absoluta voluntate solum vult salvare quos præscivit conformes fieri imagini filii sui, et istos prædestinavit; voluntate vero conditionali vult omnes, si ipsi velint; tunc objicitur quod voluntas conditionalis non videtur convenire Deo, quia hæc est voluntas semiplena; Deus autem quidquid vult, plene vult. Et iterum, quidquid facit, plene facit. Et iterum, hæc conditionata voluntas, aut est voluntas beneplaciti, aut voluntas signi : si signi, tunc nihil ad propositum, quia voluntate signi non vult omnes homines salvos fieri; si voluntas beneplaciti, sed hæc uno modo tantum est, et dicitur, et semper impletur : ergo omnes homines salvantur. Et præterea hæc voluntas conditionata qua dicitur quod vult, si ipsi velint, locum non potest habere in parvulis qui moriuntur : ergo adhuc non solvit distinctio ista.

Item, cum sic dicitur : « Vult hunc salvari, » aliquo demonstrato, aut hoc, quod est *velle*, aliquid connotat, aut nihil : si nihil, ergo pari ratione potest dici de lapide, quod Deus vult hunc salvari; si aliquid, non nisi salutem : ergo sequitur, si vult hunc salvari, quod iste salvabitur, qualitercumque accipiatur velle. Si dicas quod connotat possibilitatem, et ordinabilitatem ad salutem, objicitur tunc quod de quolibet ordinabili ad aliquid potest dici quod Deus velit : sed quilibet clericus est ordinabilis ad episcopatum, et quilibet miles ad dignitatem regiam : ergo Deus vult omnes clericos esse episcopos, et omnes milites esse reges, quod non conceditur.

CONCLUSIO.

Deus voluntate beneplaciti vult omnes homines salvos fieri, voluntate antecedenti, vel de generibus singulorum intelligendo.

Resp. ad Arg. Dicendum quod, cum Apostolus dicat quod Deus hoc vult, scilicet omnes homines salvos fieri, necesse habemus concedere quod Deus velit. Et cum non possit exponi de voluntate signi, necesse habemus

[1] Damasc., lib. II, c. penult. — [2] Arist., *Metaphys.* lib. XII, cont. 52. — [3] *Matth.*, XXII, 14.

)*Cæt. edit.* pro.

exponere de voluntate beneplaciti. Sed cum non omnes salventur, et voluntas Dei nunquam frustretur (a); ideo necesse est quod fiat vis in modo distribuendi, vel in modo volendi. Et egregius doctor Augustinus [1] duplicem facit vim in modo distribuendi in *Enchiridio :* uno modo, quod distributio sit accommodata, sicut et hic : « Omnis homo timet in mari, » secundum communem modum loquendi intelligitur, qui est in mari. Similiter Augustinus exemplificat, si dicatur : « Magister iste docet omnes pueros de ista civitate, » quia scilicet docet omnes qui addiscunt : nullus enim docetur nisi per ipsum. Similiter, Deus vult omnes homines salvos fieri, quia nullus salvatur, nisi velit Deus; et ideo orandus est, ut velit. Facit etiam alio modo vim in distributione secundum omnem modum distribuendi, quæ potest fieri pro singulis generum, et sic est falsa, et non intelligit Apostolus sic; vel pro generibus singulorum, et est sic vera, quia Deus de omni gente voluit, et vult aliquos salvari, et de Græcis, et de Latinis, et de prælatis, et de (a) subditis, et de omni gente : ideo dicit Apostolus pro omnibus esse orandum. Hæc est responsio Augustini, cui Magister innititur, et necesse est sic, vel sic solvere : supposito quod velle dicat ibi velle Dei, secundum quod dicitur velle placito, quietato, sive voluntate absoluta, de qua verum est dicere : « Omnia quæcumque voluit fecit. » Sed Damascenus [2] facit vim in modo volendi. Distinguit enim in Deo voluntatem antecedentem, et voluntatem consequentem. Et voluntas antecedens est voluntas respectu ejus propter quod Deus hominem fecit, et est irrefragabiliter bonorum. Voluntas autem consequens est voluntas non quæ sequitur merita, sed quæ vult aliqua secundum scientiam meritorum. Prima, scilicet antecedens, dicitur a Magistris voluntas conditionalis, sive voluntas qua Deus vult quantum in se est. Secunda autem, scilicet consequens, dicitur absoluta. Differentia autem inter hanc voluntatem, et illam, non est secundum diversitatem affectionis, sive modi volendi, qui sit in Deo; sed secundum rationem connotandi, et intelligendi. Prout enim Deus dicitur velle omnium salutem quantum in se est et antecedenter, connotatur in omnibus ordinatio ad salutem, tum ex parte naturæ datæ, tum ex parte gratiæ oblatæ. Dedit enim eis Deus naturam, secundum quam possent eum cognoscere, et cognitum quærere, et quæsitum invenire, et invento inhærere, ac per hoc salutem obtinere. Gratiam similiter obtulit, dum Filium misit, et obtulit, cujus pretium omnium saluti sufficit. Leges etiam, et mandata tribuit salutis, et ostendit. Ipse etiam præsto est omnibus inquirentibus, et *prope est omnibus invocantibus eum* [3]. Velle ergo hominem antecedenter salvare, est ordinatum ad salutem facere, et, volenti pervenire, non deesse. Unde velle antecedenter salvare, non connotat salutem, sed ordinabilitatem ad salutem; velle autem consequenter, sive absolute salvare, est velle dare salutem ei, quem præscit ad salutem perventurum per suum auxilium et gratiam, et connotat salutis eventum. Et sic non est dicere, quod Deus velit omnes homines salvos fieri.

Responsiones ad rationes pro fundamento

Huic responsioni magis consonant Magistri, quamvis utraque bona sit. Secundum hanc ergo respondendum, quod Deus vult omnes homines salvos fieri quantum in se est voluntate antecedente, non autem voluntate absoluta sive consequente : et quia illa non connotat effectus eventum, ideo non impeditur in hoc quod non omnes salventur. Patet etiam responsio ad illud quod objicitur de prædestinatione, sive electione, quia in illis clauditur voluntas absoluta, non solum antecedens. Patet etiam responsio ad ultimum de connotato. Ad illud tamen quod objicitur quod voluntas conditionata non cadit in Deum, dicendum quod non ponitur in Deo velleitas quantum ad defectum ple-

[1] Aug., *Enchirid.*, c. CIII. — [2] Joan. Damasc., lib. II, c. XXIX. — [3] *Ps.* CXLIV, 18.

(a) *Cæt. ed.* frustratur. — (b) *Deest* de *cæt. edit.*

nitudinis voluntatis, nec propter diversos modos volendi; sed propter aliam comparationem in connotando, et sic patet illud.

1 et 2. Ad rationes vero ad oppositum, quod Deus vult omnes homines salvos fieri, responderi potest ad duas primas, quod verum concludunt, et vere.

3. Ad illud autem quod objicitur de charitate hominum, dicendum quod non est simile, quia nos nescimus merita hominum futura finaliter; et si quis sciret aliquos esse præscitos, quamvis, quantum in se est, deberet eos velle salvari, non tamen voluntate absoluta : sed hæc melius infra patebunt.

4. Ad illud quod objicitur quod Deus uno modo se habet ad omnes, dicendum quod illud verbum Philosophi habet locum quantum ad rerum gubernationem, non quantum ad eorum productionem; vel quantum ad naturalia, non quantum ad gratuita.

QUÆSTIO II.

An Deus velit mala fieri[1].

Ad opp. Utrum Deus velit mala fieri. Et quod sic, ostenditur per Anselmum : « Deus non vult, inquit[2], quod impossibile est fieri : ergo per consequentiam e converso, quod possibile est fieri, Deus vult illud : sed malum est possibile fieri : ergo malum fieri est Deo volibile.

2. Item, duobus oppositis propositis inter quæ non est medium, necesse est alterum esse a Deo scitum : ergo pari ratione necesse est alterum esse volitum : sed demonstrato peccante, istum peccare, istum non peccare, sunt opposita : ergo Deus vult alterum : sed quidquid Deus vult, illud sit : ergo si vult illum non peccare, iste non peccat, quod est contra positionem : vult ergo istum peccare : sed hoc est malum : ergo malum fieri, est a Deo volitum.

3. Item, omnis justus vult omne quod justum est : sed omnis pœna justa est, ut dicit Augustinus[3], et omne malum pœna : ergo omne malum quod fit, a Deo est volitum fieri. Quod omne malum sit pœna, patet per Augustinum, lib. I *Confessionum* : « Jussisti, inquit, Domine, et sic est, quod omnis inordinatus animus sibi sit pœna. »

4. Item, omne aliquid volens voluntate consiliata et deliberata, vult omne illud sine quo illud non potest esse; quamvis enim aliquis velit esse abbas, sed non monachus, tamen si deliberative velit esse abbas, vult pariter esse monachus : sed Deus vult aliquid bonum quod nunquam potest esse sine malo, sicut sanctos suos probari, et pati, et filium suum; ergo, etc.

Fundam. Contra : Nihil est ab aliquo volitum vel volibile, quod omnino displicet ei, et est odiosum : sed in *Ecclesiastico* dicitur[4] : *Altissimus odio habet peccatores :* sed nonnisi ratione peccati, sive mali : ergo multo magis odit malum : ergo non vult illud fieri.

Item, August. in libro LXXXIII *Quæstionum*[5] : « Idem est fieri Deo volente, et Deo auctore. » Sed malum non fit Deo auctore : ergo malum non fit Deo volente. Primam supponit ipse; secundam probat, quia nullo homine sapiente auctore (*a*) fit homo deterior : ergo multo fortius nec Deo.

Item ratione videtur : Quia omnis voluntas aut denominatur a volito, aut denominat volitum. Si ergo Deus vult malum, aut ergo voluntas est mala, aut si voluntas est bona, volitum est bonum : ergo aut nihil est malum, aut Deus est malus, si vult malum fieri : sed utrumque falsum : ergo, etc.

Item, omnis volens malum, vult sub ratione apparentis boni[6] : ergo omnis volens malum decipitur : ergo si Deus vult fieri mala, Deus decipitur; quod est impossibile.

[1] *Cf.* Alexand. Alensis, part. I, q. XL, memb. 1; S. Thom., part. I, q. XIX, art. 9; et I *Sent.*, dist. XLVI, q. I, art. 4; et *de Potent.*, q. II, art. 6; et *Quolib.* V, q. III, art. 2; Ægid. Rom., I *Sent.*, dist. XLVI, pr. 2, q. II; Richard., I *Sent.*, dist. XLVI, q. II; Thom. Arg., I *Sent.*, dist. XLVIII, q. I, art. 3; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XLVI, q. II; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist. XLVI, q. II. — [2] Anselm., *Cur Deus homo*, c. XVII. — [3] Aug., *de lib. arbit.*, lib. III. c. XVIII. — [4] *Eccli.*, XII, 3. — [5] Aug., lib. *LXXXIII Quæst.*, q. III. — [6] Dion. Areop., *de Div. Nomin.*, c. IV.

(*a*) *Deest* auctore *cæt. edit.*

Item, omnis qui vult aliquid quod non potest, est miser : sed Deus non potest, malum, sicut supra probatum est : ergo si vult illud, estmiser; sed hoc est impossibile : ergo, etc.

CONCLUSIO.

Cum malum culpæ nullo pacto sit a Deo volibile, idcirco Deus non vult mala fieri.

Resp. ad Argum. Dicendum quod [sicut probant ultimæ rationes] malum non est a Deo volibile; malum, inquam, culpæ; quia omnis voluntas inordinata est, cui placet illud malum : et hoc omnes concedunt. Sed tamen aliqui voluerunt dicere, quod Deus vult malum fieri, cum ipse non sit causa ejus; sed alius, Deo volente. Et hoc quidem dicebant, Deum velle non ratione sui, sed ratione ejus quod inde elicit. Sed hoc est contra Augustinum, sicut ostendit Magister in littera, qui hanc opinionem improbat : ideo neutrum est concedendum; sed si alicubi legitur, exponendum.

Ad illud ergo quod objicitur in contrarium, quod Deus non vult quod impossibile est fieri, dicendum quod non velle dicitur dupliciter : aut negative, aut privative : si negative, non est verum illud, nec Anselmus ita intelligit; si privative, tunc non velle una dictio est, et tertia persona ejus, quod est *Nolo :* et hoc modo dicitur Deus nolle, quod absolute vult non fieri. Hoc autem modo non est dicere, quod Deus nolit mala fieri : et hoc modo non tenet consequentia a contrario, quia non tenet in contrariis, sed in contradictoriis.

2. Ad illud quod objicitur quod, duobus oppositis propositis, necesse est alterum alterum scire, ergo necesse est velle; dicendum quod, loquendo de voluntate beneplaciti, non est simile : nam scientia est respectu omnium quæ fiunt : voluntas autem beneplaciti non est nisi respectu eorum, quæ sunt ab ipso.

3. Ad illud quod objicitur, quod quilibet justus vult justitiam, etc.; dicendum quod aliquid dicitur justum dupliciter : in se scilicet, et ex ordine. Quod justum est in se, secundum id quod est, est a Deo volitum. Quod vero est justum ex ordine, est volitum a Deo secundum quod ordinatum : et malum non est volitum secundum quod malum, sed secundum quod punit, et ita secundum quod ordinatum; et ita secundum id quod est, non est volitum.

4. Ad illud quod objicitur, quod qui vult aliquid, vult omne illi annexum; dicendum quod velle aliquid est dupliciter : aut voluntate antecedente, aut voluntate consequente : quod vult aliquis voluntate antecedente, vult omne annexum illi necessario; quod vero vult voluntate consequente, potest etiam velle sine annexo : potest enim ex malo bonum elici, quod non eliceretur, nisi factum illud malum displiceret, et bonum elicitum complaceret ei qui novit elicere. Potest tamen responderi per interemptionem quod volens voluntate consiliata vult aliquid, non tamen, vult illud, consequitur : sicut aliquis vult aliquem surgere, sed tamen non vult eum cecidisse. Tamen potest aliter dici, et melius, quod velle aliquid sine alio est dupliciter : aut velle hoc, et non velle aliud, quia unum placet, et aliud displicet, et sic possibile est his quæ inseparabiliter sunt conjuncta; alio modo velle aliquid sine alio, est velle aliquid sine illo esse, et hoc modo velle aliquid sine inseparabiliter annexo est velle impossibile. Primo modo non sequitur, quod velit id, quamvis non sine illo : sensus enim est, non sine illo ente, sed tamen sine illo volito. Et est exemplum sensibile : volo enim aliquem qui cecidit surgere, ita quod non volo eum cecidisse, non tamen volo quod surgat, ita quod non ceciderit.

QUÆSTIO III.

An mala fieri sit bonum [1].

Ad opp. Utrum mala fieri sit bonum; et quod sic, ostenditur hoc modo. Quod expedit facienti ad salutem, illud est bonum : sed malum est hujusmodi; unde super illud [2] : *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum;* Glossa : « Etiam ipse casus, » et Augustinus in libro *de Civitate Dei* [3]*:* « Audeo, inquit, dicere, superbis utile esse incidere in aliquod apertum manifestumque peccatum, ut inde sibi displiceant, qui jam sibi placendo corruerant. » Igitur malum fieri, est bonum et utile facienti ad salutem : ergo, etc.

2. Item, quod est bonum Deo et universitati, est bonum simpliciter, quia bonum commune præfertur bono privato : sed malum fieri, est bonum universitati : ergo, etc. Quod sit bonum, dicit Boetius in libro *de Consolatione :* « Sola divina vis est cui quæque mala bona sunt. » Et Augustinus in libro *Confessionum* : « Tu cui nihil omnino malum, sed nec universæ creaturæ tuæ; quia nihil est extra te quod corrumpat ordinem quem imposuisti. » Ergo si malum fieri est bonum universitati, patet, etc.

3. Item, cujus usus bonus est, ipsum quoque bonum [4] : sed usus malorum factorum est bonus : ergo, etc. Minor patet per Augustinum, libro undecimo *de Civitate Dei* [5]*:* « Neque enim Deus illos crearet quos malos esse præscisset, nisi pari ratione præsciret quibus eos bonorum usibus commodaret. »

4. Item, omne quod justum est, bonum est [6] : sed mala fieri justum est, quia pœna est peccati præcedentis, sicut vult Gregorius [7] : ergo malum fieri bonum est.

Fundam. Contra : malum fieri est malum in esse produci : si ergo malum fieri est bonum, productio mali est bona : sed regula est in arte Topicorum [8], cujus generatio vel productio bona est, ipsum quoque bonum : ergo si productio mali est bona, malum est bonum.

Item, malum fieri, est idem quod bonum privari, sive corrumpi : si ergo malum fieri est bonum, corruptio boni est bona : sed regula est : Cujus corruptio bona, ipsum est malum [9] : ergo si corruptio boni est bona, bonum est malum, quod absurdum est.

Item, de convertibilibus si unum est bonum, et reliquum : sed malum fieri et mala facere sunt convertibilia; ergo si malum fieri est bonum, et malum facere est bonum : sed pro bono nullus est puniendus : ergo nullus faciens mala est puniendus.

Item, sicut oppositum in opposito, sic (*a*) et propositum in proposito : si ergo malum fieri est bonum, ergo bonum fieri est malum : sed hoc absurdum est, quod malum sit facere bonum : ergo et primum.

Item, si malum fieri est bonum, aut ergo in se, aut quia ex ipso evenit vel consequitur bonum : non in se, constat; si ergo quia inde evenit bonum, qui dicit : *Faciamus mala ut eveniant bona,* bene dicit : ergo male Apostolus reprehendit [10].

CONCLUSIO.

Mala fieri, nullo pacto bonum est, tametsi malum possit esse occasio boni.

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam notandum, quod in operibus illud est dicere bonum vel utile, sive conferens, quod in finem bonum ducit, sive est via ad bonum. Ducere autem ad bonum tripliciter dicitur aliquid : scilicet per modum causæ, vel per modum casus, vel per modum occasionis. Et differunt hæc tria : nam causa per se ducit circa illud, circa quod ponitur quod

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. I, q. XXXIX, memb. 2; Ægid. Rom., I *Sent.*, dist. XLVI, p. II, q. II; Richard., I *Sent.*, dist. XLVI, q. III; Thom. Arg., I *Sent.*, dist. XLVI, q. I, art. 4; Marsil. Inguen., I *Sent.*, q. XLV, art. 2; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XLV, q. III; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist. XLV, q. III. — [2] *Rom.*, VIII, 28. — [3] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XIV, c. XIII, n. 2. — [4] Arist., *Topic.* lib. II, c. XXIV. — [5] Aug., *de Civ. Dei*, lib. XI, c. XVIII. — [6] Aug., *Enchirid.*, c. XCVI, n. 24. — [7] Greg. Magn., *Moral.* lib XXV, c. I, quoad sensum. — [8] Arist., *Topic.* lib. III, c. II. — [9] *Ibid.*, c. IV et deinceps. — [10] *Rom.*, III, 8. — (*a*) *Cæt. edit. deest* sic.

est producens, et intendens; sed casus privat intentionem, sed non operationem, sicut patet in fodiente, qui invenit thesaurum præter intentionem; occasio autem privat utrumque : non enim dicit principium producens, sed magis dicit aliquid quod principium afficit, ut efficiat, sicut si (*a*) aliquis ex verbo audito percutit alium, verbum auditum fuit occasio, non efficiens percussionem, nec cooperans efficienti, sed quodammodo afficiens. Et hæc occasio duobus modis est : quædam enim est quæ quodam modo habet rationem activi, quia quodam modo excitat efficientem, sicut malum exemplum ad peccatum; vel quæ habet rationem passivi, ut ex quo aliquis assumit rationem, sicut aliquis ex malo alterius excitat se ad faciendum bonum. Secundum hoc intelligendum quod malum duo dicit : scilicet privationem, et naturam ordinabilem : et ratione malitiæ comparatur ad bonum, quod elicitur, sicut occasio passiva; ratione boni quod substernitur, sicut occasio aliquo modo activa : propter quod malum dicitur occasio boni. Cum ergo aliquid ducat in bonum his tribus modis, habet sic differentiam in ducendo. Aliquid enim potest ducere aliquid ad alterum, aut ex se, aut per aliquid sui, et tunc tenet rationem causæ per se; aut potest ducere per alterum, ad quod tamen non ordinatur, sed illud ordinat ad tertium sumpta occasione ex illo, et sic tenet rationem occasionis; aut ducit cum alio, ad quod tamen non ordinatur, nec illud ad tertium, sed ambo simul, et sic tenet rationem casus, qui ex concursu est causarum. Ex hoc ergo patet, quod illud quod ducit per modum causæ, habet intra se rationem ordinationis in finem, et ideo in ipso est bonitas : et ideo recte denominatur bonum. Quod vero ducit per modum occasionis, nullam habet intra se rationem ordinationis in finem : ideo nec bonitatem : et propter hoc non potest denominari bonum per se, nisi cum additione illius per quod ordinatur, in quo scilicet consistit ratio ordinationis et bonitatis, et circa quod ponitur bonitas. Cum ergo malum non ducat ad bonum ex se, sed per illud quod elicitur ex ipso a sapiente Deo, absolute loquendo, malum fieri non est bonum; imo omnes consimiles sunt negandæ, quia bonitas notatur poni circa ipsum malum. Si autem addatur bonum quod elicitur, vel ipse eliciens, sic concedendæ sunt hujusmodi locutiones : « Malum fieri est bonum ei, qui novit ordinare in bonum : » similiter malum fieri est bonum, ut electi probentur.

1 et 2. Ex hoc ergo patent duæ primæ rationes : procedunt enim cum determinatione, sicut patet in ipsis auctoritatibus.

3. Ad illud quod objicitur tertio : Cujus usus bonus, etc.; dicendum quod duplex est usus rei : unus ad quem res de se ordinatur, et de tali verum est, sicut patet de equo qui est ad equitandum; alius usus est, qui est aliquando, et ex post facto : et iste potest esse bonus ex bonitate utentis, non utilis : quia bonus utens bene utitur malis : et de tali usu non est regula vera : de tali autem loquitur Augustinus.

4. Ad illud quod objicitur : Quod justum est, bonum est, etc.; dicendum quod justum dicitur dupliciter : uno modo juste ordinatum per justitiam quæ est in ipso, et omne quod sic justum est, bonum est, quoniam intra se habet justitiam; vel est declarativum justitiæ, et sic potest malum ostendere. Sicut enim malum potest ad retributionem justitiæ disponere, ita et ostendere. Et hoc modo dicit ordinationem justitiæ in altero, nec sequitur quod sit bonum, quia justum plus importat rationem ordinis. Nihilominus tamen sermo ille non est proprius, quo dicitur : « Justum est, ut [1] *qui in sordibus est, sordescat;* » imo valde per accidens intelligitur, quia justum est ut relinquatur a Deo, et ad hoc sequitur, quod adhuc sordescat : unde per accidens intelligitur.

[1] *Apoc.*, XXII, 11.—(*a*) *Cat. edit. deest.* si.

QUÆSTIO IV.

An mala fieri sit verum [1].

Fundam. Utrum mala fieri sit verum; et videtur quod sic : Quia de quolibet affirmatio vel negatio vera, de nullo ambo simul [2] : sed hæc est falsa : « Nulla mala fiunt : » ergo oppositum est simpliciter verum, scilicet mala fieri.

Item, veritas est adæquatio rei et intellectus [3] : ergo quoties homo intelligit sicut est in re, veritatem habet, et intellectus intellectum : sed qui intelligit mala fieri, vere intelligit : ergo si vere intelligit, intellectum est verum; ergo mala fieri, est verum.

Item, veritas propositionis asserit veritatem in dicto; unde si Socrates currit, Socratem (*a*) currere est verum : ergo si malum fit, malum fieri est verum : sed malum fit, constat : ergo, etc.

Item, veritas dicentis ponit veritatem in dicto : sed Deus qui non est mendax, dicit mala fieri [4] : *Quid cogitatis mala in cordibus vestris?* Ergo verum est mala cogitari : pari ratione verum est fieri.

Ad opp. Contra : 1. Verum et bonum convertuntur : sed malum fieri, non est bonum, ut supra probatum est : ergo mala fieri, non est verum. Si forte dicas quod verum est de veritate incomplexi, ostenditur de omni veritate quia omnis veritas entitas quædam est; et omne quod participat rationem entis, participat rationem boni : ergo, etc.

2. Item, omnis veritas est a veritate prima : ergo et omne verum a primo vero : si ergo malum fieri est verum, malum fieri est a Deo : sed hoc est supra improbatum : ergo, etc. Si tu dicas quod illud est verum de veritate rei, non signi; hoc nihil est, quia sicut a Deo sunt res, ita et signa : et Ambrosius [5] dicit quod omne verum est a Spiritu sancto, a quocumque dicatur. Loquitur ergo de veritate in sermone, et ita de veritate complexionis, sive signi.

3. Item, omnis veritas signi, sive complexionis, causam et ortum habet a veritate rei [6] : ergo veritas, « istum furari, » ortum habet a veritate furti : sed furtum non dicit actionem veram, imo defectivam : ergo pari ratione, « istum furari, » non est simpliciter verum. Si tu dicas quod veritas complexionis triplex est, scilicet positionis, privationis, et negationis, et prima causatur a veritate rei, secunda vero et tertia non causatur; contra : Philosophus generaliter dicit, quod ab eo quod res est, vel non est, oratio dicitur vera, vel falsa [7] : ergo hoc ubique verum est.

4. Item, omne quod modo verum est de præsenti, ab æterno fuit verum [8] : ergo si malum esse modo est verum, ab æterno fuit verum : sed nihil æternaliter fuit verum, nisi esset Deus, vel in Deo, ut in causa : ergo si malum fore fuit verum, et non fuit Deus, fuit in Deo tanquam in causa a Deo : sed hoc falsum : ergo, etc.

CONCLUSIO.

Mala fieri est verum, cum vere hoc enuntietur, atque intelligatur.

Resp. ad Arg. Dicendum quod sine distinctione concedendum est, quod mala fieri est verum : vere enim enuntiatur, et vere intelligitur. Verum enim dictum de complexo respicit compositionem, sicut dicit Philosophus [9], quia veritas et falsitas circa compositionem consistunt : et ideo dicit veritatem signi : signum autem est verum, quando signat rem se habere sicut se habet, tunc enim dicitur adæquari : et ideo cum ita se habeat in re sicut signum exprimit, simpliciter loquendo, verum est mala fieri.

[1] *Cf.* Richard., I *Sent.*, dist. XLVI, q. V; Steph. Brulef., I *Sent.* dist. XLVI, q. IV; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist. XLVI, q. IV. — [2] Aristot., *de Interpret.*, lib. I. — [3] Arist., *Metaph.* lib. IX. — [4] *Matth.*, IX, 4. —

(a) *Cat. edit.* Sortes... Sortem.

[5] Ambros., vel potius Euseb. Emissen., *in Epist. I ad Cor.*, c. XII, in princip. — [6] Arist., *Prædicam.*, cap. *de Quantitate.* — [7] *Ibid.*, c. *de Substantia.* — [8] *Ibid.*, c. *de Quantitate.* — [9] Arist., *de Interpret.*, lib. II, c. V.

1 et 2. Ad illud quod objicitur quod verum et bonum convertuntur, dicendum quod circa idem verum; unde si res est vera, est bona, et si signum est verum, est bonum: sed tamen non sequitur quod si signum sit verum, quod signatum sive res sit bona: et ideo hic est fallacia accidentis: « Omne verum est bonum: sed illud furari est verum: ergo istud furari est bonum; » ex variatione minoris extremi (*a*). Verum enim prædicatur de illo dicto ratione compositionis, cum sit dictio modalis; bonum vero ratione attributionis; et hanc instantiam facit Magister in littera. Similis modus arguendi est hic: « Audio Angelos cantare: sed cantare Angelos est verum; ergo audio verum. » Consimilis modus arguendi est in illa oratione; « Omne verum est a Deo: istum furari est verum; ergo, etc., » et ideo similiter solvendum.

3. Ad illud quod objicitur quod veritas signi est a veritate rei, dicendum quod falsum est: tunc enim signum verum est, quando signat rem non esse quæ non est, et non habere veritatem cum illa non habet. Nam sicut aliquid imperfectum perfecte æquatur alii imperfecto; ita res defectiva plene potest signari. Unde Philosophus non dicit: « Ab eo, quod res est tantum, » sed « est, vel non est. » Et est sensus: Ab eo quod res est, est oratio vera quæ significat ipsam esse; et ab eo quod non est, est falsa, quæ significat esse ipsam; et ab eo quod non est, est vera, quæ significat non esse; et ab eo quod est, est falsa, quæ significat eam non esse. Unde quamvis furtum sit ens secundum quid, tamen oratio quæ significat aliquem furari, est vera simpliciter. Verum est tamen, quod omnis veritas complexa super aliquid fundatur; sed non oportet quod super rem intellectam, sed super intelligentem, in quo oratio habet esse: et sic patet illud. Posset tamen dici quod fundatur super ens secundum quid, ratione deformitatis; et tamen verum est simpliciter propter adæquationem, quæ est simpliciter. Nota tamen quod de fundamento veritatis propositionis diversimode sentiunt diversi. Aliqui enim distinguunt (sicut tactum est) tripliciter veritatem orationis, scilicet positionis, ut cum dicitur: « Cæsar est homo; » privationis, ut cum dicitur: « Cæsar est homo mortuus: » negationis: ut cum dicitur: « Cæsar non est. » Primam dicunt fundari supra ens simpliciter; secundam, supra ens secundum quid; et tertiam non dicunt fundari super aliquid, quia talis oratio nihil ponit. Sed tamen illud non videtur sufficere, quia cum dicitur: « Hæc oratio vera est, » verum prædicat aliquam conditionem entis: ergo necesse est super aliquid fundari, quod sit. Et ideo dicunt alii, quod fundatur super principia Cæsaris; sed hoc non sufficit, quia esto quod Cæsar omnino sit corruptus, et secundum materiam, et secundum formam; adhuc tamen vera est ista: « Cæsar fuit, » sive « Cæsar non est. » Et ideo dicunt alii quod fundatur super intelligentem; sed adhuc videtur illud non sufficiens, quia esto quod nullus intelligat actu, adhuc oratio est vera scripta in pariete: « Cæsar fuit. » Ideo dicendum quod veritas orationis sit veritas signi; et veritas signi non dicat qualitatem absolutam, sicut nec necessitas consequentiæ; sed respectivam, sicut signum; cum omne quod contingit significare quid, contingat vere significare, et etiam false. Et sicut ad rationem significandi non oportet rem esse existentem, sed cognoscibilem; sic nec ad rationem veræ significationis. Et quoniam omne quod intellectus capit, vel est ens, vel capit (*b*), sive imaginatur per comparationem ad ens; ideo omnis significatio, et veritas orationis significantis, vel fundatur simpliciter supra ens, ut si dicatur: « Petrus est; » vel in ordine ad ens. Unde propositio de præterito fundatur super ordinem ejus ad præsens; similiter propositio de futuro, sicut propositio negativa; ut si dicatur: « Cæsar non est; » aliquod enim ens est, quod non est Cæsar, et sic de aliis; similiter si dicatur, chimæra non est hircocervus.

(*a*) *Cæt. ed.* extremitatis.—(*b*) *Suppl.* illud intellectus.

4. Ad illud quod objicitur ultimo quod malitiam fore sit verum ab æterno, dicendum quod ad hoc quod aliquid sit verum, non oportet quod sit in Deo tanquam in causa; sed sufficit quod sit in Dei præscientia, quæ non est nisi veri. Ad hoc autem quod aliquid sit in Dei præscientia, sufficit quod ipsum, vel ejus causa, vel ejus oppositum, sit in Deo tanquam in causa, sicut supra dictum est de cognitione Dei.

QUÆSTIO V.

An malum sit ordinabile a voluntate Dei [1].

Fundam. Utrum malum sit ordinabile a Dei voluntate; et quod sic, videtur, quia super illud Psalmi [2]: *Domine Deus meus, in te speravi,* Glossa : « Qui videt merita animarum sic ordinari a Deo, ut pulchritudo universitatis ex nulla parte violetur, in omnibus laudat Deum : distinguens Deum aliquid fecisse et ordinasse, ut universum bonum; aliud non fecisse, sed ordinasse, ut malum. »

Item, Augustinus in *Enchiridio :* « Malum bene odinatum, et loco suo positum, evidentius commendat bonum. »

Item ratione videtur, quia omne meritum ordinatur ad præmium sive retributionem : sed malum meretur pœnam, sicut bonum gloriam : ergo et cum bonum gratiæ sit ordinabile, pari ratione malum culpæ.

Item, peccantes in suppliciis ordinantur : sed propter quod unumquodque, et illud magis [3] : sed mali non ordinantur in pœnis nisi propter mala : ergo malum multo magis est ordinabile.

Item, omne quod auget decorem in re ordinata, est ordinatum : sed malum auget decorem in universo, quod est ordinatum : ergo, etc. Probatio minoris. Augustinus, in undecimo *de Civitate Dei* [4]*:* « Sicut pictura cum colore nigro, suo loco posito, pulchrior est; ita universitas rerum ex peccatoribus est pulchra. »

Ad opp. Contra : 1. Per Augustinum [5]: « Malum est privatio modi, speciei, et ordinis: » sed nulla privatio participat id cujus est privatio [6]: ergo si malum, eo quod malum, privat ordinem, malum non contingit ordinari.

2. Item, quod non est, non est ordinabile, nam ordo præsupponit esse : sed malum, in eo quod malum, nihil est: ergo non est ordinabile.

3. Item, omne ordinabile est ordinanti possibile : sed malum non est possibile Deo, quia Deus non potest facere malum : ergo non est a Deo ordinabile.

4. Item, si malum est ordinabile, aut ordine partium in totum, aut in finem: non primo modo, quia malum nullius est pars; si secundo modo, ergo cum bonum est aliquid ex ordine in finem, tunc malum fieret bonum.

CONCLUSIO.

Malum est ordinabile ad bonum secundum dispositionem, per ordinem justitiæ; et secundum ostensionem, manifestando videlicet ordinem bonorum.

Resp. ad Arg. ad prædictorum intelligentiam, notandum. Quemadmodum aliquid dicitur esse sanum tripliciter : aut subjective, ut animal dicitur sanum; aut dispositive, ut potio dicitur sana; aut ostensive, ut urina sana; sic aliquid ordinabile dicitur tripliciter: aut sicut ordinis susceptivum; aut sicut dispositivum; aut sicut ostensivum. Sicut susceptivum, non est aliquid ordinabile, nisi quod est ens, et natura aliqua; et ita malum non est ordinabile, nisi per accidens, scilicet per bonum substratum. Sicut dispositivum, malum est ordinabile; sed non sicut dispositio ponens, sed privans. Duplex enim est ordo, scilicet naturæ, et justitiæ. Ordo naturæ est institutus; ordo justitiæ est acquisitus. Malum autem privat ordinem specialis naturæ; et illum privando, incurrit

[1] *Cf.* Richardus, I *Sent.,* dist. XLVI, q. VII; Steph. Brulef., I *Sent.,* dist. XLVI, q. V; Petrus de Tarant., I *Sent.,* dist. XLVI, q. V. — [2] *Ps.* VII, 2. — [3] Arist., *Posterior.* lib. II, cont. 5. — [4] Aug., *de Civit. Dei,* lib. XI, c. XXIII, n. 1. — [5] Aug., *de Natura boni,* c. IV. Legitur tamen *corruptio vel modi,* etc., non *privatio.* — [6] Arist., *de Interpret.,* lib. II.

in ordinem justitiæ, quia offendit: unde ratio ordinandi, sicut dispositio in ordine justitiæ, est meritum vel demeritum. Sicut ostensivum, malum est ordinabile et ordinatum, quia manifestat ordinem bonorum per oppositum: opposita autem juxta se posita magis elucescunt. Rationes ergo probantes, quod malum sit ordinatum, procedunt secundum ordinem justitiæ, et secundum dispositionem, et ostensionem.

1. Ad illud autem quod objicitur, quod malum est privatio ordinis; dicendum quod verum est particularis naturæ; sed non est verum, prout ordo dicit dispositionem universalis providentiæ, de quo dicit Boetius: « Ordo cuncta complectitur: quo fit, ut si aliquis ab assignata sibi ordinis ratione discesserit, necesse sit ut in alteram differentiam relabatur. » Exemplum ponitur in circumferentia circumplectente centrum.

2. Ad illud quod objicitur: « Esse ordinatum præsupponit esse; dicendum, quod verum est in eo quod per se et in se ordinatur: malum autem non ordinatur nec in se, nec per se: et ideo non oportet quod ipsum sit; sed sufficit quod aliud sit in quo substantificatur malum: et hoc est bonum, ut dicit Boetius [1].

3. Ad illud quod objicitur, quod ordinabile est possibile ordinanti; dicendum, quod esse possibile, sive subesse potentiæ divinæ, est dupliciter: aut potentiæ producenti, aut providenti: et quamvis malum non subsit divinæ productioni, subest tamen provisioni.

4. Ad illud quod objicitur, qua ordinatione sit ordinabile; dicendum quod ordinatione ad finem: sed hoc est solum ex postfacto; et ideo non sequitur quod malum sit bonum, sed quod ex ipso sequitur bonum. Posset tamen dici, quod quamvis malum non sit pars, tamen illud in quo est, pars est, et locum et ordinem partis tenet.

[1] Boetius, *de Consolat.*, lib. IV, pros. 6 in fine. — [2] *Cf.* Alex. Alensis, p. I, q. XL, memb. 3; Ægid. Rom., I *Sent.*, dist. XLVI, p. II, q. III; Richardus, I *Sent.*, dist. XLVI, q. VIII; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XLVI, q. VI; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist. XLVI, q. ult. — [3] *Eccli.*, XXXIII, 15. — [4] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XI, c. XVIII et XXIII. — [5] II *Cor.*, VI, 7. — [6] Arist., *Physic.* lib. I, cont. 80. — [7] *Genes.*, I, 31.

QUÆSTIO VI.

An malum sit de complemento universi [2].

Ad opp.

Utrum malum sit de complemento universi; et quod sic, videtur [3]: *Contra malum bonum est, et contra mortem vita... et sic intuere in omnia opera Altissimi.* Si ergo hujusmodi oppositio spectat ad decorem et complementum universi, ergo et malum.

2. Item, Augustinus, *de Civitate Dei* [4], loquens de malis quare sinantur a Deo, dicit quod Deus universum quasi quibusdam antithetis honestavit, et exemplificat in sermone, et in picturis: in sermone, sicut Apostolus utitur [5]: *Per gloriam, et ignobilitatem.* Et in picturis similiter: sicut enim pictura alba cum colore nigro, suo loco posito, pulchra est, sic universum cum malis. Ergo malum secundum hoc decorat universum: sed omne tale est de complemento universi: ergo, etc.

3. Item ratione videtur, quia sicut malum est privatio boni, ita silentium est privatio vocis, et somnus vigiliæ [6]: sed ad perfectionem et decorem sermonis necesse est interponi silentium; ad perfectionem et decorem animalis necesse est aliquando vigiliis interponi somnum: ergo ad perfectum decorem universi necesse est bonis interponi mala.

4. Item, universum est conditum ad Dei manifestationem: sed in operibus Dei maxime manifestatur misericordia et veritas: sed si malum non fuisset, nec misericordia nec veritas ita perfecte manifestaretur, sicut manifestatur in æterna punitione, et peccatorum remissione, et redemptione: ergo non esset universum completum.

Fundam.

Contra [7]: *Vidit* (*a*) *Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona*: et non fecerat mala: constat ergo quod absque malis erant omnia valde bona in universo: sed universum non esset valde bonum, si deesset ei

(*a*) *Cat. edit.* Videt.

perfectum : cum ergo deesset ei malum, videtur quod malum non sit de ejus perfectione.

Item Augustinus, in III *de Libero Arbitrio*, loquens de perfectione universi, dicit [1] : « Quidquid tibi vera ratione melius occurrerit, scias Opificem omnium fecisse : » si ergo non fecit mundum cum malis, sed sine malis, ergo mundus sine malis erat perfectior, quam cum malis : ergo malum non est de perfectione universi.

Item ratione videtur, quia albius est, quod est nigro impermixtius [2] : ergo pulchrius et melius, quod est malo impermixtius : sed si in mundo nullum esset malum, nec universum esset malis permixtum : ergo melius : ergo perfectius : ergo ordinatio mali non est de complemento universi.

Item bonum et pulchrum idem est, sicut dicit Dionysius [3] : ergo quod est privatio boni, est privatio pulchri : sed malum est privatio boni : ergo est privatio pulchri : ergo malum deturpat : sed quod deturpat et fœdat, non spectat ad pulchritudinem, sive decorem : ergo nec malum, sive mali ordinatio.

CONCLUSIO.

Malum ex accidenti facit ad decorem universi, ratione subjecti quod ordinatur in pœnam; oppositi, cujus decor magis clarescit ex præsentia mali; et boni eliciti.

Resp. ad Arg. Ad hoc notandum, quod circa hoc diversi diversa senserunt. Dixerunt enim aliqui, quod est loqui de malo, ut est in potentia facientis, et ut est in opere, sive in facto. Si loquamur, ut est in potentia facientis, sic voluerunt dicere, quod posse malum facere erat de perfectione universitatis; quia creatura debebat fieri, quæ posset peccare, et posset abstinere, ad hoc quod universum perfectum esset, sicut in tertio (*a*) *de Libero Arbitrio* dicitur [4]. Si loquamur de malo, ut est in facto esse, sic dicunt, quod nullo modo spectat ad complementum universi, nec per se, nec per accidens. Sed cum auctoritates dicant contrarium, quod ex ordinatione mali ad bonum, quidam decor resultat, sicut dicit Augustinus [5] expresse, oportet aliter dicere. Ideo dicunt alii, quod decor universitatis quidam est substantialis, sive quantum ad esse; quidam accidentalis, sive quantum ad bene esse. Quantum ad primum, mala non faciunt ad decorem, nec per se, nec per accidens; sed quantum ad aliquem decorem accidentalem, mala bene ordinata faciunt; non quia mala, sed quia bene ordinata : et ita per accidens, sicut per accidens ordinantur : et illo decore circumscripto adhuc esset universum decorum et perfectum, quamvis hunc decorem non haberet. Ad hunc decorem faciunt mala, non ratione sui, sed ratione subjecti, quod ordinatur in pœnam ad divinæ justitiæ manifestationem; vel ratione oppositi, quia decor magis clarescit ex præsentia mali, sicut opposita juxta se posita magis elucescunt, sicut communiter dicitur; vel ratione boni eliciti : multa enim bona Deus fecit, et facta sunt, quæ non essent facta, nisi peccatum præstitisset occasionem, sicut illa quæ gesta sunt in nostra reparatione; tamen sine his omnibus esset universum completum. Si vero quæritur utrum tunc esset pulchrius, quam nunc, sic responderi potest quod se habent sicut excedentia et excessa; sicut duæ facies, in quarum una nulla est macula, in altera est cicatrix aliqua bene sita, quæ videtur faciem venustare. Et si ultra procedas, quis decor magis excedit; potest dici sine præjudicio, quod decor qui nunc est : et ratio hujus est, quia vis divina eliciens bonum ex malo, præpotens est malo; et ideo bonum quod inde elicit, prævalet bono, quod malum corrumpit; et ideo plus valet universum nunc, quam valuisset tunc, in quo nunc modo commendatur sapientia Creatoris. Unde

[1] August., *de lib. arbit.*, lib. III, c. v, n. 13. — [2] Arist., *Physic.* lib. V, cap. XIX; *Topic.* lib. III, cont. 54. — [3] Dion. Areop., *de div. Nomin.*, c. IV, § 10. — [4] Aug., *de lib. arbit.*, lib. III, c. v, IX, XI et XII. — [5] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XI, cap XVIII et XXIII. — (*a*) *Suppl.* libro.

Gregorius, in *Benedictione cerei paschalis :* « O felix culpa, quæ talem meruit habere Redemptorem! » Et exemplum est de scypho sano, qui frangitur, et religatur filo argenteo vel aureo, quia melior est post, quam ante, non ratione fractionis, sed ratione religationis. Et si quæras a me : Nonne melius esset si omnes essent beati, quam quod quidam beati, et quidam miseri? dicendum (sicut credo) : Si homo stetisset, non pervenissent plures ad Jerusalem supernam, quam sic perventuri sunt. Unde mali quasi ex abundanti sunt, nec sunt in computatione.

1 et 2. Et sic concedendum quod ordinatio mali facit ad complementum accidentale, sicut probant rationes ad primam partem inductæ; sed ad complementum, sive ad decorem substantialem, nec per se, nec per accidens; per se vero ad nullum, sicut illæ rationes ostendunt.

3. Verumtamen quod objicitur ad primam partem, per simile in privationibus; dicendum quod illæ privationes non sunt aliquid adimentes, nec auferentes aliquid de bono, vel pulchro; malum autem aufert : ideo patet illud.

4. Ad illud quod objicitur, quod non manifestaretur misericordia et justitia; dicendum, quod quamvis non manifestaretur in actu, manifestaretur tamen in sua origine. Qui enim Deum in se cognoscit, videt in illo æterno exemplari, quid eum deceat facere, et quid possit, licet non ita clare ut nunc in opere; et ita misericordiam, et justitiam pariter; nihilominus tamen misericordia ostenderetur in supererogatione, et justitia in retributione, licet non ita clare, ut nunc.

DISTINCTIO XLVII

QUOD VOLUNTAS DEI SEMPER FIT EFFICACITER.

Quod voluntas Dei semper impletur de homine, quocumque se vertat.

Voluntas quippe Dei semper efficax est, ut fiat omne quod velit, et nihil fiat quod nolit: quæ de homine semper impletur, quocumque se vertat. Nihil enim in libero arbitrio constitutum superat voluntatem Dei, et si faciat contra ejus voluntatem, tamen contra ejus voluntatem, quæ ipse est, nihil putandum est ita fieri, tanquam velit fieri, et non fiat, vel nolit fieri, et fiat. Illa enim voluntas (ut ait Augustinus in *Enchiridio* [1]) semper impletur aut de nobis, aut a nobis : de nobis impletur, sed tamen non implemus eam, quando peccamus ; a nobis impletur, quando bonum facimus : ideo enim facimus, quia scimus placere Deo. Ita et de homine semper Deus implet suam voluntatem, quia nihil facit homo, de quo Deus non operetur quod vult. Non enim vult Deus, ut peccet homo quilibet; si autem peccaverit, pœnitenti vult parcere, ut vivat; in peccatis vero perseverantem punire, ut justitiæ potentiam contumax non evadat. Sicut alios ab æterno præparavit ad pœnam, ita alios præparavit ad gloriam : « Et hæc sunt *magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates ejus* [2]; et tam sapienter exquisita, ut cum angelica et humana creatura peccasset, id est, non quod ille, sed quod voluit ipsa fecisset, etiam per eamdem creaturæ voluntatem, qua factum est, quod Creator non voluit, impleret ipse quod voluit, bene utens etiam malis, tanquam summe bonus, ad eorum damnationem, quos juste prædestinavit ad pœnam; et ad eorum salutem, quos benigne prædestinavit ad gratiam. Quantum enim ad ipsos attinet, quod Deus noluit, fecerunt :

[1] Aug., *Enchirid.*, c. CVII. — [2] *Ps.* CX, 2.

quantum vero ad omnipotentiam Dei, nullo modo id facere valuerunt. Hoc quippe ipso quod contra ejus voluntatem fecerunt, de ipsis facta est voluntas ejus. Propterea namque *magna opera Domini*, *exquisita in omnes voluntates ejus*, ut miro et ineffabili modo non fiat præter ejus voluntatem, quod etiam fit contra ejus voluntatem : quia non fieret, si non sineret : nec utique nolens sinit, sed volens : nec sineret bonus fieri male, nisi omnipotens etiam de malo posset facere bene. » His verbis evidenter monstratur quod voluntas Dei æterna semper impletur de homine, etiamsi faciat homo contra Dei voluntatem. Sed attendendum est diligenter quomodo in superioribus dicitur fieri aliquid contra Dei voluntatem, quod tamen non fit præter eam, et qualiter intelligendum sit illud : « Quantum ad se, fecerunt quod Deus noluit ; quantum vero ad omnipotentiam Dei nullo modo id facere valuerunt. » Videntur enim ista superioribus obviare, ubi dictum est [1], *voluntati ejus nihil resistere.*

Hic aperit diversis modis supra accipi Dei voluntatem.

Verum, ut supra diximus, voluntas Dei diversis modis accipitur : quæ diversitas in prædictis verbis si diligenter notetur, nihil ibi contradictionis reperitur. Ubi enim dicit non fieri præter ejus voluntatem, etiam quod fit contra ejus voluntatem, dissimiliter accepit voluntatem : et non ipsam voluntatem, quæ Deus est, et sempiterna est ; sed ejus signa prædictis verbis intelligi voluit, id est, prohibitionem, sive præceptionem, et permissionem. Multa enim fiunt contra Dei præceptum, vel prohibitionem, quæ tamen non fiunt præter ejus permissionem. Ipsius namque permissione omnia fiunt mala, quæ tamen præter ejus voluntatem sempiternam fiunt : sicut Augustinus dicit [2] super illum locum Psalmi : *Ut non loquatur os meum opera hominum.* Opera enim hominum dicit ea quæ mala sunt, quæ præter Dei voluntatem fiunt in sensu, quo (*a*) ipse est ; sed non præter ejus permissionem, quæ ipse non est. Appellatur tamen ipsa Dei voluntas, quia Deus volens sinit mala fieri. Fiunt et contra ejus præceptionem, vel prohibitionem, sed non contra ejus voluntatem, quæ ipse est ; nisi dicantur contra eam fieri, quia præter eam fiunt. Contra eam quippe nihil ita fit, ut velit fieri quod non fiat, vel nolit fieri, et fiat : quod evidenter ibi Augustinus notavit, ubi ait : « Quantum ad ipsos attinet, quod Deus noluit, fecerunt : quantum vero ad omnipotentiam Dei, nullo modo id facere valuerunt. » Ac si diceret : Fecerunt contra Dei præceptum, quod appellatur voluntas, sed non fecerunt contra Dei voluntatem omnipotentem, quia hoc non valuerunt, illud valuerunt : et ita per hoc quod fecerunt contra Dei voluntatem, id est, præceptum, de ipsis facta est voluntas ejus, id est, impleta est voluntas ejus sempiterna, qua eos damnari volebat. Unde Gregorius *super Genesim :* « Multi voluntatem Dei peragunt, unde mutare contendunt, et consilio ejus resistentes obsequuntur : quia hoc ejus dispositioni militat, quod per humanum studium resultat. » Hic aperte ostenditur, quia dum mali consilio ac præcepto Dei resistunt (quod voluntas Dei appellatur), ea faciunt unde voluntas ejus, quæ ipse est, impletur, quæ dispositio, vel beneplacitum vocatur. Nam (ut ait Augustinus in *Enchiridio* [3]) : « Quantælibet sint voluntates angelorum et hominum, bonorum, vel malorum, vel illud quod Deus, vel aliud volentes quam Deus, Omnipotentis voluntas semper invicta est : quæ mala esse nunquam potest, quia (*b*) etiam

[1] *Rom.*, IX, 19. — [2] Aug., *Enarr. in Ps.* XVI. — [3] Aug., *Enchirid.*, c. CII, n. 26.

(*a*) *Cæt. edit.* quæ. — (*b*) *Item* quæ.

dum mala irrogat, justa est, et profecto quæ justa est, mala non est. Deus ergo omnipotens, sive per misericordiam, cujus vult, miseretur (a); sive per judicium, quem vult, obdurat; nec inique aliquid facit, nec nisi volens quidquam facit, et omnia quæcumque vult, facit. »

Summatim perstringit sententiam prædictorum, addens quare Deus præcepit omnibus bona facere, et mala vitare: cum non velit hoc ab omnibus impleri.

Ex prædictis liquet quod voluntas Dei, quæ ipse est, semper invicta est, nec in aliquo cassatur, sed per omnia impletur; consilium vero ejus, et præceptio sive prohibitio non ab omnibus implentur, quibus proposita et data sunt. Neque ideo præcepit omnibus bona, vel prohibuit mala, vel consuluit optima, quod vellet ab omnibus bona, quæ præcipit fieri, vel mala quæ prohibuit vitari (si enim vellet, utique et fierent, quia in nullo potest ab homine superari, vel impediri ejus voluntas); sed ut justitiam suam hominibus ostenderet, et mali essent inexcusabiles; denique, ut boni ex obedientia gloriam, mali ex inobedientia pœnam sortirentur, sicut utrisque ab æterno præparavit. Ea ergo quæ omnibus præcepit, vel prohibuit, a quibusdam voluit fieri, vel vitari, sed non ab omnibus; et quædam personaliter præcepit, et in veteri, et in nova lege, quæ ab eis quibus præcepit, fieri noluit, ut Abrahæ de immolatione filii, et in Evangelio quibusdam curatis, quibus præcepit ne cui dicerent.

EXPOSITIO TEXTUS.

Voluntas quippe Dei semper efficax est.

Supra removit (b) Magister dubitationes, ex quibus videbatur voluntas Dei aliquando impediri. Hic determinat veritatem, ostendens voluntatem Dei semper esse efficacem, et nunquam impediri. Et hæc pars habet quatuor partes. In prima, auctoritate Augustini ostendit voluntatem Dei semper esse efficacem, et nunquam impediri. In secunda vero (ne hoc intelligeretur de voluntate signi) distinguit voluntatem, ut ostendat hoc esse dictum de voluntate beneplaciti, ibi: *Verum, ut supra diximus*. In tertia Magister ostendit, quod contra quamdam voluntatem signi bene potest fieri, ibi: *Multa enim fiunt contra Dei præceptum,* etc. In quarta vero epilogat breviter prædeterminata, et hoc ibi: *Ex prædictis liquet, quod voluntas Dei, quæ ipse est*, etc.

Divisio.

DUB. I.

Ad eorum damnationem quos juste prædestinavit ad pœnam.

Videtur Augustinus hic improprie loqui, quia supra [1] dicitur, quod prædestinatio est de bonis salutaribus.

Item Damascenus [2]: « Non ad puniendum plasmavit nos Deus: » ergo male dicit. Juxta hoc quæritur, cum Deus sit summe justus, sicut summe misericors, quare magis dicitur proprium Dei misereri, quam damnare sive punire.

Resp. quod Damascenus [3] distinguit voluntatem Dei in antecedentem, et consequentem. Potest ergo præparatio esse quantum ad utramque, et sic est præparatio bonorum: et hoc modo est præparatio simpliciter, et prædestinatio proprie dicta. Alio modo præparatio accipitur large, secundum quamcumque voluntatem, et sic est malorum, et est prædestinatio large. Magister autem, et Damascenus supra accipiunt proprie; sed Augustinus accipit communiter: et sic patet solutio.

Ad illud quod quæritur de opere misericordiæ; dicendum quod ideo est proprium Dei misereri, quia ad opus misericordiæ non requiritur nisi Dei benignitas: sed ad hoc quod severitatem justitiæ faciat, præsuppo-

[1] Dist. XL. — [2] Damasc., lib. II, c. XXIX in fine. — [3] *Ibid.*

(a) *Cæt. edit.* misereatur. — (b) *Cæt. edit.* removet.

nitur nostra iniquitas : et ideo illud magis appropriatur ipsi Deo, quam hoc.

DUB. II.

Ipsius namque permissione, etc.

Innuit Magister quod mala fiunt præter Dei voluntatem, sed non præter permissionem. Contra : Videtur male loqui, quia cum permissio sit signum voluntatis divinæ, si fiunt præter voluntatem, ergo etiam præter permissionem. Item quæritur quæ differentia est inter fieri præter voluntatem, et contra, et videtur quod nulla, quia [1] : *Qui non est mecum, contra me est.*

Resp. Dicendum, quod fieri præter voluntatem, hoc est quia voluntas Dei non est in hoc fieri, nec in ejus oppositum; et ita præter voluntatem fit, quod non fit secundum voluntatem, nec contra, et inter hæc medium est : Dominus autem in *Matthæo* intelligit de præceptis, quæ qui negligit, inimicus Dei efficitur. Quod ergo objicitur, quod permissio est signum voluntatis beneplaciti; dicendum, quod non est signum quod Deus velit illud quod permittitur; sed quod velit illud, quod ex eo elicitur : et sic patet illud.

DUB. III.

Sed non præter ejus permissionem quæ ipse non est.

Secundum hoc videtur quod permissio non sit Deus. Contra : Deus est sua actio : ergo Deus est sua permissio, cum permissio sit actio Dei. Si tu dicas hoc esse dictum ratione connotati; tunc objicitur, quod voluntas Dei similiter aliquid connotat circa volitum.

Resp. Dici potest quod Magister loquitur secundum opinionem illorum qui dicunt nomina sex generum non prædicare aliquid de Deo, vel in Deo, sed a Deo : sed hæc opinio supra improbata est. Et ideo potest dici, quod Magister loquitur de permissione ratione sui connotati, quod importat ratione sui nominis. Et si tu objicias de voluntate, quod connotat; dicendum quod verum est ex adjuncto : sed non est ita de principali significatione nominis.

[1] *Matth.*, XII, 30.

DUB. IV.

Neque ideo præcepit omnibus bona, vel prohibuit mala, vel consuluit optima, etc.

Videtur falsum dicere, quia præceptum Dei est signum voluntatis Dei, sicut præceptum nostrum est signum voluntatis nostræ : sed rectus homo nunquam præcipit aliquid alicui, nisi quod vult fieri : ergo multo fortius nec ipse Deus.

Resp. Dicendum quod Augustinus, et Magister sequens Augustinum, quando de voluntate beneplaciti loquuntur, semper accipiunt pro voluntate qua Deus absolute vult aliquid evenire : et de hoc non est dubium illud quod dicit : sed ulterius Joannes Damascenus distinguit voluntatem etiam in antecedentem, sive quantum in se est : et hujus signum est præceptum : et de hac non loquitur Augustinus nec Magister.

DUB. V.

Præcepit et in veteri, et in nova lege, quæ ab eis, quibus præcepit, fieri noluit.

Videtur male dicere, quia præceptum est signum divinæ voluntatis: ergo si præcipiebat quod volebat, videtur quod illos decipiebat, quibus præcipiebat.

Item videtur falsum dicere, quod noluit immolationem Isaac; quia Abraham volebat : ergo voluntatem suam divinæ non conformabat: ergo non merebatur, ut videtur. Item, quare Abraham paravit se ad obediendum, non autem curatus in Evangelio ?

Resp. Dicendum quod quædam præcepit Deus ad faciendum, ut præcepta moralia : quædam ad probandum, id est, probatum ostendendum ; quædam ad erudiendum : et horum duorum exempla tanguntur in littera. In præcepto ergo Abrahæ, signatur non quod Deus velit immolationem; sed quod vult Abraham velle : et ideo cum voluit, se illi conformavit. In præcepto autem quod fecit curato, signavit se velle contemptum

laudis: et ideo Abraham laudandus est in voluntate obedientiæ, et curatus in hoc quod non tacuit.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam eorum quæ dicuntur in hac parte, quatuor quæruntur: primo quæritur utrum voluntas beneplaciti possit impediri; secundo quæritur utrum aliquis possit facere contra voluntatem signi; tertio, utrum Deus debeat mala permittere; quarto et ultimo, utrum Deus possit mala præcipere.

QUÆSTIO I.

An voluntas beneplaciti Dei possit impediri [1].

Fundam. Quod voluntas beneplaciti non possit impediri, ostenditur primo auctoritate Genesis [2]: *Num Dei possumus resistere voluntati?* Quasi diceret: Non.

Item [3]: *Voluntati ejus quis resistit?*

Item, super illud [4]: *Qui vult omnes homines salvos fieri*, Glossa: « Rogandus est ut velit, quod si vult, necesse est fieri. »

Item, super illud Psalmi [5]: *Justus Dominus in omnibus operibus suis,* Glossa: « Apud Deum, hoc est velle, quod facere. » Sed non potest impediri ne velit, quia libere vult, quod vult: ergo non potest impediri ne fiat.

Item, omnis voluntas quæ potest impediri, potest superari: sed divina voluntas superari non potest, cum sit suprema: ergo divina voluntas non potest impediri.

Item, omnis causa quæ impeditur a prosecutione sui effectus, aut deficit, aut mutatur: sed divina voluntas, nec deficit, nec mutatur, nec potest deficere, nec mutari: ergo, etc.

Item, nobilius agens est, et nobilior causa quæ non potest impediri, quam quæ potest: sed divina voluntas est summa et suprema causa omnium, ut supra monstratum est: ergo, etc.

Ad opp. Contra: 1. Omnis causa, cujus effectus contingenter evenit, potest impediri; nam si non potest, tunc effectus evenit necessario: sed divina voluntas est hujusmodi, quia est multorum contingentium, alioquin aut nihil esset contingens, quod est contra arbitrii libertatem, et consilium, et casum; aut Deus non esset illius causa: quorum utrumque absurdum est: ergo, etc.

2. Item, omnis causa quæ per aliam agentem expletur, potest per illam deficientem impediri, si illa possit deficere; hæc propositio per se nota est: sed divina voluntas est hujusmodi, nam Deus vult multa fieri per causas creatas, quæ non facit sine ipsis, sicut generare hominem, asinum, et similia; similiter de his quæ sunt ab opere nostro, et hæc possunt deficere: ergo divina voluntas potest impediri.

3. Item, omnis causa cujus virtus se extendit ad contrarium voluntate, potest aliud velle quam velit [6]: sed divina essentia est hujusmodi, aliquid enim vult Deus, ut istum damnari, cujus oppositum potest; hoc certum est, alioquin non esset omnipotens: potest ergo facere oppositum ejus, quod vult: sed omne possibile, est ponibile: ponatur ergo quod Deus faciat oppositum ejus quod voluit; si hoc, ergo voluntas Dei est frustra (*a*), et impedita: ergo, etc.

4. Item, voluntas vult aliquid, quod Deus vult ipsam velle: aut ergo potest velle contrarium, aut non potest: si potest, ergo divina voluntas potest impediri; si non potest, ergo necesse est libertatem ejus arctari.

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. I, q. XL, memb. 4; S. Thom., p. I, q. XIX, art. 6; et I *Sent.*, dist. XLVII, q. I, art. 1 et 2; et *de Verit.*, q. XXIII, art. 2; et *Quolib.* XI, art. 3; Ægid. Rom., I *Sent.*, dist. XLVII, q. I; Richard., I *Sent.*, dist. XLVII, q. I; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XLVII, q. I; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist. XLVII, q. I; Gab. Biel, I *Sent.*, dist. XLVI, q. I. — [2] *Genes.*, L, 19. — [3] *Rom.*, IX, 19. — [4] I *Tim.*, II, 4. — [5] *Ps.* CXLIV, 13 — [6] Arist., *Metaphys.* lib. IX, cont. 3.

(*a*) *Forsan legendum* frustrata.

CONCLUSIO.

Dei voluntas antecedens potest cassari; consequens autem atque absoluta, nequaquam.

Resp. ad Arg. Ad intelligentiam prædictorum, notandum quod, secundum Joannem Damascenum [1], voluntas beneplaciti est duplex, scilicet antecedens sive conditionalis, qua vult, quantum in se est, omnium salutem; et absoluta sive consequens, qua determinate vult aliquid quod novit certitudinaliter evenire. Intelligendum est ergo quod nullam Dei voluntatem possibile est superari, nullam possibile est cassari: aliquam tamen, ut antecedentem, possibile est non impleri; aliquam, ut consequentem, necesse est impleri, et impossibile est impediri. Nullam (inquam) est possibile superari: nam si homo non faciat quod Deus vult, quantum in se est, voluntate antecedente, Deus facit de ipso quod vult voluntate consequente; et ita semper impletur, vel de homine, vel ab homine [2]: et sic nuuquam vincitur, vel superatur [3]. Non etiam possibile est voluntatem Dei cassari: nam cassum dicitur aliquid, dum privatur effectu proprio ad quem est: voluntas autem (*a*) nullo privatur effectu ad quem est proprie: nam quod dicitur, quod Deus vult omnes homines salvos fieri quantum in se est, hæc voluntas non connotat salutem, nec proprie est ad effectum salutis: sed connotat ordinationem naturæ, sive naturam ordinabilem ad salutem. Unde nihil plus est dicere: « Deus vult istum salvum fieri, quantum in se est, » quam: « Deo placuit dare isti naturam, per quam posset pervenire ad salutem; » et quod Deus paratus esset juvare, ita quod salus non deficit propter defectum a parte Dei. Unde non cassatur, quia habet proprium effectum. De voluntate autem absoluta planum est, quod non possit cassari, quia omnem effectum suum ponit, nec unquam remanet inexpleta. Cum itaque verum sit voluntatem Dei nullo modo posse superari, nec cassari, tamen voluntatem absolutam necesse est impleri, conditionalem vero minime. Sed attendendum, quod est necessitas consequentiæ, sicut supra dictum est de præscientia, ipsa non habet necessitatem consequentis, sed consequentiæ, quia necessario infert, et sequitur: « Deus præscit hoc: ergo hoc erit: » sed tamen non necessario præscit, quia in actu præsciendi frequenter notatur effectus contingens: sic in voluntate intelligendum est, quod voluntas Dei absoluta connotat eventum rei, et ideo est ibi necessitas consequentiæ, sed non consequentis, quia non mutat eventum rei, imo vult Deus, quod eveniat consequens contingens. Unde sicut præscientia, quia necessario infert effectum, non potest falli; sic voluntas absoluta, quia necessario infert, non potest impediri, imo eam necessarium est impleri: voluntatem autem antecedentem, vel conditionatam, non est necesse impleri, nec necessitate consequentis, nec necessitate consequentiæ, quia non connotat effectum rei; sed connotat illud quod est ordinabile ad eventum, ut prædictum est. Unde bene sequitur: « Vult istum salvari voluntate absoluta: ergo iste salvabitur: » nunquam enim vellet, nisi pariter præsciret eum esse salvandum. De voluntate vero conditionata, ut visum est, non sequitur [4]. Si ergo objicitur quod voluntas Dei est necessaria, et necessario infert effectum, ergo omnimodam ponit circa ipsum necessitatem; dicendum, quod quamvis necesse sit Deum velle, et voluntatem ejus esse in actu, tamen comparatio ejus ad futurum est contingens, et ideo effectus evenit contingenter.

1. Ad illud quod objicitur quod potest impediri, cum sit causa contingens; dicendum quod, sicut tactum est, cum comparatio divinæ voluntatis ad volitum, et eventus voliti, se necessario concomitentur, sicut unum est contingens, ita et aliud, et ideo non po-

[1] Damascen., *de Fide orthod.*, lib. II, cap. XXIX.
(*a*) *Suppl.* Dei.

[2] Aug., *Enchirid.*, c. CVII. — [3] Aug., *de Spirit. et litt.*, c. XXXIII, n. 58. — [4] S. Thom. I, q. XIX, art. 8.

laudis: et ideo Abraham laudandus est in voluntate obedientiæ, et curatus in hoc quod non tacuit.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam eorum quæ dicuntur in hac parte, quatuor quæruntur: primo quæritur utrum voluntas beneplaciti possit impediri; secundo quæritur utrum aliquis possit facere contra voluntatem signi; tertio, utrum Deus debeat mala permittere; quarto et ultimo, utrum Deus possit mala præcipere.

QUÆSTIO I.

An voluntas beneplaciti Dei possit impediri [1].

Fundam. Quod voluntas beneplaciti non possit impediri, ostenditur primo auctoritate Genesis [2]: *Num Dei possumus resistere voluntati?* Quasi diceret: Non.

Item [3]: *Voluntati ejus quis resistit?*

Item, super illud [4]: *Qui vult omnes homines salvos fieri*, Glossa: « Rogandus est ut velit, quod si vult, necesse est fieri. »

Item, super illud Psalmi [5]: *Justus Dominus in omnibus operibus suis*, Glossa: « Apud Deum, hoc est velle, quod facere. » Sed non potest impediri ne velit, quia libere vult, quod vult: ergo non potest impediri ne fiat.

Item, omnis voluntas quæ potest impediri, potest superari: sed divina voluntas superari non potest, cum sit suprema: ergo divina voluntas non potest impediri.

Item, omnis causa quæ impeditur a prosecutione sui effectus, aut deficit, aut mutatur: sed divina voluntas, nec deficit, nec mutatur, nec potest deficere, nec mutari: ergo, etc.

Item, nobilius agens est, et nobilior causa quæ non potest impediri, quam quæ potest: sed divina voluntas est summa et suprema causa omnium, ut supra monstratum est: ergo, etc.

Ad opp. Contra: 1. Omnis causa, cujus effectus contingenter evenit, potest impediri; nam si non potest, tunc effectus evenit necessario: sed divina voluntas est hujusmodi, quia est multorum contingentium, alioquin aut nihil esset contingens, quod est contra arbitrii libertatem, et consilium, et casum; aut Deus non esset illius causa: quorum utrumque absurdum est: ergo, etc.

2. Item, omnis causa quæ per aliam agentem expletur, potest per illam deficientem impediri, si illa possit deficere; hæc propositio per se nota est: sed divina voluntas est hujusmodi, nam Deus vult multa fieri per causas creatas, quæ non facit sine ipsis, sicut generare hominem, asinum, et similia; similiter de his quæ sunt ab opere nostro, et hæc possunt deficere: ergo divina voluntas potest impediri.

3. Item, omnis causa cujus virtus se extendit ad contrarium voluntate, potest aliud velle quam velit [6]: sed divina essentia est hujusmodi, aliquid enim vult Deus, ut istum damnari, cujus oppositum potest; hoc certum est, alioquin non esset omnipotens: potest ergo facere oppositum ejus, quod vult: sed omne possibile, est ponibile: ponatur ergo quod Deus faciat oppositum ejus quod voluit; si hoc, ergo voluntas Dei est frustra (*a*), et impedita: ergo, etc.

4. Item, voluntas vult aliquid, quod Deus vult ipsam velle: aut ergo potest velle contrarium, aut non potest: si potest, ergo divina voluntas potest impediri; si non potest, ergo necesse est libertatem ejus arctari.

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. I, q. XL, memb. 4; S. Thom., p. I, q. XIX, art. 6; et I *Sent.*, dist. XLVII, q. I, art. 1 et 2; et *de Verit.*, q. XXIII, art. 2; et *Quolib.* XI, art. 3; Ægid. Rom., I *Sent.*, dist. XLVII, q. I; Richard., I *Sent.*, dist. XLVII, q. I; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XLVII, q. I; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist. XLVII, q. I; Gab. Biel, I *Sent.*, dist. XLVI, q. I. — [2] *Genes.*, L, 19. — [3] *Rom.*, IX, 19. — [4] I *Tim.*, II, 4. — [5] *Ps.* CXLIV, 13 — [6] Arist., *Metaphys.* lib. IX, cont. 3.

(*a*) *Forsan legendum* frustrata.

CONCLUSIO.

Dei voluntas antecedens potest cassari; consequens autem atque absoluta, nequaquam.

Resp. ad Arg. Ad intelligentiam prædictorum, notandum quod, secundum Joannem Damascenum [1], voluntas beneplaciti est duplex, scilicet antecedens sive conditionalis, qua vult, quantum in se est, omnium salutem; et absoluta sive consequens, qua determinate vult aliquid quod novit certitudinaliter evenire. Intelligendum est ergo quod nullam Dei voluntatem possibile est superari, nullam possibile est cassari: aliquam tamen, ut antecedentem, possibile est non impleri; aliquam, ut consequentem, necesse est impleri, et impossibile est impediri. Nullam (inquam) est possibile superari: nam si homo non faciat quod Deus vult, quantum in se est, voluntate antecedente, Deus facit de ipso quod vult voluntate consequente; et ita semper impletur, vel de homine, vel ab homine [2]: et sic nunquam vincitur, vel superatur [3]. Non etiam possibile est voluntatem Dei cassari: nam cassum dicitur aliquid, dum privatur effectu proprio ad quem est: voluntas autem (*a*) nullo privatur effectu ad quem est proprie: nam quod dicitur, quod Deus vult omnes homines salvos fieri quantum in se est, hæc voluntas non connotat salutem, nec proprie est ad effectum salutis: sed connotat ordinationem naturæ, sive naturam ordinabilem ad salutem. Unde nihil plus est dicere: « Deus vult istum salvum fieri, quantum in se est, » quam: « Deo placuit dare isti naturam, per quam posset pervenire ad salutem; » et quod Deus paratus esset juvare, ita quod salus non deficit propter defectum a parte Dei. Unde non cassatur, quia habet proprium effectum. De voluntate autem absoluta planum est, quod non possit cassari, quia omnem effectum suum ponit, nec unquam remanet inexpleta. Cum itaque verum sit voluntatem Dei nullo modo posse superari, nec cassari, tamen voluntatem absolutam necesse est impleri, conditionalem vero minime. Sed attendendum, quod est necessitas consequentiæ, sicut supra dictum est de præscientia, ipsa non habet necessitatem consequentis, sed consequentiæ, quia necessario infert, et sequitur: « Deus præscit hoc: ergo hoc erit: » sed tamen non necessario præscit, quia in actu præsciendi frequenter notatur effectus contingens: sic in voluntate intelligendum est, quod voluntas Dei absoluta connotat eventum rei, et ideo est ibi necessitas consequentiæ, sed non consequentis, quia non mutat eventum rei, imo vult Deus, quod eveniat consequens contingens. Unde sicut præscientia, quia necessario infert effectum, non potest falli; sic voluntas absoluta, quia necessario infert, non potest impediri, imo eam necessarium est impleri: voluntatem autem antecedentem, vel conditionatam, non est necesse impleri, nec necessitate consequentis, nec necessitate consequentiæ, quia non connotat effectum rei; sed connotat illud quod est ordinabile ad eventum, ut prædictum est. Unde bene sequitur: « Vult istum salvari voluntate absoluta: ergo iste salvabitur: » nunquam enim vellet, nisi pariter præsciret eum esse salvandum. De voluntate vero conditionata, ut visum est, non sequitur [4]. Si ergo objicitur quod voluntas Dei est necessaria, et necessario infert effectum, ergo omnimodam ponit circa ipsum necessitatem; dicendum, quod quamvis necesse sit Deum velle, et voluntatem ejus esse in actu, tamen comparatio ejus ad futurum est contingens, et ideo effectus evenit contingenter.

1. Ad illud quod objicitur quod potest impediri, cum sit causa contingens; dicendum quod, sicut tactum est, cum comparatio divinæ voluntatis ad volitum, et eventus voliti, se necessario concomitentur, sicut unum est contingens, ita et aliud, et ideo non po-

[1] Damascen., *de Fide orthod.*, lib. II, cap. XXIX.
(*a*) *Suppl.* Dei.

[2] Aug., *Enchirid.*, c. CVII. — [3] Aug., *de Spirit. et litt.*, c. XXXIII, n. 58. — [4] S. Thom. I, q. XIX, art. 8.

test impediri : tunc enim impeditur causa, quando, manente comparatione et ordinatione ejus ad effectum, effectus non evenit. Quod ergo proponitur : « Omnis causa cujus effectus est contingens, potest impediri; » falsa est propositio, et habet instantiam, si effectus necessario concomitetur et sequatur ad causam : et hæc est instantia in proposito.

2. Ad illud ergo quod objicitur, quod potest impediri propter defectum causæ cooperantis, dicendum quod sicut divina voluntas, sive divinum velle, connotat effectum, ita connotat efficientiam causæ particularis. Cum enim dicitur : « Deus vult istum salvari, » non est sensus quod velit in omnem eventum, sed quod vult istum salvari, et vult istum velle. Unde sicut divina voluntas connotat istum effectum evenire, et ideo necessario sequitur effectus ad ipsam, ita connotat causam creatam concurrere : et ideo necessario sequitur, si Deus vult istum salvari, quod iste etiam velit : et ita nunquam deficit, sicut nec effectus : et ita nunquam impeditur.

3. Ad illud quod objicitur quod Deus potest oppositum ejus quod vult, dicendum quod divina voluntas non arctat potentiam in possendo; unde plura potest quam velit; tamen arctat potentiam in agendo, nunquam enim potentia agit aliquid nisi quod vult, et impossibile est quod actio superexcedat voluntatem : unde nihil potest facere nisi quod potest velle. Quando ergo dicitur quod potest contrarium suæ voluntatis, potest intelligi dupliciter : aut voluntate movente ad contrarium, et sic notatur repugnantia voluntatis ad potentiam, et hoc est impossibile; aut voluntate non movente, et sic notatur non impedimentum nec repugnantia, sed quod voluntas libere potest, quia ita potest hoc, quod ejus oppositum : ita enim vult hoc, quod potest velle ejus oppositum absque sui mutatione, sicut supra dictum est de præscientia. Et ratio hujus est, quia uno et eodem vult quæcumque vult.

4. Ad ultimum dicendum quod voluntas Dei, secundum convenientiam ad præscientiam, vult illa quæ vult. Unde sicut præscientia ambit totum velle, et posse, et agere, et non potest falli aliquid non subtrahendo contingentiæ rei evenientis, sic etiam in proposito intelligendum.

QUÆSTIO II.

An aliquis possit facere contra voluntatem signi [1].

Fundam. Utrum aliquis possit facere contra voluntatem signi; et quod non, videtur, quia signum et signatum conformari debent : ergo quod fit contra unum, fit contra reliquum; et si non potest fieri contra signatum, nec contra signum. Alioquin, si non sit contra signatum, sed contra signum, tunc signum est falsum : si enim signum ducit in signatum, significat, quod fit contra ipsum, fieri contra signatum.

2. Item, minimum inter omnia signa est permissio, cum sit respectu mali, ad quod minime ordinatur beneplacitum Dei : ergo si minime accedit ad voluntatem beneplaciti, si non potest fieri contra permissionem, multominus contra alia : sed non potest fieri contra permissionem, sicut dicit Magister in littera, et Augustinus, *de Civitate Dei* [2] : « Sicut nullus hominum agit recte, nisi adjutus divino auxilio; sic nullus hominum atque dæmonum agit inique, nisi eodem divino atque justissimo permittatur judicio. »

3. Item, potentior est voluntas cui non potest resisti nec in se, nec in signo, quam cui potest in signo saltem, etsi non in re : sed Deus est potentissimus : ergo videtur quod nec voluntati ejus, nec signo voluntatis possit resisti : et sic, etc.

Ad opp. 4. Contra : Inter omnia signa voluntatis, præceptio, sive imperium, videtur esse potentissimum : sed fieri potest, et fit tota die

[1] *Cf.* Ægid. Rom., I *Sent.*, dist. XLVII, p. II, q. I; Richardus, I *Sent.*, dist. XLVII, q. II; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XLVII, q. II; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist. XLVII, q. II. — [2] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XX, c. I, n. 2.

contra divinum mandatum : ergo contra omnia alia.

5. Item, videtur quod specialiter contra permissionem, quia permissio non est nisi mali culpæ : sed malum culpæ non est malum, nisi voluntarie fiat : et si voluntarie fit, potest non fieri : ergo permittente Deo aliquem male facere, potest non facere : ergo potest facere contra permissionem.

6. Item, super illud Psalmi [1] : *Eduxit eos cum argento et auro;* Glossa dicit quod idem fuit præceptum, et permissum, scilicet asportatio vasorum : ergo cum possit fieri contra præceptum, pari ratione et contra permissionem, et contra alia : per consequens ergo contra omnem voluntatem signi.

CONCLUSIO.

Potest fieri contra signa divinæ voluntatis, quæ respiciunt futurum, sed non contra ea quæ præsens (a), *cum hæc signent voluntatem absolutam, illa vero conditionatam.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod contra aliquod signum divinæ voluntatis potest fieri, contra aliquod non. Et ratio hujus duplex est, ex duplici modo distinguendi signa. Quædam enim sunt signa respectu præsentis, ut impletio et permissio; quædam respectu futuri, ut præceptio, et consilium, et prohibitio. Et quoniam de præsenti quod fit, impossibile est in præsenti non fieri, quoniam omne quod est, quando est, necesse est esse [2]; ideo respectu signorum de præsenti non potest esse resistentia, quia si sit resistentia, jam non sunt præsentia. Quia vero futura vel facienda possunt non fieri, ideo quantum ad signa tria sequentia, resistentia potest esse. Alia ratio sumitur secundum alium modum distinguendi; quia quædam sunt signa divinæ voluntatis absolutæ, quædam conditionatæ. Dico ergo quod quia contra voluntatem absolutam non potest fieri, non potest etiam fieri contra signa voluntatis absolutæ, utpote sunt impletio, et permissio. Quia vero contra voluntatem antecedentem, sive conditionatam, potest fieri, quia potest homo divertere ab ordine ad quem ex sui constitutione conditus est; hinc est quod potest fieri contra voluntatem signi, quæ illam signat, scilicet contra prohibitionem, et præceptionem, et consilium.

1. Ad illud quod objicitur quod contra nullum potest fieri, patet solutio, quod est falsum.

2. Ad illud quod objicitur quod minimum est permissio; dicendum quod major significatio, vel minor, nihil facit ad hoc, sed præsentialitas effectus : vel etiam, quia signat voluntatem absolutam, qua aliquid connotat absolute.

3. Ad illud quod objicitur quod potentius est illud contra cujus signum non potest fieri, dicendum quod verum est quando voluntas vult omnino quod nihil fiat, nisi quod ostendit se velle : sed divina voluntas non est talis, imo vult quod unusquisque habeat propriam libertatem, et faciat quod vult. Unde potentia faciendi contra divinam voluntatem est a divina voluntate : et ideo non esset potentior propter hoc. Unde distinguendum quod posse facere contra signum voluntatis alicujus aut est contra voluntatem, et sic attestatur impotentiæ; aut illud posse est a voluntate, cujus est signum, et sic non attestatur impotentiæ, sed magis potentiæ.

4. Ad illud quod objicitur quod contra omnia, quia fit contra præceptionem quæ est maximum signum; solvendum est per interemptionem, quod non est maximum signum, quia impletio majus est. Præterea hoc nihil facit ad propositum, sed præsentialitas in effectu, et absolutio in significato.

5. Ad illud quod objicitur quod fit contra permissionem, quia peccator potest non peccare; dicendum quod Deus non dicitur permittere peccare, nisi eum qui actualiter peccat, dum peccat; et tunc impossibile est eum non peccare.

6. Ad illud quod ultimo objicitur quod idem

[1] *Ps.* CIV, 37.— [2] Arist., *de Interpret.*, lib. I.

(a) *Cæt. edit.* quæ possunt.

fuit ibi præceptum, et permissum; dicendum quod permissio multis modis accipitur in Scriptura. Primo modo dicitur *permissio* non cohibere; sicut Dominus permittit mala, quia non cohibet : et hoc modo est signum voluntatis divinæ distinctum contra præceptum. Alio modo, non punire temporaliter; et sic dicitur libellus repudii permitti in *Matthæo* [1]: *Moyses ad duritiam vestram permisit.* Tertio modo, non prohibere, ut in Psalmo [2]: *Irascimini et nolite peccare;* Glossa : « Permittit quod necessitatis est, id est, non prohibet. » Quarto modo, *permittere* est minus bonum indulgere, (*a*) super illud [3]: *Hoc autem dico secundum indulgentiam,* etc., Glossa : « Permittit. »

QUÆSTIO III.

An Deus debeat mala permittere [4].

Fundam. Utrum debeat Deus mala permittere; et quod sic, videtur [5] : *Abundant tabernacula prædonum*, etc.; Gregorius [6] : « Omnipotens Deus quod fieri non prohibet, justum est ut fieri sinat. »

Item Deus debet conservare ordinem quem instituit : sed cum Deus creavit hominem, dedit ei liberam voluntatem : sed libera voluntas dicitur, eo quod libere potest quidquid vult : ergo si vult malum, potest in malum : ergo cum non debeat auferre homini potentiam quam dedit, debet ipsum permittere peccare.

Item, malum frequenter est occasio majoris boni : sed non fieret, nisi malum præcessisset, ut patet in passione Christi : sed decet eum facere, et permittere, id quod est via ad melius : ergo cum non possit malum facere, solum debet permittere.

Item Deus omnia facit propter laudem suam : sed in malis manifestatur laus divinæ justitiæ et misericordiæ : ergo si non debet facere contra amplificationem suæ laudis, non debet impedire ne mala fiant : ergo, etc.

Ad opp. Contra : 1. [7] *Non solum qui talia agunt digni sunt morte, sed qui consentiunt;* Glossa : « Consentire est facere, cum possis arguere : » ergo, cum Deus possit corrigere et impedire malum; si permittit et tacet, consentit : sed qui consentiunt, digni sunt morte : ergo, etc.

2. Item Augustinus, *de Civitate Dei* [8] : « Ad innocentis officium non solum pertinet nemini malum inferre, sed etiam a peccato cohibere : » ergo si Deus non cohibet, cum possit : Deus non est innocens.

3. Item ratione videtur; quia omnes virtutes nostræ debent habere exemplar in Deo : sed in nobis est virtus zeli : ergo et in Deo : sed zelus, quantum potest, obviat (*b*) peccato; ergo si Deus habet zelum, quantum potest, obviat : ergo, etc.

4. Item [9] : *Universæ viæ Domini misericordia, et veritas :* si ergo permittit justum peccare, aut est misericordiæ, aut justitiæ : non misericordiæ, constat; nec justitiæ, quia justus non meruit cadere : ergo, etc.

CONCLUSIO.

Deus, tum propter ordinem universi, tum propter ordinem finis, tam in gloriam electorum, quam in laudem suam, potest mala permittere.

Resp. ad Arg. Dicendum quod Deus permittit mala fieri, et hoc ordinatissime. Duplex est enim ordo rerum : Unus in universo, alter in finem; et uterque exigit quod Deus permittat mala fieri. Ordo quippe in universo exigit, quia ad perfectionem universitatis necesse fuit fieri creaturam arbitrio liberam, et peccare potentem; sed administratio universitatis est, ut Deus sic res conditas administret, ut eas agere proprios motus sinat, sicut dicit Augustinus [10], *de Civitate Dei.*

[1] *Matth.*, XIX, 8. — [2] *Ps.* IV, 5. — [3] I *Cor.*, VII, 6. — [4] *Cf.* Scotus, I *Sent.*, dist. XLVII, q. un.; Ægid. Rom., I *Sent.*, dist. XLVII, p. II, q. II; Richard., I *Sent.*, dist. XLVII, q. III; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XLVII, q. III; Petr. de Tarant., I *Sent.*, dist. XLVII, q. III. — [5] *Job*, XII, 6. — [6] Greg. Magn., *Moral. in Job*, in hunc locum. — [7] *Rom.*, I, 32. — [8] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XIX, c. XVI. — [9] *Ps.* XXIV, 10. — [10] Aug., *de Civit. Dei*, lib. VII, c. XXX.

(*a*) *Suppl.* ut. — (*b*) *Cat. edit.* obviare.

Ideo cum debuerit dare potentiam peccandi, et debuerit regere salvo ordine suæ conditionis, si voluit peccare, debuit permittere; et si non voluit peccare, debuit conservare; et ita debet permittere mala. Ordo ad finem hoc exigit; quia duplicem finem contingit reperiri in universo : unus est salus electorum, alius divina laus. Quoniam ergo permissio malorum reddit electos gloriosiores per occasionem, et Deus non curat utrum per causam, vel per occasionem, electorum gloria augeatur, ideo Deus permittit recte. Unde Augustinus, *de Civitate Dei*, dicit [1], quod « nullum faceret quem malum præsciret, nisi pariter nosset quibus bonorum usibus accommodaret. » Prosunt autem eis exercitando. Et ideo dicit de lapsu mundi, quod permisit plures esse malos, quia si pauci essent, non auderent exercere bonos. Divina etiam laus hoc exigit, quia occasione mali summe manifestatur divina misericordia in electis, in Filii unigeniti donatione pro inimicis secundum tempus. Summe etiam manifestatur Dei justitia in æterna punitione reproborum. Unde Augustinus, *de Civitate Dei* [2] : « Si omnes remanerent in pœna, in nullo appareret misericors (*a*) gratia redimentis : rursus, si omnes transferrentur ad lucem, in nullo appareret severitas ultionis. »

1. Ad illud ergo quod objicitur quod *permittere* est consentire, dicendum quod *permittere malum* est dupliciter : aut non cohibendo manum, vel animum, nec in facto, nec in retributione, et sic consentire est; vel non cohibendo manum, sed tamen puniendo transgressorem, et arguendo continue, et sic non consentit : et hoc modo Deus permittit, et non consentit.

2. Ad illud quod objicitur quod ad innocentem pertinet cohibere, dicendum quod illud intelligitur de cohibitione quantum ad arguitionem et punitionem, non quantum ad voluntatis coactionem.

3. Ad illud quod objicitur quod zelus obviat peccato, dicendum quod verum est, salvo jure justitiæ; et justitia, prout est ordo universi, hoc exigit, ut Deus permittat hominem secundum imperium suæ voluntatis.

4. Ad illud quod ultimo objicitur, patet responsio; quia permittere aliquem peccare, est opus justitiæ : non, inquam, justitiæ quæ sit exigentia meritorum, sed condecentia divinæ sapientiæ et bonitatis.

QUÆSTIO IV.

An Deus possit mala præcipere [3].

Utrum Deus possit mala præcipere; et quod sic, videtur; quia præcepit Oseæ [4] ut duceret uxorem fornicariam, et Bernardus exponit ad litteram. Quod si dicas ad litteram non esse intelligendum, objicitur tunc : quia præcepit non tantum ducere uxorem, sed etiam facere filios fornicarios; quod si esset uxor legitima, non essent filii fornicationis. **Ad opp.**

2. Item, in *Exodo* præcepit [5] facere furtum filiis Israel : sed furtum est malum, et contra legem naturæ : ergo, etc.

Si tu dicas quod non est malum secundum se, et ideo potest bene fieri;

3. Contra objicitur; quia præcepit [6] Abrahæ occidere filium innocentem, et quem sciebat innocentem : et hoc est malum secundum se : ergo videtur quod Deus possit præcipere malum.

4. Item ratione videtur, quia Deus est super omnem legem : ergo in omni mandato potest dispensare : ergo potest omnium præceptorum et prohibitionum contraria præcipere.

5. Item plus distat non ens ab ente, quam malum a bono : sed Deus solo imperio voluntatis ex non ente facit ens : ergo solo imperio voluntatis ex malo facit bonum : ergo potest præcipere mala, ut videtur.

[1] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XI, c. XVIII. — [2] *Ibid.*, lib. XXI, c. XII. — [3] *Cf.* Ægid. Rom., I *Sent.*, dist. XLVII, p. II, q. I; Richard., I *Sent.*, dist. XLVII, q. IV; Thom. Arg., I *Sent.*, dist. XLVII, q. I, art. 2; Marsil. Inguen., I *Sent.*, q. XLVI, art. 2; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XLVII, q. IV; Petr. de Tarant., I *Sent.*, dist. XLVII, q. VI; Gabr. Biel, I *Sent.*, dist. XLVII, q. unic. — [4] *Ose.*, I, 2. — [5] *Exod.*, XI, 2. — [6] *Genes.*, XXII, 2.

(*a*) *Edit. Vatic.* misericordis.

Fundam. Contra : Præceptum est signum divinæ voluntatis : ergo aut est falsum signum, cum significet Deum velle quod præcepit, aut Deus vult illud. Sed si Deus vult malum, est malus; si non vult et præcepit, est falsus : et utrumque est impossibile apud Deum : ergo, etc.

Item, nullus obediens divino præcepto debet puniri : ergo si Deus potest malum præcipere, potest malum impune fieri : sed malum remanere impunitum est contra divinam justitiam : ergo Deus potest facere contra se : ergo sibi adversari : sed hoc est impossibile : ergo, etc.

Item Deus præcepit mala non fieri : si ergo præcepit fieri, præcepit duo opposita : sed duo opposita fieri, est impossibile : ergo Deus præcepit impossibile : sed ad nullum tale præceptum obligamur : ergo Deo possumus non obedire : quod absurdum est. Et iterum, omnis præcipiens impossibile, est stultus, vel impius : ergo Deus esset stultus, vel impius : quorum utrumque est impossibile. Et ideo dicit Hieronymus : « Qui dicit Deum præcepisse impossibile, anathema sit. »

CONCLUSIO.

Mala secundum se cum intrinsece mala sint, Deus præcipere non potest : mala vero in se quæ mala non remanent, potest Deus præcipere.

Resp. ad Argum. Dicendum quod cum quæritur utrum Deus possit præcipere malum, hoc potest dupliciter intelligi : aut malum manens malum, aut ita quod præcipiendo faciat bonum. Primum simpliciter est impossibile; secundum vero aliquo modo est possibile, licet non omnino. Est enim aliquid malum in se, aliquid malum secundum se. Malum in se potest fieri bene : malum secundum se nullo modo potest fieri bene; imo hoc intelligere quod fiat bene, est intelligere quod idem sit malum et bonum. Potest ergo dici quod Deus potest præcipere malum in se, et non malum secundum se : quia nihil potest præcipere, quin bonum sit postquam præceptum est : et illud est malum in se, non autem secundum se : et ideo potest illud præcipere, et non aliud. Et hinc habet ortum quod dicit [1] Bernardus in libro *de Dispensatione et Præcepto,* quod Deus potest dispensare in præceptis secundæ tabulæ, et non primæ. Et ratio hujus est, quia in præceptis secundæ tabulæ, quantum est de ratione præcepti, tangitur, sive præcipitur, ordinatio ad proximum, et prohibetur deordinatio ad eumdem : deordinatio autem respectu proximi, nisi sit deordinatio respectu Dei, malum est in se; si autem respectu Dei, malum est secundum se : sicut cognoscere non suam, malum est in se; sed cognoscere alienam ex libidine, sive non suam, malum est secundum se. Sed Deus in præceptis secundæ tabulæ dispensat, et dispensare potest, et contra illa potest præcipere ratione prædicta. Nec ex hoc sequitur quod præcipiat contraria, quia mandatum speciale absolvit a communi, sicut privilegium speciale. In præceptis autem primæ tabulæ non potest Deus dispensare, quia eorum opposita sunt mala secundum se : ipsa enim præcepta dicunt ordinationem ad Deum, sive in finem, de sua ratione, et eorum opposita deordinationem. Et ideo si contrarium præciperet, præciperet contra se : contra se autem non potest facere : et si illa præciperet (cum illa sint mala secundum se, ita quod nullo modo possunt bene fieri) aut Deus vellet malum, quod est inconveniens, aut impune fieret malum, aut idem esset bonum, et malum, quorum utrumque est inconveniens simpliciter. Et ideo concedendæ sunt rationes probantes, quod Deus non potest malum præcipere, utputa malum manens malum, et hoc est malum secundum se. Tamen ultima ratio, de hoc quod præcipit malum, non valet : et jam soluta est.

1. Ad illud ergo quod objicitur de Osea, dicendum quod illud fuit malum in se, scilicet cognoscere non suam, et divino præcepto factum est ei bonum; sed secundum

[1] Bern., *de Dispensat.*, post init.

quod fornicatio dicit actum libidinosum, et cognoscere aliquam ex libidine, hoc Dominus nunquam præcepit.

2. Ad illud quod objicitur de auctoritate Exodi quod præcepit filiis Israel furtum, dicendum quod illud similiter præcepit, in quantum fuit malum in se, scilicet accipere rem alienam; sed hoc potuit facere, quia cum sit Dominus omnium, dominium potuit transferre. Sed nunquam præcepit quod ex libidine hoc facerent: illud enim est malum secundum se.

3. Ad illud quod objicitur de eo quod præcepit Abrahæ de Isaac, dicendum quod illud non erat malum secundum se, quia Isaac quamvis non esset reus mortis sibi infligendæ ab homine, tamen ratione peccati originalis reus erat mortis temporalis sibi infligendæ a Deo, ad quam habebat necessitatem, et ideo Deus habebat auctoritatem, et ita de jure potuit illam Abrahæ ex causa committere. Tamen aliqui volunt dicere quod non præcepit occidere; sed offerre. Sed contra hoc est Glossa, et textus, quia dicitur quod portavit ignem, et gladium.

4. Ad illud quod objicitur quod potest super omnem legem datam, dicendum quod verum est quod potest, quia potest ponere: sed non potest destruere jam positam. Quoniam enim ordinationem ad ipsum dicunt aliqua mandata, sicut non potest contra suam justitiam facere, sic nec contra illa præcipere.

5. Ad illud quod objicitur quod de non ente potest facere ens, dicendum quod verum est quod potest facere; sed hoc non potest facere quod aliquid sit ens, et non ens. Et quia non ens non habet necessitatem ad hoc quod sit non ens, ideo potest fieri ens; sed aliqua sunt mala, quæ si sunt, de necessitate sunt mala, sicut mentiri, et odire Deum: et ideo non est simile, quia si faceret ista esse bona, faceret quod idem simul esset bonum, et malum.

DISTINCTIO XLVIII

QUALITER VOLUNTAS NOSTRA DIVINÆ CONFORMETUR.

Quod aliquando homo bona voluntate aliud vult quam Deus, et aliquando mala id, quod Deus bona voluntate vult: et bona voluntas Dei per malam hominis impletur

Sciendum quoque est quod aliquando mala est voluntas hominis idem volentis quod Deus vult fieri; et aliquando bona est voluntas hominis aliud volentis quam Deus. Ut enim bona sit hominis voluntas, oportet attendere quid congruat ei velle, et quo fine. Tantum enim interest inter voluntatem Dei, et voluntatem hominis, ut in quibusdam aliud congruat Deo velle, aliud homini. Unde Augustinus in *Enchiridio*[1]: « Aliquando bona voluntate homo vult aliquid, quod Deus non vult bona multo amplius multoque certius voluntate, nam illius mala voluntas esse nunquam potest: tanquam si bonus filius patrem velit vivere, quem Deus bona voluntate vult mori. Et rursus fieri potest, ut hoc velit homo voluntate mala, quod Deus vult bona, velut si malus filius velit mori patrem, velit etiam hoc Deus. Nempe ille vult quod non vult Deus, iste vero id vult quod vult et Deus: et tamen bonæ Dei voluntati pietas illius potius consonat, quamvis aliud volentis, quam hujus idem volentis impietas. Multum enim interest quid velle homini, quid velle Deo congruat, et ad quem finem suam quisque referat voluntatem, ut approbetur vel improbetur. » Potest enim velle bonum quod non congruat ei velle: et potest velle bonum quod congruit, sed non refert ad finem rectum: et ideo non est bona voluntas.

[1] August., *Enchirid.*, c. CI, n. 26.

Quod bona voluntas mala hominum voluntate impletur ut in passione Christi contigit, ubi quiddam factum est quod Deus bona, et Judæi mala voluntate voluerunt; voluerunt tamen et aliquid quod Deus non voluit.

Illud quoque non est prætermittendum, quod aliquando Dei voluntas bona per malam hominis voluntatem impletur, ut in crucifixione Christi factum est, quem Deus bona voluntate mori voluit; Judæi vero impia voluntate eum crucifixerunt. Et volebant Judæi mala voluntate quiddam quod Deus bona voluntate volebat, scilicet ut Christus pateretur, et moreretur : sed volebant et aliquid aliud quod Deus nolebat, scilicet occidere Christum, quod fuit mala actio et peccatum. Actum quippe Judæorum non voluit Deus, passionem vero Christi voluit, sicut et in ipso psalmo Christus ad Patrem ait [1] : *Tu cognovisti sessionem meam,* id est voluisti, et approbasti passionem meam, tibi enim placuit. Voluit itaque tota Trinitas ut Christus pateretur, nec tamen voluit ut Judæi occiderent : quia voluit pœnam Christi, sed non voluit culpam Judæorum : nec tamen noluit; si enim noluisset, nec fuisset.

Oppositio.

Sed ad hoc opponitur sic : « Si voluit Deus, ut Christus pateretur, voluit utique ut pateretur a Judæis, vel non : si voluit ut non pateretur a Judæis, cum passus sit, factum est itaque quod voluit Deus non fieri ; si autem voluit eum pati a Judæis, ergo voluit eum occidi a Judæis : voluit itaque ut Judæi occiderent eum. Ad quod respondentes dicimus, simpliciter concedendum esse quod Deus voluit Christum pati et mori, quia ejus passio bonum fuit, et causa nostræ salutis. Cum autem dicitur : « Volebat eum pati, vel occidi a Judæis ; » hic distinguendum est. Si enim intelligitur sic : « Volebat eum sustinere passionem, sive crucifixionem a Judæis illatam, » verus est sensus; si vero intelligitur sic : « Volebat ut Judæi occiderent eum, » falsum est. Non enim volebat Deus actionem Judæorum, quæ mala erat ; sed volebat passionem bonam, et hæc voluntas per malas Judæorum voluntates impleta est. Unde Augustinus in *Enchiridio* [2] : « Deus quasdam voluntates suas utique bonas implet per malorum hominum voluntates malas : sicut per malevolos Judæos bona voluntate Patris Christus pro nobis occisus est. Quod tantum bonum fuit, ut apostolus Petrus, quando id fieri nolebat, *Satanas* [3] ab ipso, qui occisus est, diceretur. » Ecce manifeste habes magnum bonum fuisse quod Christus occisus est ; et hoc bonum quia Petrus nolebat, ideo redargutus est.

Utrum placuerit viris bonis quod Christus pateretur et moreretur : placuit quidem intuitu nostræ redemptionis, sed non ipsius cruciatus.

Ex quo solvitur quæstio qua quæri solet, utrum viris sanctis placere debuerit quod Christus pateretur, vel occideretur. Debuit enim eis placere intuitu nostræ redemptionis ; sed non intuitu ipsius cruciatus. Voluerunt ergo ac vehementer cupierunt Christum mori propter liberationem hominis, et impletionem divinæ voluntatis ; sed non voluerunt delectatione ipsius afflictionis. De eodem ergo lætabantur, et tristabantur ; sed ob aliud gaudebant, et propter aliud dolebant. Volebant ergo Christum mori pro hominis redemptione ; et tamen de morte ipsius diversis de causis corda eorum varie movebantur.

Quomodo sentiendum sit de passionibus Sancto-

Si vero quæritur utrum eodem modo sentiendum sit de passionibus et martyriis sanctorum ; dicimus aliquam esse differentiam inter passionem capitis, et membrorum. Christi namque passio, causa est nostræ salutis ; quod non est passio alicujus sancti : nullius enim passione redempti sumus, nisi Christi. Profuerunt quidem non modo eis qui passi sunt, verum etiam aliis fidelibus ipsorum passiones : verumtamen nostra redemptio non sunt : hoc enim passio illius sola potuit, qui Deus est et homo. Illius ergo

[1] *Ps.* CXXXVIII, 1. — [2] Aug., *Enchirid.*, c. CI, n. 26. — [3] *Matth.*, XVI, 23.

passionem credentium piæ mentes voluerunt, et optaverunt fieri, sicut futurum credebant : passiones vero sanctorum possumus velle et nolle; et utrumque bona voluntati, si rectos nobis proponamus fines. Cui enim placuit Pauli passio, eo fine, quia præmium ejus per hoc auctum et paratum cernebat, bonam videtur habuisse voluntatem, quæ voluntati ejus congruebat, quia *cupiebat dissolvi, et esse cum Christo*. Qui autem voluit eum declinare passionem, et effugere manus iniquorum compassione pietatis, et ille habuit bonam voluntatem. Unde Augustinus in *Enchiridio* [1]; «Bonæ apparebant voluntates impiorum fidelium qui nolebant apostolum Paulum Hierusalem pergere, ne ibi pateretur mala, quæ Agabus propheta prædixerat. Et tamen hoc illum Deus pati volebat pro annuntianda fide Christi, exercens martyrem Christi : neque ipse bonam voluntatem suam implevit par Christianorum voluntates bonas, sed per Judæorum malas : et ad eum potius pertinebant qui nolebant quod volebat, quam illi per quos volentes factum est quod volebat : quia idipsum quidem, sed ipse per eos bona, illi autem mala voluntate fecerunt. Ita et in passione Christi factum est : quod enim Deus voluit, hoc idem Judæi, et diabolus; sed illi mala voluntate, Deus vero bona voluntate, scilicet ut Christus moreretur. Verumtamen illi actum voluerunt, quem Deus non voluit.

rum, an velle, an nolle debeamus.

EXPOSITIO TEXTUS.

Sciendum quoque est quod aliquando mala est voluntas hominis, etc.

Divisio.

Hæc est tertia pars, in qua agit Magister de conformatione voluntatis nostræ ad voluntatem divinam. Et dividitur hæc pars in quatuor partes. In prima Magister ostendit quod ad conformitatem voluntatis nostræ, et divinæ, non sufficit conformitas in volito. In secunda ostendit quod non sufficit conformitas in operatione, sive in opere operato, ibi : *Illud quoque non est prætermittendum.* In tertia Magister solvit ex hoc quamdam quæstionem a latere : utrum scilicet sancti debeant passionem Christi velle, ibi : *Ex quo solvitur quæstio qua quæri solet.* In quarta vero et ultima Magister movet quæstionem juxta hanc, et determinat ibi : *Si vero quæritur utrum eodem modo sentiendum est.* Ubi ostenditur quod dissimiliter judicandum est de passionibus sanctorum, et ipsius Christi.

DUB. I.

Multum enim interest, quid velle homini, quid Deo congruat.

Contra : Ex hoc videtur quod aliquid licite possit homo velle sciendo, cujus Deus velit contrarium. Ponatur ergo per impossibile quod alicui reveletur sua damnatio : constans est quod Deus vult istum damnari voluntate absoluta. Aut ergo iste tenetur velle, aut non : vel [quidquid sit de tentione] quid est perfectius velle, utrum velle damnari, vel non. Si vult damnari, ergo vult a Deo separari : hoc voluntas recta nunquam potest appetere. Si non vult damnari, ergo perfecte se non conformat : ergo perfectior est voluntas opposita

Resp. Dicendum quod illud est impossibile, quod alicui reveletur sua damnatio : et impossibili posito, non est mirum si sequatur impossibile. Tamen si tu quæras quid est perfectius, respondeo dicendum, quod in æterna damnatione sunt duo, scilicet pœnæ inflictio, et æterna a Deo separatio. Separationem æternam a Deo nullo modo credo quod aliqua anima recte debeat velle, imo semper velle contrarium : sed pœnam velle, si revelatum est sibi, debet, et hoc patet, quia quilibet justus de se, et de alio debet velle quod omnis peccans finaliter, æterna-

[1] Aug., *Enchirid.*, c. CI.

liter puniatur : ergo si ponitur præexistens cognitio certitudinaliter juxta se, credo quod quamdiu durat ei bona voluntas, quod hoc volet. Si autem quæras de eo qui peccat, utrum velle debeat gratiam sibi subtrahi; et videtur quod sic, cum Deus velit, et ipse sciat hoc esse justum.

Resp. Dicendum quod gratiam subtrahi alicui sub triplici conditione potest respici : aut simpliciter, aut ad tempus; et ad tempus adhuc dupliciter : vel in se, vel prout habet rationem pœnæ. Hoc modo vult Deus subtrahere, et hoc modo debet peccans velle, ut eum Deus puniat. Unde regula generalis, quod in omnibus quæ scimus Deum velle absolute, tenemur voluntate absoluta velle; tamen licet nobis velle contrarium voluntate conditionata, sive quantum in nobis est, quia hoc decet nos, et propter hoc dicit Augustinus [1] : « Multum interest, » etc.

DUB. II.

Deus voluit Christum pati, et mori, etc.

Contra : Videtur enim male dicere, quia occidere Christum erat malum facere : ergo Christum occidi, fuit malum fieri : si ergo Deus voluit Christum pati, Deus voluit malum fieri : quod supra negatum est.

Resp. Dicendum quod occidere Christum, fuit malum per comparationem ad subjectum : quando ergo accipitur passio, aut simpliciter accipitur, aut in comparatione ad patientem, sive ad sustinentem pœnam, et sic simpliciter est bonum; aut in comparatione ad inferentem, et sic ex illo respectu judicatur malum, quia malitia moris potius intentionem respicit, quam actum. Et primo modo est sensus : « Christum pati a Judæis est bonum, » id est : Christum sustinere pœnam, quam Judæi intulerunt, est bonum. Secundo modo est sensus : « Christum pati a Judæis est bonum, » id est : Passionem inferri Christo a Judæis est bonum : et sic falsum, quia illatio passionis non fuit nisi mala : sed sufferentia non fuit nisi bona : et sic distinguit Magister.

DUB. III.

Non enim volebat, etc.

Innuit quod actio Judæorum fuit mala. Contra : Videtur falsum dicere, quia actio Judæorum fuit causa passionis : sed si causa immediata mala, et effectus : ergo si actio fuit mala, et passio.

Resp. Dicendum quod istud est verum de actione et passione in eodem genere bonitatis, secundum quod unum est causa alterius. Dicendum ergo quod actio Judæorum fuit causa passionis in genere naturæ; et in illo genere sicut actio fuit mala, ita et passio : sed non fuit causa in eodem genere moris : imo Christi bona intentio passionem voluntariam dirigebat in bonum finem : e contra, in actione Judæorum non habente rectum finem, et ideo in genere moris, actio fuit mala, et Deo displicens, et passio bona, et Deo placens : et sic patet totum.

DUB. IV.

Quod tantum bonum fuit, ut apostolus Petrus qui id fieri nolebat, ab ipso qui occisus est, Satanas diceretur.

Contra : Secundum hoc videtur quod quicumque dolet, et tristatur circa passionem Christi, esset redarguendus : ergo peccavit beatissima Mater dum doluit, sicut dicitur in Luca [2] : *Tuam ipsius animam pertransibit gladius*. Peccaverunt similiter Apostoli. Falsum etiam dicit Apostolus [3] : *Si sustinebimus, et conregnabimus*.

Resp. Dicendum quod dolere de aliquo est dupliciter : aut ita quod dolens voluntate rationis absoluta velit contrarium ejus de quo dolet; et sic nulli licuit dolere de passione Christi. Et Petrus, quia voluntate rationis contrarium volebat, est redargutus. Alio modo dolere de aliquo est ferri ad contrarium voluntate pietatis, tamen nihilominus hoc velle voluntate absoluta : sic bonum est condolere Christo, et pie affici circa eum : et sic afficiuntur viri sancti qui magnas gra-

[1] Aug., *Ench.*, c. CI.— [2] *Luc.*, II, 35.— [3] II *Tim.*, II, 12.

tias agunt Deo de passione Christi, sed tamen moventur in consideratione dolorum, sicut et benignissima Virgo Maria in Filii sui mota est passione.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam præsentis distinctionis quæritur de conformitate voluntatis nostræ ad voluntatem Dei; et circa hoc duo principaliter quæruntur : primo quæritur de ipsa conformitate quantum ad quidditatem; secundo quæritur de ipsa quantum ad tentionem. Circa primum articulum duo quæruntur : primo utrum possibile sit voluntatem nostram conformari voluntati divinæ; secundo utrum conformitas voluntatis nostræ ad divinam faciat voluntatem nostram justam.

QUÆSTIO I.

An possibile sit voluntatem nostram divinæ voluntati conformari [1].

Ad opp. Quod non sit possibile nostram voluntatem conformari divinæ, ostenditur sic [2] : *Sicut exaltantur cœli a terra, ita exaltatæ sunt viæ meæ a viis vestris, et cogitationes meæ a cogitationibus vestris.* Sed sicut est in viis et cogitationibus, sic et in voluntatibus : ergo si cœlum et terra non habent conformitatem, imo deformitatem, videtur similiter quod nec voluntas nostra et voluntas divina. Si dicas quod auctoritas intelligitur, et loquitur de malis; contra : Super illud Psalmi [3] : *Exultate, justi*, Glossa : « Quantum distat Deus ab homine, tantum distat voluntas Dei a voluntate hominis : » ergo, etc.

2. Item, infinite distantium nulla est conformitas : sed Deus et homo distant in infinitum, cum unum sit finitum, et aliud sit infinitum : ergo nulla est conformitas voluntatum.

3. Item, si voluntas nostra conformatur divinæ, aut ergo in seipsa, vel in tertio : si in tertio, ergo divina voluntas et humana conveniunt in aliquo communi : et si hoc, ergo habent aliquid simplicius se, quod est inconveniens maxime in divina voluntate. Restat ergo quod si est conformis, quod seipsa conformetur : ergo voluntas est ipsa conformitas : sed conformitas non potest esse difformitas : ergo voluntas nostra non potest discordare a divina : quod est manifeste falsum.

4. Item, si voluntas nostra est conformis divinæ, aut convenit essentialiter, aut per participationem : si essentialiter, redit idem quod prius; si per participationem, quæro de illo per cujus participationem voluntas est conformis, utrum sit conforme, vel non : si non, non potest conformare; si sic, tunc aut essentialiter, aut participative : ergo vel erit abire in infinitum, vel stare in aliquo creato quod sit conforme Deo per essentiam, vel voluntas conformatur Deo per increatum : sed non est abire in infinitum, nec est ponere quod Deus sit conformitas voluntatis humanæ ad Deum : ergo aliquod creatum essentialiter est conforme : sed quod essentialiter est conforme alicui, essentialiter convenit cum illo : et quod essentialiter convenit cum illo, est ejusdem essentiæ : ergo, etc.

Fundam. Contra [4] : *Qui adhæret Deo, unus spiritus est :* sed non est unus spiritus per unitatem naturæ : ergo est unus per conformitatem voluntatis.

Item [5] : *Omnis qui facit voluntatem Patris mei, qui est in cœlis, ille meus frater, et soror,* etc. Sed non est verum quod sit frater per propinquitatem sanguinis : ergo est frater per conformitatem voluntatis et dilectionis.

Item, quascumque voluntates contingit velle idem, et velle opposita, contingit conformari, et difformari, sive contrariari : sed

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. I, q. XLI, memb. 4; S. Thom., I *Sent.*, dist. XLVIII, q. I, art. 1; Ægid. Rom., I *Sent.*, dist. XLVIII, q. I; Richard., I *Sent.*, dist. XLVIII, q. I; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XLVIII, q. II; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist. XLVIII, q. I; Marsil. Inguen., I *Sent.*, q. XLVII, art. 1. — [2] *Isa.*, LV, 9. — [3] *Ps.* XXXII, 1. — [4] I *Cor.*, VI, 17. — [5] *Matth.*, XII, 50.

voluntas divina, et humana, sunt hujusmodi; hoc patet : ergo, etc.

Item, quascumque voluntates contingit ad invicem ordinari per perfectam præsidentiam et obedientiam, contingit ad invicem conformari : sed voluntatem humanam contingit divinæ per omnia subjacere et obedire : ergo, etc.

CONCLUSIO.

Voluntas humana potest conformari voluntati divinæ per similem habitudinem ad actum, ad objectum, et ad finem.

Resp. ad Arg. Dicendum quod aliquid conformari alicui, contingit dupliciter : aut quantum ad similitudinem, aut quantum ad habitudinem. Quantum ad similitudinem contingit tripliciter : aut quando aliqua duo participant tertium in quo assimilantur, ut cygnus et nix in albedine; aut cum aliqua duo sic se habent, quod unum est similitudo alterius, ut species colori, sive idolum assimilatur sive conformatur Jovi; aut quando aliquid participat similitudinem, ut speculum vel oculus assimilatur, vel conformatur, corpori objecto. Primo modo non est possibile aliquam creaturam Deo conformari. Secundo modo aliqua creatura Deo conformatur, ut puta gratia, quæ dicitur similitudo Dei, vel gloria quæ est deiformitas. Tertio modo assimilatur, et conformatur anima quæ habet gratiam et gloriam; de hac conformitate nihil ad præsens. Alio modo contingit conformari aliquid alicui secundum similem habitudinem, sive comparationem, quæ potest dici proportio, cum est rerum ejusdem generis; et proportionabilitas, cum est rerum diversorum generum, sive non communicantium, ut fiat vis in verbo. Large tamen loquendo utraque potest dici proportio : et hæc nihil ponit commune, quia est per comparationem duorum ad duo, et potest esse inter summe distantia. Et secundum hanc potest voluntas nostra conformari divinæ, videlicet per similem habitudinem ad actum, ut sicut Deus quod vult, vult liberaliter et charitative, ita et homo; et per similem comparationem ad objectum, ut quod vult Deus, velit homo, et eodem fine quo vult Deus, velit homo, hoc totum possibile est esse, et totum possibile est non esse : et ideo possibile est voluntatem nostram divinæ conformari, et difformari. Et concedendæ sunt rationes ad hoc.

1 et 2. Ad illud ergo quod objicitur, quod distat Deus ab homine, et humana voluntas a divina in infinitum, jam patet responsio, quia hoc non impedit conformitatem comparationis, licet impediat conformitatem æqualitatis et univocationis.

3. Ad illud quod objicitur, utrum in seipsa vel in tertio conformetur, dicendum quod non in seipsa, nisi loquamur de conformitate longinqua, quæ attenditur in imagine. Si autem loquamur de conformitate propinqua, quæ consistit in similitudine, sic non seipsa conformatur, sed mediante gratia, quæ non est tanquam tertium ab utroque participatum, sed est sicut similitudo unius, et proprietas alterius. Unde gratia est similitudo essentialiter : non tamen oportet quod essentialiter conveniat in tertio, quia similitudo seipsa convenit cum eo, cujus est similitudo: et sic patent objecta ambo. Similiter si loquamur de conformitate quantum ad habitudinem, dicemus quod voluntas non seipsa conformatur, sed per comparationem ad alterum, quod tamen neque est de essentia divinæ voluntatis, nec humanæ, nec tanquam tertium participatum ab utroque : et sic patet illud.

4. Ad illud quod ultimo quæritur, utrum conformetur per essentiam, aut per participationem, dicendum quod nec sic, nec sic : sed conformatur per proportionem, sive per consimilem habitudinem : et sic patet illud.

QUÆSTIO II.

An conformitas voluntatis nostræ ad divinam faciat eam justam [1].

Fundam. Utrum conformitas voluntatis nostræ ad divinam faciat eam justam; et quod sic, videtur, quia super illud Psalmi [2] : *Rectos decet collaudatio,* Glossa: « Recti sunt qui dirigunt cor suum secundum voluntatem Dei, quæ recta est. »

Item [3]: *Quæ participatio justitiæ cum iniquitate? aut quæ societas lucis ad tenebras?* quasi dicat : Nulla. Si ergo divina voluntas justitia est et lux, et humana voluntas sit iniqua, non potest esse conformis: ergo si est conformis, necesse est esse justam.

Item, conformari regulæ justitiæ, nihil aliud est quam justificari: sed voluntas divina est regula justitiæ, quia non potest obliquari ad aliquod iniquum : ergo conformari voluntati divinæ, est justificari.

Item, intellectus noster non potest conformari divino, quin efficiatur verus : ergo nec affectus noster potest conformari divino, quin efficiatur justus; sicut enim veritas est rectitudo intellectus, sic justitia est rectitudo affectus.

Ad opp. Contra: 1. Magister dicit, et est verbum Augustini, quod voluntas Dei bona per hominum malas voluntates impletur: sed unus effectus non procedit ab una causa per aliam, nisi illæ causæ ad invicem conformentur: ergo contingit malam voluntatem divinæ conformari.

2. Item [4], conformitas voluntatum consistit in volendo et nolendo idem : sed impius potest velle, et nolle, quod Deus vult, et non vult, ut ponit exemplum Augustinus [5] de pravo filio, qui patrem vult mori, quod et Deus vult: ergo conformitas non facit voluntatem justam.

3. Item, quamvis voluntas Dei sit beata, tamen voluntas illi conformis non propter hoc est beata: ergo pari ratione, quamvis sit justa, non propter hoc voluntas conformis est justa.

4. Item, si conformitas facit voluntatem justam, cum velit hominem qui patitur injuriam vindicare, si ille qui patitur injuriam vult se vindicare, juste vult: ergo justum est exigere vindictam. Si tu dicas quod Deus vult hominem vindicare, sed non vult quod homo vindicet se, hoc non solvit, quia saltem tunc liceret homini appetere quod Deus ipsum vindicaret.

CONCLUSIO.

Conformitas voluntatis nostræ ad divinam secundum actum et volitum, facit eam justam.

Resp. ad Argum. Dicendum quod conformitas voluntatis nostræ ad divinam attenditur secundum proportionem, sicut dictum est. Duplex est autem proportio voluntatis, scilicet ad actum, et ad volitum. Similis proportio ad actum consistit in hoc, quod sicut Deus, quod vult, vult ex charitate et liberaliter, sive justo et recto fine, sic etiam homo velit. Similis proportio ad volitum est, ut quod vult Deus, etiam homo velit. Potest ergo conformitas attendi secundum hanc duplicem similitudinem et comparationem, et sic est sufficiens, et facit voluntatem justam. Potest iterum attendi solum secundum alteram, utputa secundum volitum, et sic est deficiens, cum careat simili habitudine: et hoc non sufficit ad justitiam.

1 et 2. De prima conformitate procedunt primæ rationes; de secunda, secundæ.

3. Ad illud quod tertio objicitur, quod conformitas non facit beatam animam, ergo nec justam; dicendum quod beatitudo dicit justitiam consummatam: unde plus requiritur ad hoc, ut voluntas fiat beata, quam ut fiat justa: et ideo non sequitur, quod si non facit beatam, quod non faciat justam. Tamen

[1] *Cf.* Ægid. Rom., I *Sent.*, dist. XLVIII, q. II; Richard., I *Sent.*, dist. XLVIII, art. 2, q. II; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XLVIII, q. II; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist. XLVIII, q. II. — [2] *Ps.* XXXII, 1. — [3] II *Cor.*, VI, 14. — [4] Cicero, *de Amicitia.* — [5] Aug., *Enchirid.*, c. CI.

sicut conformitas sufficiens, quæ est in volito et ratione volendi, facit voluntatem justam, sic conformitas superexcellens facit eam beatam : illa autem est superexcellens, quando in omnibus divinæ conformatur, et ex nulla parte est difformis, nec in aliquo, saltem in modico.

4. Ad illud quod objicitur ultimo, jam patet responsio, quia appetens vindictam non conformat se Deo in modo, sive in ratione volendi. Deus enim tanquam justus judex vult hoc zelo justitiæ : qui autem appetit ultionem sui, sive suæ injuriæ, ut plurimum vult libidine vindictæ. Si autem aliquis appetat solum zelo justitiæ, sicuti Deus, et ex charitate, tunc dicerem eum habere voluntatem justam.

ARTICULUS II.

Consequenter, quantum ad secundum articulum, quæritur de tentione ad conformitatem voluntatis divinæ. Et circa hoc duo quæruntur : primo quæritur utrum teneamur conformare voluntatem nostram voluntati divinæ in ratione volendi, ut velimus ex charitate quod volumus; secundo, utrum teneamur conformare in volito.

QUÆSTIO I.

An teneamur voluntatem nostram voluntati divinæ conformare in ratione volendi [1].

Fundam. Quod teneamur in ratione volendi, videtur, quia tenemur, quod facimus, facere juste. Unde in *Deuteronomio* [2] : *Juste quod justum est exequeris* : sed non fit juste, nisi quod homo facit secundum conformitatem voluntatis, quantum ad rationem volendi, ut velit ex charitate : ergo, etc.

Item tenemur diligere Deum ex toto corde, quia hoc præcipitur in *Deuteronomio* [3], et Dominus idem iterat in *Matthæo* [4] : sed hoc non potest fieri nisi ex charitate : ergo tenemur ad conformitatem in ratione, sive in forma volendi.

Item tenemur Deo veraciter obedire : sed veraciter non obedit Deo, nisi qui facit ea voluntate quam acceptat Deus : hæc autem est voluntas informata charitate : ergo, etc.

Item, propter quod unumquodque, et illud magis [5] : sed propter conformitatem voluntatis, ratione volendi, obligamur ad conformitatem voluntatis in volito, quia *finis præcepti est charitas*, ut dicit [6] Apostolus : ergo multo fortius obligamur ad conformitatem in ratione volendi, ut, quod volumus, velimus ex charitate.

Ad opp. Contra : 1. Deus vult, et præcepit parentes honorari : esto quod opportunitas se offerat quod aliquis honoret patrem ex naturali pietate, non ex charitate, constat quod non peccat, et non conformat voluntatem suam nisi in volito : ergo non tenetur ad rationem volendi.

2. Item, si tenemur conformare voluntatem nostram divinæ in ratione volendi, sicut in volito, ergo quotiescumque volumus aliquid non ex charitate, deficit illud ad quod tenemur : ergo peccamus in omni tali actu : nullus ergo actus est indifferens.

3. Item, si tenemur conformare in ratione volendi, cum ergo peccator habeat voluntatem a Deo continue in hoc deficientem, quia non habet charitatem; ergo continue in omni instanti peccat.

4. Item, nullus potest conformare voluntatem suam divinæ in ratione volendi, nisi habeat charitatem : sed non est in nostra potestate habere charitatem : ergo homo tenetur ad impossibile.

5. Si dicas quod potest facere quod in se est,

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. I, q. XLI, memb. 2; S. Thom., I *Sent.*, dist. XLVIII, q. I, art. 2; Scotus, I *Sent.*, dist. XLVIII, q. un.; Ægidius Rom., I *Sent.*, dist. XLVIII, p. II, q. I; Richard., I *Sent.*, dist. XLVIII, q. II, art. 2; Durand., I *Sent.*, dist. XLVIII, q. I; Franciec. de Mayr., I *Sent.*, dist. XLVI, q. V; Thom. Arg., I *Sent.*, dist. XLVIII, q. I, art. 3; Marsil. Inguen., I *Sent.*, q. XLVII, art. 2; Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. XLVIII, q. III; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist. XLVIII, q. III; Gab. Biel, I *Sent.*, dist. XLVIII, q. un. — [2] *Deuter.*, XVI, 20. — [3] *Deuter.*, VI, 5. — [4] *Matth.*, XXII, 37. — [5] Arist., *Poster.* lib. I, cont. 5. — [6] I *Tim.*, I, 5.

quo facto habebit charitatem, quia potest se disponere ad charitatem; Contra objicitur de obstinato, et de eo qui actualiter est in peccato : dum peccat et est in actu illo, non potest se conformare : ergo non tenetur. Quod si non tenetur, et alii tenentur, reportat commodum de malitia : quod si hoc non est conveniens, nulli ergo tenentur.

CONCLUSIO.

Voluntas nostra tenetur conformari voluntati divinæ in ratione volendi pro loco et tempore; sed non ad omnem actum, nec ad omne præceptum, sed quando tenemur exire in actum charitatis.

Resp. ad Arg. Quod tenemur conformare voluntatem nostram voluntati divinæ in ratione volendi, ut scilicet velimus ex charitate : et hoc patet, quia tenemur eum diligere ex charitate. Attendendum autem quod hæc est obligatio per modum præcepti affirmativi. Differt enim obligatio præcepti affirmativi, et negativi. Nam negativi obligat semper, et ad semper; affirmativi autem tantum obligat semper, non ad semper, sed pro loco et tempore : et sicut non obligat ad semper, ita nec ad omnem actum voluntatis, nec ad omne præceptum; sed tunc solum, quando tenemur exire in actum caritatis. Unde notandum quod sic tenemur ad hoc, quod nunquam ad contrarium : sicut velle, quod Deus vult ex liberalitate. Ad hoc etiam tenemur pro loco et tempore, si habemus charitatem; si autem non habemus, non ad hoc tenemur, sed ad æquivalens, quia tenemur facere quod in nobis est ut habeamus, et ad hoc similiter pro loco et tempore obligamur. Ex his patet responsio ad objecta.

1, 2 et 3. Quod enim objicitur, quod aliquis sine peccato honorat parentes etiam ex naturali pietate, dicendum quod verum est; et ex hoc sequitur quod non in omni actu tenetur conformare; non tamen sequitur quod non teneatur : et per hoc patet sequens quod objicitur de generalitate actuum. Patet etiam aliud quod objicitur de generalitate temporis.

4. Ad illud quod ultimo objicitur, quod non est in potestate nostra habere charitatem, dicendum quod in potestate propinqua habentium charitatem est, et in potestate non habentium, non propinqua, sed dispositiva. Potest enim quilibet facere aliquid, quo facto habeat charitatem : et ideo, si non faciat imputatur sibi, nec excusatur per impossibilitatem; quia non est impossibilitas, ubi succurrit aliunde potestas, et non deficit nisi propter nostram negligentiam.

5. Ad illud quod objicitur de obstinato, dicendum quod nullus est adeo obstinatus, quod non possit facere quod in se est, et qui non possit redire ad cor : et ideo tenetur sicut et alii, licet non pro quolibet instanti, sed pro loco et tempore. Si autem tu quæras quid sit locus et tempus, melius docet unctio quam ars : tamen quando Dominus visitat eum interiori allocutione, vel exteriori prædicatione, vel aliquo tali in quo est opportunitas redeundi ad cor, si tunc negligat, incidit in contemptum, et omissionis peccatum.

QUÆSTIO II.

An quoad volitum voluntatem nostram voluntati divinæ teneamur conformare [1].

Ad opp.

Utrum teneamur conformare voluntatem nostram voluntati divinæ in volito; et quod sic, videtur [2] : *Qui non est mecum, contra me est* : ergo si non consonat Deo in volito, est contra Deum : ergo si tenemur Deo non esse contrarii, tenemur velle quod Deus vult.

2. Item, super illud Psalmi [3] : *Non adhæsit mihi cor pravum*, Glossa : « Pravum cor, atque distortum habet, qui non vult hoc

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. I, q. XLI, memb. 3; S. Thom., I *Sent.*, dist. XLVIII, q. I, art. 4; Ægid. Rom., I *Sent.*, dist. XLVIII, pr. 2, q. II; Richard., I *Sent.*, dist. XLVIII, art. 2, q. 1; Thom. Arg., I *Sent.*, dist. XLVIII, q. I, art. 4; Steph. Brulef., dist. XLVIII, q. IV; Petrus de Tarant., I *Sent.*, dist. XLVIII, q. IV.— [2] *Matth.*, XII, 30. — [3] *Ps.* C, 4.

quod Deus vult. » Sed tenemur vitare cordis pravitatem : ergo tenemur velle quod Deus vult.

3. Item Tullius diffiniens amicitiam dicit [1], quod amicitia est idem velle, et idem nolle in rebus honestis : sed tenemur Deo servare amicitiam : ergo et idem velle et idem nolle (*a*) in honestis. Sed Deus non vult nisi justum et honestum : ergo debemus nostram voluntatem suæ conformare in omnibus.

4. Item omnis intellectus qui discordat a prima veritate in cognito, est falsus : ergo omnis affectus est iniquus, qui non concordat cum divina voluntate in volito : ergo, etc.

5. Item tenemur velle quod Deus præcepit : aut ergo quia præcepit aut quia vult : non quia præcepit, quia illi [2] qui fuerunt mundati, quibus datum est præceptum a Domino de tacendo, non peccaverunt in revelando, quia divina inspiratione cognoverunt Dominum Deum non velle illud quod præcipiebat : ergo tenemur velle quod Deus vult.

6. Item tenemur credere non tantum quod præcipit Deus credere, sed etiam omne quod dicit esse verum : ergo a simili tenemur velle non tantum quod præcipit Deus velle, sed omne quod indicat se velle tanquam bonum : ergo tenemur velle omne quod scimus Deum velle.

Fundam. Contra : α. per Augustinum in *Enchiridio* [3]: « Aliquando homo bona voluntate vult, quod non vult Deus. »

β. Item viri sancti frequenter volunt opposita, sicut Apostolus volebat alligari in Hierusalem, et discipuli nolebant : sed constat quod Deus aliquid illorum volebat : ergo licet contrarium divinæ voluntati velle meritorie : ergo, etc.

Ratio solvenda. γ. Item, si tenemur in volito conformare, ergo cum in indifferentibus non sit nobis voluntas divina determinata, quicumque vult aliquid indifferens determinate, committit se discrimini : ergo peccat mortaliter, quod absurdum est.

δ. Si dicas quod tenetur, quando scit Domini voluntatem; Contra : Scientia non inducit novum peccatum neque tentionem, sed solum aggravat peccatum : ergo propter scientiam nemo tenetur, sicut nec ignorans.

Ratio solvenda. ε. Item Hieremias dolebat super destructionem Hierusalem in *Threnis;* CHRISTUS flebat super Hierusalem; B. Virgo, et Apostoli super passionem Christi. Si flebant et dolebant, et dolor est de rebus quæ nobis nolentibus accidunt, ergo nolebant. Et constat quod omnes hi merebantur, et sciebant Deum velle contrarium : ergo licite et meritorie possumus velle contrarium divinæ voluntatis, etiam ubi scitur.

Item, quantumcumque prælatus meus velit aliquid, non teneor illud velle, nisi mihi præcipiat, etiamsi sciam ipsum velle : ergo pari ratione, quantumcumque velit Deus aliquid, non teneor illud velle, quantumcumque mihi innotescat, nisi Deus mihi præcipiat.

Item, quod Deus consuluit, vult, et nos scimus eum velle : tamen non tenemur velle, quamvis multum sibi placeat, etiam plus quam præceptum : ergo non tenemur velle omne quod scimus Deum velle.

CONCLUSIO.

Non tenetur voluntas nostra conformari voluntati divinæ in quocumque volito ; sed in eo quod vult, et innotescit absolute Deum velle.

Resp. ad Arg. Ad hoc dicunt aliqui, quod non tenemur conformare voluntatem nostram voluntati divinæ in omni, quod vult Deus; sed hoc est perfectionis, et supererogationis, et hoc erit in patria : sed ad hoc solum tenemur, quod ipse nos vult velle. Dicunt autem, quod Deus solum vult nos velle quod præcipit, et nolle quod prohibet. Hæc enim sunt signa per quæ sufficienter

[1] Cicer., *de Amicit.* et *de Officiis*, et Sallust. in *Catilinario.* — [2] *Marc.*, VII, 36. — [3] Aug., *Enchirid.*, c. CI.

(*a*) *Loco* et idem nolle, *cæt. edit. repet.* ergo idem velle.

indicat nobis suam voluntatem, qua vult nos velle aliquid : in aliis volitis, sive innotescant, sive non, licet velle contrarium sine peccato : et per hoc solvunt ad utramque partem. Unde dicunt, quod licet nobis aliqua velle proprie, quia non decet velle opposita, ut patet de destructione gentis nostræ, et de calamitatibus justorum, et consimilium. Etiamsi Deus pluat, vel disponat pluere, oppositum possum petere, et velle. Sed licet ista via sit facilior; tamen quia Augustinus dicit, quod impius est cui non placet divina providentia, non tantum videtur quod homo teneatur velle Dei mandata, sed etiam quod teneatur velle Dei opera. Et iterum, quod modo non recalcitrat voluntas nostra voluntati divinæ quando Deus vult aliquid, et nos volumus contrarium, omnino videtur ei repugnare. Et iterum Glossa prædicta videtur dicere, quod homo qui non vult quod Deus vult, habet cor pravum : non dicit, quod Deus vult ipsum velle, vel quod Deus præcipit. Propterea aliter dicendum, quod revera non tenemur velle omne quod Deus vult, sed solum quod vult, et innotescit, nec adhuc illud omne. Ideo notandum quod aliquid ostendit se Deus velle absolute, et quantum in se est, ut bona quæ facit : et hæc tenemur velle simpliciter et absoluta voluntate, quantum in nobis est. Aliquid ostendit se velle voluntate absoluta, sed oppositum velle quantum in se est, ut mala quæ infligit : et hæc tenemur velle voluntate absoluta et deliberativa; tamen oppositum possumus velle voluntate pietatis, ut dicit Hugo. Unde sicut Deus non delectatur in nostris pœnis, sed magis dicit[1] : *Heu, heu, consolabor super hostibus meis;* sic et nos. Unde Hugo distinguit in nobis triplicem voluntatem, scilicet rationis, pietatis, et carnis; et in Christo quadruplicem, extendens nomen voluntatis. Unde dicit in libro *de voluntatibus Christi*, loquens de Christo : « Voluntas deitatis per justitiam sententiam dictabat : voluntas rationis per obedientiam veritatem approbabat : voluntas pietatis per compassionem in malo suspirabat : voluntas carnis per passionem in malo proprio murmurabat. » Et ideo voluntate rationis debemus etiam velle malum pœnæ, quod scimus Deum velle; sed voluntate pietatis possumus conditionaliter, sive quantum est in nobis, si Deo placet, non velle : nam et ipse Deus, quantum in se est, non vult, sicut prædictum est. Aliquid ostendit se Deus velle quantum in se est, circa quod consistit substantialiter ordo salutis, ut sunt ea quæ præcipit fieri, et quæ præcipit non fieri : et hæc tenemur velle. Aliquid ostendit Deus se velle quantum in se est, circa quod consistit expeditio salutis, ut sunt ea quæ consulit : et ad talia non obligat, nec vult obligare; vult enim aliquos salvare sic, aliquos via latiori ire.

1, 2 et 3. Ex his ergo patet, quod tenemur generaliter velle, et conformare voluntatem nostram, non in omni volito, sed in omni eo quod innotescit tribus primis modis prædictis; alioquin frangeretur amicitia : et de tali volito currunt rationes et auctoritates. Ideo enim præcepto divino tenemur nos conformare, quia vult nos velle quod præcipit, et hoc scimus; et prælato meo teneor conformari in hoc quod expresse scio ipsum velle me velle : sed in prælato nescio nisi per mandata; sed in Deo scio per alia signa, sicut prædictum est.

4, 5 et 6. Ad illud quod objicitur, quod in nullo potest discordare intellectus, quin sit falsus, etc.; dicendum quod non est simile de bono, et vero : nam verum dicitur absolute, bonum vero in relatione ad finem. Et quia duo opposita non sunt simul; ideo non possunt intellectus discordantes esse veri. Sed bonum dicitur in relatione ad finem; et quoniam opposita volita possunt ad eumdem finem ordinari, ideo simul possunt esse bona, et affectus respectu eorum esse recti : ideo non necesse est in omni volito conformari, quia oppositum possumus sancte velle, quia ordinare in finem : sed oppositum ejus, quod Deus vult nos velle, non possumus ordinare

[1] *Isa.*, I, 24.

quod Deus vult. » Sed tenemur vitare cordis pravitatem : ergo tenemur velle quod Deus vult.

3. Item Tullius diffiniens amicitiam dicit[1], quod amicitia est idem velle, et idem nolle in rebus honestis : sed tenemur Deo servare amicitiam : ergo et idem velle et idem nolle (*a*) in honestis. Sed Deus non vult nisi justum et honestum : ergo debemus nostram voluntatem suæ conformare in omnibus.

4. Item omnis intellectus qui discordat a prima veritate in cognito, est falsus : ergo omnis affectus est iniquus, qui non concordat cum divina voluntate in volito : ergo, etc.

5. Item tenemur velle quod Deus præcepit : aut ergo quia præcepit aut quia vult : non quia præcepit, quia illi[2] qui fuerunt mundati, quibus datum est præceptum a Domino de tacendo, non peccaverunt in revelando, quia divina inspiratione cognoverunt Dominum Deum non velle illud quod præcipiebat : ergo tenemur velle quod Deus vult.

6. Item tenemur credere non tantum quod præcipit Deus credere, sed etiam omne quod dicit esse verum : ergo a simili tenemur velle non tantum quod præcipit Deus velle, sed omne quod indicat se velle tanquam bonum : ergo tenemur velle omne quod scimus Deum velle.

Fundam. Contra : α. per Augustinum in *Enchiridio*[3] : « Aliquando homo bona voluntate vult, quod non vult Deus. »

β. Item viri sancti frequenter volunt opposita, sicut Apostolus volebat alligari in Hierusalem, et discipuli nolebant : sed constat quod Deus aliquid illorum volebat : ergo licet contrarium divinæ voluntati velle meritorie : ergo, etc.

Ratio solvenda γ. Item, si tenemur in volito conformare, ergo cum in indifferentibus non sit nobis voluntas divina determinata, quicumque vult aliquid indifferens determinate, committit se discrimini : ergo peccat mortaliter, quod absurdum est.

δ. Si dicas quod tenetur, quando scit Domini voluntatem; Contra : Scientia non inducit novum peccatum neque tentionem, sed solum aggravat peccatum . ergo propter scientiam nemo tenetur, sicut nec ignorans.

Ratio solvenda ε. Item Hieremias dolebat super destructionem Hierusalem in *Threnis;* CHRISTUS flebat super Hierusalem; B. Virgo, et Apostoli super passionem Christi. Si flebant et dolebant, et dolor est de rebus quæ nobis nolentibus accidunt, ergo nolebant. Et constat quod omnes hi merebantur, et sciebant Deum velle contrarium : ergo licite et meritorie possumus velle contrarium divinæ voluntatis, etiam ubi scitur.

Item, quantumcumque prælatus meus velit aliquid, non teneor illud velle, nisi mihi præcipiat, etiamsi sciam ipsum velle : ergo pari ratione, quantumcumque velit Deus aliquid, non teneor illud velle, quantumcumque mihi innotescat, nisi Deus mihi præcipiat.

Item, quod Deus consuluit, vult, et nos scimus eum velle : tamen non tenemur velle, quamvis multum sibi placeat, etiam plus quam præceptum : ergo non tenemur velle omne quod scimus Deum velle.

CONCLUSIO.

Non tenetur voluntas nostra conformari voluntati divinæ in quocumque volito ; sed in eo quod vult, et innotescit absolute Deum velle.

Resp. ad Arg. Ad hoc dicunt aliqui, quod non tenemur conformare voluntatem nostram voluntati divinæ in omni, quod vult Deus ; sed hoc est perfectionis, et supererogationis, et hoc erit in patria : sed ad hoc solum tenemur, quod ipse nos vult velle. Dicunt autem, quod Deus solum vult nos velle quod præcipit, et nolle quod prohibet. Hæc enim sunt signa per quæ sufficienter

[1] Cicer., *de Amicit.* et *de Officiis*, et Sallust. in *Catilinario*. — [2] *Marc.*, VII, 36. — [3] Aug., *Enchirid.*, c. CI.

(*a*) *Loco* et idem nolle, *cæt. edit. repet.* ergo idem velle.

indicat nobis suam voluntatem, qua vult nos velle aliquid : in aliis volitis, sive innotescant, sive non, licet velle contrarium sine peccato : et per hoc solvunt ad utramque partem. Unde dicunt, quod licet nobis aliqua velle proprie, quia non decet velle opposita, ut patet de destructione gentis nostræ, et de calamitatibus justorum, et consimilium. Etiamsi Deus pluat, vel disponat pluere, oppositum possum petere, et velle. Sed licet ista via sit facilior; tamen quia Augustinus dicit, quod impius est cui non placet divina providentia, non tantum videtur quod homo teneatur velle Dei mandata, sed etiam quod teneatur velle Dei opera. Et iterum, quod modo non recalcitrat voluntas nostra voluntati divinæ quando Deus vult aliquid, et nos volumus contrarium, omnino videtur ei repugnare. Et iterum Glossa prædicta videtur dicere, quod homo qui non vult quod Deus vult, habet cor pravum : non dicit, quod Deus vult ipsum velle, vel quod Deus præcipit. Propterea aliter dicendum, quod revera non tenemur velle omne quod Deus vult, sed solum quod vult, et innotescit, nec adhuc illud omne. Ideo notandum quod aliquid ostendit se Deus velle absolute, et quantum in se est, ut bona quæ facit : et hæc tenemur velle simpliciter et absoluta voluntate, quantum in nobis est. Aliquid ostendit se velle voluntate absoluta, sed oppositum velle quantum in se est, ut mala quæ infligit : et hæc tenemur velle voluntate absoluta et deliberativa; tamen oppositum possumus velle voluntate pietatis, ut dicit Hugo. Unde sicut Deus non delectatur in nostris pœnis, sed magis dicit[1]: *Heu, heu, consolabor super hostibus meis;* sic et nos. Unde Hugo distinguit in nobis triplicem voluntatem, scilicet rationis, pietatis, et carnis; et in Christo quadruplicem, extendens nomen voluntatis. Unde dicit in libro *de voluntatibus Christi*, loquens de Christo : « Voluntas deitatis per justitiam sententiam dictabat : voluntas rationis per obedientiam veritatem approbabat : voluntas pietatis per compassionem in malo suspirabat : voluntas carnis per passionem in malo proprio murmurabat. » Et ideo voluntate rationis debemus etiam velle malum pœnæ, quod scimus Deum velle; sed voluntate pietatis possumus conditionaliter, sive quantum est in nobis, si Deo placet, non velle : nam et ipse Deus, quantum in se est, non vult, sicut prædictum est. Aliquid ostendit se Deus velle quantum in se est, circa quod consistit substantialiter ordo salutis, ut sunt ea quæ præcipit fieri, et quæ præcipit non fieri : et hæc tenemur velle. Aliquid ostendit Deus se velle quantum in se est, circa quod consistit expeditio salutis, ut sunt ea quæ consulit : et ad talia non obligat, nec vult obligare; vult enim aliquos salvare sic, aliquos via latiori ire.

1, 2 et 3. Ex his ergo patet, quod tenemur generaliter velle, et conformare voluntatem nostram, non in omni volito, sed in omni eo quod innotescit tribus primis modis prædictis; alioquin frangeretur amicitia : et de tali volito currunt rationes et auctoritates. Ideo enim præcepto divino tenemur nos conformare, quia vult nos velle quod præcipit, et hoc scimus; et prælato meo teneor conformari in hoc quod expresse scio ipsum velle me velle : sed in prælato nescio nisi per mandata; sed in Deo scio per alia signa, sicut prædictum est.

4, 5 et 6. Ad illud quod objicitur, quod in nullo potest discordare intellectus, quin sit falsus, etc.; dicendum quod non est simile de bono, et vero : nam verum dicitur absolute, bonum vero in relatione ad finem. Et quia duo opposita non sunt simul; ideo non possunt intellectus discordantes esse veri. Sed bonum dicitur in relatione ad finem; et quoniam opposita volita possunt ad eumdem finem ordinari, ideo simul possunt esse bona, et affectus respectu eorum esse recti : ideo non necesse est in omni volito conformari, quia oppositum possumus sancte velle, quia ordinare in finem : sed oppositum ejus, quod Deus vult nos velle, non possumus ordinare

[1] *Isa.*, I, 24.

in finem, quia Deus non acceptat illud.

γ et δ. Ad illud quod objicitur in contrarium, quod non tenemur ad omne volitum, dicendum quod verum est, quia nec ad volitum, quia volitum, nec quia scitum, sed quia scitum esse volitum a Deo, ita quod nos velimus illud. Aliter tamen potest dici quod tenemur, quia absolute volitum; sed excusamur per ignorantiam, maxime ubi adhibetur debita diligentia, sicut aliquis obligatur ne cognoscat non suam. Unde de obligatione inducente culpam, falsum est quod dicit, quod scientia non inducit novam obligationem. Sicut enim ignorantia facti excusat a toto, ita scientia per oppositum, cum divina voluntas facit aliquem esse obligatum, ut nullo modo possit in contrarium sine culpa: et sic in proposito: et sic patet illud.

ε. Ad illud quod objicitur de Christo et B. Virgine, et aliis compatientibus; dicendum, sicut dictum est, quod voluntate absoluta volebant quod Deus volebat; tamen voluntate conditionata, sive voluntate pietatis, debebant velle contrarium: et hac voluntate merebantur, quoniam hoc non est naturæ tantum, sed etiam rationis. Præcipue autem hac voluntate merebatur in Christi filii passione beatissima mater et virgo Maria, cui patienti, quantum sexus muliebris fragilitas sustinere poterat, compatiebatur. Nullo tamen modo est dubitandum, quin virilis ejus animus, et ratio constantissima, vellet etiam tradere filium suum pro salute generis humani, ut Mater per omnia conformis esset Patri. Et in hoc miro modo debet laudari et amari, quod placuit ei quod unigenitus suus pro salute generis humani offerretur. Et tantum etiam compassa est, ut si fieri potuisset, omnia tormenta quæ filius pertulit, ipsa multo libentius sustinuisset. Vere ergo fuit fortis et pia, dulcis pariter et severa, sibi parca, et nobis largissima. Hæc ergo præcipue est amanda et veneranda post Trinitatem summam, et ejus prolem beatissimam Dominum nostrum Jesum Christum, a cujus divinitatis mysterio enarrando cunctæ linguæ deficiunt, quia consummatio sermonum ipse est. *Ei* ergo [1] *qui potest omnia facere superabundantius* (a) *quam petimus aut intelligimus, secundum virtutem quæ operatur in nobis, ipsi sit gloria in Ecclesia et in Christo Jesu, in omnes generationes sæculi sæculorum. Amem.*

[1] *Ephes.*, III, 20-21.

(a) Vulg. *superabundanter*.

FINIS PRIMI LIBRI SENTENTIARUM SANCTI BONAVENTURÆ.

PROOEMIUM

IN LIBRUM SECUNDUM SENTENTIARUM

Solummodo hoc inveni, quod Deus fecit hominem rectum, et ipse se infinitis immiscuit quæstionibus [1]. Sollicite consideranti præsentis libri, scilicet secundi Sententiarum, principalem intentionem et totalem continentiam, illud occurrit ad quod suam inquisitionem dicit Sapiens esse productam in verbo proposito. Cum enim cuncta tentasset in sapientia, et plus defecisset, quam profecisset; tandem hoc se invenisse fatetur, quod Deus fecerit hominem rectum, etc. In quo verbo duo clauduntur, scilicet quod hominis recta formatio et rectitudo est a Deo; et hoc tangitur, cum dicitur : *Deus fecit hominem rectum.* Aliud est quod hominis miseria et obliquatio est a seipso; et hoc tangitur, cum dicitur : *Et ipse se infinitis immiscuit quæstionibus.* In his autem duobus clauditur terminus totius humanæ comprehensionis, ut cognoscat originem boni, et cognoscendo requirat, et ad illam perveniat, et ibi requiescat; et ut cognoscat originem et principium mali, et illud vitet, et caveat. In his etiam clauditur tota intentio tractatus libri præsentis, qui circa duo versatur, scilicet circa hominis conditionem, et ejus deviationem. Hominis autem conditio tangitur, cum dicitur: *Deus fecit hominem rectum.* Qualiter autem illud intelligitur, quod Deus fecerit hominem rectum, explicatur ibi, ubi dicitur [2] : *Deus creavit hominem de terra :* hoc dicit quantum ad corpus. *Et secundum imaginem suam fecit illum:* hoc dicit quantum ad animæ naturam. *Et iterum convertit illum in ipsam :* hoc dicit quantum ad gratiam superadditam, quæ animam convertit ad Deum per virtutum habitus : et ideo subjungit: *Et secundum se vestivit illum virtute.* In hoc verbo ostenditur quod Deus non tantum fecit hominem possibilem ad rectitudinem, suam ei imaginem conferendo; sed etiam fecit hominem rectum, ad se convertendo ipsum. Tunc enim homo rectus est, quando intelligentia adæquatur summæ veritati in cognoscendo; voluntas conformatur summæ bonitati in diligendo; et virtus continuatur summæ potestati in operando. Hoc autem est, quando homo ad Deum convertitur ex se toto.

Primo igitur homo rectus est, cum intelligentia veritati summæ æquatur : æquari autem dico non per omnimodam perfectionem, vel impletionem, sed per quamdam imitationem. Si enim veritas, ut dicit Anselmus [3], est « rectitudo sola mente perceptibilis, » et rectitudini non potest æquari nisi rectum; cum intellectus noster æquatur veritati, necessario rectificatur. Tunc autem æquatur, quando actualiter se convertit ad veritatem. Veritas enim in actu diffinitur, quod est adæquatio rei et intellectus. Intelligentia autem nostra ad veritatem conversa verificatur, ac per hoc veritati æquatur, et dum æquatur rectitudini, rectificatur : unde sine veritate nullus recte judicat, ut dicitur in libro *de vera Religione* [4]; et qui aspicit ad veritatem judicat recte, secundum quod Dominus dicit Simoni [5] : *Recte judicasti*, id est, recte dixisti vel decrevisti. Similiter recti-

[1] *Eccles.*, VII, 30. — [2] *Eccli.*, XVII, 22. — [3] Anselm., Dial. *de Verit.*, c. XII, al. XIII. — [4] Aug., *de vera Relig.*, lib. I, c. XXXI, n. 58. — [5] *Luc.*, VII, 43.

ficatur, dum voluntas summæ beatitudini conformatur. Summa enim bonitas est summa æquitas, sive justitia : tanto enim melior quis, quanto justior. Sed, ut dicit [1] Anselmus, « Justitia est rectitudo voluntatis : » nihil autem conformatur rectitudini, nisi rectum. Dum ergo voluntas bonitati summæ et æquitati conformatur, necessario rectificatur. Tunc autem conformatur, cum ad ipsum convertitur diligendo. Unde Hugo [2] : « Scio, anima mea, quod dum aliquid diligis, in ejus similitudinem transformaris. » Qui enim diligit bonitatem, rectus est. Et hoc est quod dicitur [3] : *Recti diligunt te*, recti enim ad tuam bonitatem sunt conversi, et tua bonitas ad eos inclinatur. Unde anima experta clamat, et dicit [4] : *Quam bonus Israel Deus his qui recto sunt corde !* Et quia soli recti experiuntur; ideo [5] *rectos decet collaudatio*. Nihilominus rectificatur, dum virtus summæ potestati continuatur. Rectum enim est, cujus medium non exit ab extremis. Extrema sunt *primum et ultimum*, α et ω, *principium et finis* [6]. Operatio inter hæc est medium, per quam efficiens pervenit in finem. Illa ergo virtus recta est, cujus operatio est a principio primo, et ad finem ultimum. Quoniam ergo divina virtus omnia operatur a Deo, et propter Deum, hinc est quod rectissima est in operando. Nihil autem continuatur recto, nisi rectum : cum ergo virtus nostra summæ potestati continuatur, absque dubio rectificatur : et ex hoc homo non solum rectus, sed etiam rector et rex efficitur. Unde in *Deuteronomio* [7] : *Et erit apud rectissimum rex congregatis principibus populi cum tribubus Israel.* Hoc autem erit in gloria, quando virtus nostra continuabitur divinæ virtuti : tunc erimus omnipotentes voluntatis nostræ, sicut et Deus suæ; et ideo omnes reges, et ideo omnibus promittitur regnum cœlorum. *Fecit* igitur *Deus hominem rectum,* dum ipsum fecit ad se conversum. In conversione enim hominis ad Deum non solum rectificabatur ad id quod sursum, sed etiam ad id quod deorsum. Homo enim, in medio constitutus, dum factus est ad Deum conversus et subditus, cætera sunt ei subjecta; ita quod Deus omnem veritatem creatam subjecerat ejus intellectui, ad judicandum; omnem bonitatem ejus affectui, ad utendum; omnem virtutem ejus potestati, ad gubernandum. Ex hoc namque quod intelligentia conversa est ad divinam veritatem, vendicat sapientiam, per quam omnia dijudicat, secundum quod dicitur [8] : *Ipsa dedit mihi omnium quæ sunt scientiam, ut scirem orbis terrarum dispositionem, et virtutes cœlorum, initium, et conservationem, et medietatem temporum, anni cursus, stellarum dispositiones, naturas animalium, et iras bestiarum, vires herbarum, vim ventorum, et cognitiones hominum, differentias virgultorum, et virtutes radicum, et quæcumque sunt absconsa et improvisa.* Unde et Adam omnibus nomina imposuit. Subjecit nihilominus voluntati omnia ad utendum, ut posset omnia in usum et utilitatem suam convertere. Unde Psalmus [9] : *Omnia subjecisti sub pedibus ejus.* Unde Apostolus dicit [10] ad Deum conversis : *Omnia vestra sunt.* Subjecit etiam virtuti ad gubernandum [11] : *Subjicite eam*, scilicet terram, *et dominamini piscibus maris, et volatilibus cœli.* Ista autem recta hominis conditio quantum ad superius et inferius simul tangitur in illo verbo [12] : *Faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram, et præsit,* etc. Fecit ergo Deus hominem rectum, dum ad se convertendo sibi eum assimilavit, et per hoc omnibus præposuit; et sic patet recta humanæ naturæ conditio. Et sequitur miserabilis deviatio in hoc quod subditur [13] : *Et ipse infinitis se immiscuit quæstionibus.* In quo potest notari et modus labendi, et status in quem cecidit. Modus

[1] Anselm., Dial. *de lib. arbit.*, c. IX, al. VIII.— [2] Hug. a S. Vict., *de Verit.*, c. XIII; et *de Concept. Virg.*, c. V. — [3] *Cant.*, I, 3. — [4] *Ps.* LXXII, 1. — [5] *Ps.* XXXII, 1. — [6] *Apoc.*, XXII, 13. — [7] *Deuter.*, XXXIII, 5. — [8] *Sap.*, VII, 17-21. — [9] *Ps.* VIII, 8. — [10] I *Cor.*, III, 22. — [11] *Genes.*, I, 28.— [12] *Ibid.*, 26.— [13] *Eccle.*, VII, 30.

Tria in peccato considerantur: aversio, conversio, et bonorum expoliatio.

labendi in his tribus quæ dicit, secundum tria quæ in peccato considerantur, et tria quæ in hoc verbo proponuntur. In peccato namque est conversio, et aversio, et bonorum amissio, sive expoliatio. Conversio intelligitur per immixtionem, aversio per finis privationem, sed expoliatio per quæstionem. Nam conversio facit pravum, vel impurum; aversio infirmum; expoliatio mendicum : et hoc totum tangitur, cum dicitur : *Immiscuit se infinitis quæstionibus.* Potest etiam notari status in quem cecidit. Sic enim cecidit a rectitudine, ut perderet ipsam rectitudinem, non rectitudinis aptitudinem : perderet habitum, non appetitum : quia sic amisit similitudinem, ut tamen *pertranseat in imagine*[1]. Quoniam igitur remansit appetitus sine habitu; ideo factus est homo quærendo sollicitus. Et quia nihil creatum recompensare potest bonum amissum, cum sit infinitum; ideo appetit, quærit, et nunquam quiescit : et ideo declinando a rectitudine, infinitis quæstionibus se immiscuit. Unde intelligentia avertendo se a summa veritate, et gratiæ (*a*) effecta ignara, infinitis quæstionibus se immiscuit per curiositatem. Unde[2] : *Est homo qui diebus et noctibus somnum non capit oculis; et intellexi quod omnium operum Dei nullam possit homo invenire rationem,* supple, quæ finiat appetitum, sive inquisitionem: imo generat aliam quæstionem, et parit novam contentionem, et immiscet inextricabilem dubitationem: propter quod dicitur[3] : *Honor est homini qui separat se a contentionibus: omnes autem stulti miscentur contumeliis.* Tales sunt miseri homines qui intendunt fabulis et genealogiis infinitis; quia, sicut dicitur[4] : *Semper sunt discentes, et nunquam ad scientiam veritatis pervenientes.* Voluntas, discedendo a summa bonitate, egena effecta, immiscuit se infinitis quæstionibus per concupiscentiam et cupiditatem; quia, sicut dicitur[5] : *Ignis nunquam dicit : Sufficit.* Unde et *avarus non implebitur pecunia,* sicut dicitur[6] : ideo semper quærit, et mendicat. Similiter concupiscentia non satiatur; imo infinitis voluptatum quæstionibus implicatur[7] : *Omnia commixta sunt, sanguis, homicidium, furtum, fictio, corruptio, et infidelitas, turbatio, perjurium, tumultus, bonorum Dei immemoratio, animarum inquinatio, nativitatis immutatio, nuptiarum inconstantia, inordinatio mœchiæ et impudicitiæ.* Hæ sunt quæstiones infinitæ, quæ commixtæ sunt, quibus immiscuit se homo dum voluntatem deformavit a summa bonitate. Virtus autem, discontinuando se a summa potestate, facta infirma, immiscuit se infinitis quæstionibus per instabilitatem, unde semper quærit quietem, et non invenit. Unde Isaias[8] : *Dominus immiscuit in medio* Ægypti *spiritum vertiginis :* iste est spiritus instabilitatis, pro eo quod nihil potest stabilire. Unde homo peccator est[9] *sicut pulvis, quem projicit ventus a facie terræ.* Unde in Psalmo[10] : *Avertente te faciem, turbabuntur; auferes spiritum,* etc. ideo erit[11] *tanquam pulvis quem projicit ventus a facie terræ.* Sicut igitur pulvis non potest quiescere, quandiu est ventus vertiginis, sic nec nostra virtus stabilis permanere : et ideo infinita loca quærit et mutat, et mendicat suffragia. Immiscuit igitur se homo infinitis quæstionibus per curiositatem, dum cecidit a veritate in ignorantiam : per cupiditatem, dum cecidit a bonitate in malitiam : per instabilitatem, dum cecidit a potestate in impotentiam. Sic ergo in verbo proposito notatur hominis conditio, et ejus deviatio ; et hoc solum invenio determinatum in hoc libro.

[1] *Ps.* XXXVIII, 7. — [2] *Eccle.*, VIII, 16-17. — [3] *Prov.*, XX, 3. — [4] II *Tim.*, III, 7. — [5] *Prov.*, XXX, 16. — [6] *Eccles.*, V, 9. — [7] *Sap.*, XIV, 25-26. — [8] *Isa.*, XIX, 14. — [9] *Ps.* I, 4. — [10] *Ps.* CIII, 29. — [11] Supra.

(*a*) *Cæt. edit.* gratia.

LIBER SECUNDUS

DE CREATIONE

DISTINCTIO I

DE RERUM CORPORALIUM ET SPIRITUALIUM CREATIONE ET FORMATIONE, ALIISQUE PLURIBUS EO PERTINENTIBUS.

Unum esse rerum principium ostendit, non plura, ut quidam putaverunt.

Creationem rerum insinuans Scriptura, Deum esse Creatorem, initiumque temporis, atque omnium visibilium, vel invisibilium creaturarum in primordio sui ostendit, dicens [1] : *In principio creavit Deus cœlum et terram.* His etenim verbis Moyses, Spiritu Dei afflatus, in uno principio a Deo Creatore mundum factum refert, elidens errorem quorumdam plura sine principio fuisse principia opinantium [2]. Plato namque tria initia existimavit : Deum scilicet, exemplar, et materiam; et ipsam increatam sine principio, et Deum quasi artificem, non Creatorem. Creator enim est, qui de nihilo aliquid facit. Et creare proprie est de nihilo aliquid facere; facere vero, non modo de nihilo aliquid operari, sed etiam de materia. Unde et homo, et Angelus, dicitur aliqua facere, sed non creare; vocaturque *factor,* sive *artifex*, sed non *creator*. Hoc enim nomen soli Deo proprie congruit, qui et de nihilo quædam, et de aliquo aliqua facit. Ipse est ergo creator, et opifex, et factor; sed creationis nomen sibi proprie retinuit, alia vero etiam creaturis communicavit. In Scriptura tamen sæpe *Creator* accipitur tanquam factor, et *creare* tanquam facere, sine distinctione significationis.

Quod hæc verba, scilicet agere et facere et hujusmodi, non dicuntur de Deo secundum eam rationem qua dicuntur de creaturis.

Verumtamen sciendum est [3], hæc verba, scilicet *creare, facere, agere,* et alia hujusmodi de Deo non posse dici secundum eam rationem, qua dicuntur de creaturis. Quippe cum dicimus eum aliquid facere, non aliquem in operando motum illi inesse intelligimus, vel aliquam in laborando passionem, sicut nobis solet accidere, sed ejus sempiternæ voluntatis novum aliquem significamus effectum, id est æterna ejus voluntate aliquid noviter existere. Cum ergo aliquid dicitur facere, tale est ac si dicatur, juxta ejus voluntatem, vel per ejus voluntatem aliquid noviter contingere, vel esse: ut in ipso nihil novi contingat, sed novum aliquid, sicut in ejus æterna voluntate fuerat, fiat sine aliqua motione, vel sui mutatione. Nos vero operando mutari dicimur, quia movemur : non enim sine motu aliquid facimus. Deus ergo aliquid agere, vel facere, dicitur, quia causa est rerum noviter existentium, dum ejus voluntate res novæ esse incipiunt, quæ ante non erant, absque ipsius agitatione, ut actus proprie dici non queat, cum videlicet actus omnis in motu consistat, in Deo autem motus nullus est. Sicut ergo ex calore solis ali-

[1] *Genes.*, I, 1. — [2] Vid. Ambros., *Hexæm.*, lib. I, c. I. — [3] Vid. August., *de Genes. ad litt.*, lib. I, c. XVIII, n. 36.

qua fieri contingit, nulla tamen in ipso, vel in ejus calore, facta motione, vel mutatione; ita ex Dei voluntate nova habent esse sine mutatione auctoris, qui est unum, et solum, et omnium principium. Aristoteles vero tria posuit [1] principia, scilicet materiam, et speciem, et tertium operatorium dictum; mundum quoque semper esse, et fuisse.

Quod catholicum est docet

Horum ergo et similium errorem Spiritus sanctus evacuans, veritatisque disciplinam tradens, Deum in principio temporum mundum creasse, et ante tempora æternaliter extitisse significat, ipsius æternitatem et omnipotentiam commendans, cui voluisse, facere est, quia, ut prædiximus, ex ejus voluntate et bonitate res novæ existunt. Credamus ergo [2] « rerum creatarum cœlestium, terrestrium, visibilium, vel invisibilium causam non esse nisi bonitatem Creatoris, qui est Deus unus et verus; » cujus tanta est bonitas, ut summe bonus beatitudinis suæ, qua æternaliter beatus est, alios velit esse participes : quam videt et communicari posse, et minui omnino non posse. Illud ergo bonum quod ipse erat, et quo beatus erat, sola bonitate, non necessitate, aliis communicari voluit, quia summe boni erat prodesse velle, et omnipotentissimi nocere non posse.

Quare rationalis creatura facta sit.

Et quia non valet ejus beatitudinis particeps existere aliquis, nisi per intelligentiam, quæ quanto magis intelligit, (a) tanto plenius habetur; fecit Deus rationalem creaturam, quæ summum bonum intelligeret, et intelligendo amaret, et amando possideret, ac possidendo frueretur. Eamque hoc modo distinxit, ut pars in sui puritate permaneret, nec corpori uniretur, scilicet angeli; pars corpori jungeretur, scilicet animæ. Distincta est utique rationalis creatura in incorpoream, et corpoream : et incorporea quidem, angelus; corporea vero homo vocatur, ex anima rationali et carne subsistens. Conditio ergo rationalis creaturæ primam causam habuit Dei bonitatem.

Quare creatus sit homo, vel angelus.

Ideoque si quæratur quare creatus sit homo, vel angelus, brevi sermone responderi potest : Propter bonitatem ejus. Unde Augustinus, in libro *de Doctrina Christiana* [3]: « Quia bonus est Deus, sumus; et in quantum sumus, boni sumus. »

Ad quid creata sit rationalis creatura.

Et si quæratur ad quid creata sit rationalis creatura, respondetur : Ad laudandum Deum, ad serviendum ei, ad fruendum eo : in quibus proficit ipsa, non Deus. Deus enim perfectus et summa bonitate plenus, nec augeri potest, nec minui. Quod ergo rationalis creatura facta est a Deo, referendum est ad Creatoris bonitatem, et ad creaturæ utilitatem.

Brevissima responsio, cum quæritur quare vel ad quid facta sit rationalis creatura.

Cum ergo quæritur quare, vel ad quid facta sit rationalis creatura, brevissime responderi potest : Propter Dei bonitatem, et suam utilitatem. Utile nempe ipsi est servire Deo, et frui eo. Factus ergo angelus sive homo propter Deum dicitur esse, non quia Creator Deus, et summe beatus, alterutrius indiguerit officio, qui [4] *bonorum nostrorum non eget;* sed ut serviret ei, ac frueretur eo, cui servire, regnare est. In hoc ergo proficit serviens, non ille cui servitur.

Sicut factus est homo, ut

Et sicut factus est homo propter Deum, id est ut ei serviret, ita mundus factus est propter hominem, scilicet, ut ei serviret. Positus est ergo homo in medio, ut ei servire-

[1] Arist., *de Generat.*, lib. II, circa fin. — [2] Aug., *Enchirid.*, c. IX, n. 3. — [3] August., *de Doctr. christ.*, lib. I, c. XXXII, n. 35. — [4] *Ps.* XV, 2. — (a) *Edit. Ven.* intelligitur.

serviret Deo, sic mundus, ut serviret homini.

tur, et ipse serviret, ut acciperet utrumque, et reflueret totum ad bonum hominis, et quod accepit obsequium, et quod impendit. Ita enim voluit Deus sibi ab homine serviri, ut ea servitute non Deus, sed homo serviens juvaretur : et voluit ut mundus serviret homini, et exinde similiter juvaretur homo. Totum ergo bonum hominis erat, et quod factum est propter ipsum, et propter quod ipse factus est. *Omnia* enim, ut ait Apostolus [1], *nostra sunt*, scilicet, superiora, et æqualia, et inferiora. Superiora quidem nostra sunt ad perfruendum, ut Deus, Trinitas; æqualia, ad convivendum [2], scilicet, angeli; qui etsi nobis modo superiores sint, in futuro erunt æquales; qui et modo nostri sunt, quia ad usum nobis sunt, sicut res dominorum dicuntur esse famulorum, non dominio, sed quia sunt ad usum eorum. Ipsique angeli in quibusdam Scripturæ locis nobis servire dicuntur, dum *propter nos in ministerium* [3] *mittuntur.*

Quo modo dicitur aliquando in Scriptura : Homo factus est propter reparationem angelici casus.

De homine quoque in scriptura interdum reperitur quod [4] factus sit propter reparationem angelicæ ruinæ. Quod non ita est intelligendum, quasi non fuisset homo factus, si non peccasset Angelus; sed quia inter alias causas, scilicet præcipuas, hæc etiam nonnulla causa extitit. Nostra ergo sunt superiora, et æqualia : nostra etiam sunt inferiora, quia ad serviendum nobis facta.

Quare ita sit homo homo institutus, ut anima sit unita corpori.

Solet etiam quæri, cum majoris dignitatis videatur esse anima, si absque corpore permansisset, cur unita sit corpori. Ad quod primo dici potest, quia Deus voluit, et voluntatis ejus causa quærenda non est. Secundo autem potest dici, quod ideo Deus voluit eam corpori uniri, ut in humana ostenderet conditione novum exemplum beatæ unionis, quæ est inter Deum et spiritum, in qua diligitur [5] *ex toto corde*, et videtur [6] *facie ad faciem.* Putaret enim creatura se non posse uniri Creatori suo tanta propinquitate, ut eum tota mente diligeret et cognosceret, nisi videret spiritum, qui est excellentissima creatura, tam infimæ, id est, carni, quæ de terra est, in tanta dilectione uniri, ut non valeat arctari ad hoc ut velit eam relinquere, sicut ostendit Apostolus dicens [7] : *Nolumus corpore expoliari, sed supervestiri* : per quod ostenditur spiritum creatum spiritui (*a*) increato ineffabili amore uniri. Pro exemplo ergo futuræ societatis, quæ inter Deum et spiritum rationalem in glorificatione ejusdem perficienda erat, animam corporeis indumentis [8], et terrenis mansionibus [9] copulavit, luteamque materiam fecit ad vitæ sensum vegetare : ut sciret homo, quia « si potuit Deus tam disparem naturam corporis et animæ in fœderationem unam et in amicitiam tantam conjungere, nequaquam ei impossibile futuram rationalis creaturæ humilitatem, licet longe inferiorem, ad suæ gloriæ participationem sublimare [10]. » Quia ergo pro exemplo rationalis spiritus in parte usque ad consortium terreni corporis humiliatus est, ne forte in hoc nimis depressus videretur, addidit Dei providentia, ut postmodum cum eodem corpore glorificato ad consortium illorum qui in sua permanserunt puritate, sublimetur : ut quod minus ex dispensatione Creatoris sui acceperat conditus, postmodum per gratiam ejusdem acciperet glorificatus. Sic ergo Conditor noster Deus rationales spiritus varia sorte pro arbitrio voluntatis suæ disponens, illis quos in sua puritate reliquerat, sursum in

[1] I *Cor.*, III, 22. — [2] Aug., *Quæst. Evang.* lib. II, c. XXXIII in fine. — [3] *Hebr.*, I, 14. — [4] August., *de Civit. Dei*, lib. XII, c. XXI; *Enchirid.*, c. XXIX, n. 9. — [5] *Matth.*, XXII, 37. — [6] I *Cor.*, XIII, 12. — [7] II *Cor.*, V, 4 — [8] *Genes.*, II, 7. — [9] *Job*, IV, 19. — [10] *De Spirit. et anima*, inter opera Aug., tom. VI.

(*a*) *Cat. edit.* spiritu.

cœlo mansionem; illis vero quos corporibus terrenis sociaverat, deorsum in terra habitationem constituit : utrisque regulam imponens obedientiæ, quatenus et illi ab eo, ubi erant, non caderent, et isti ab eo, ubi erant, ad id, ubi non erant, ascenderent. Fecit itaque Deus hominem ex duplici substantia, corpus de terra componens, animam vero de nihilo faciens. Ideo etiam unitæ sunt animæ corporibus, ut in eis Deo famulantes majorem mereantur coronam.

Ex præmissis apparet rationalem creaturam in angelicam, et humanam fuisse distinctam, quarum altera est tota spiritualis, id est, angelica: altera ex parte spiritualis, et ex parte corporalis, id est, humana. Cum itaque de his tractandum sit, scilicet de spirituali et corporali creatura; de rationali et spirituali, id est de angelis agendum [1] videtur, ut a contuitu Creatoris ad cognitionem creaturæ dignioris ratio nostra intendat : deinde ad considerationem corporeæ tam illius quæ est rationalis, quam illius quæ non est rationalis descendat, ut Trinitatis increatæ sacramentum tripartitæ creaturæ, eique concreatorum (a) atque contingentium sequatur documentum.

Post sacramentum Trinitatis de creatura tripartita agendum est, et prius de digniori, id est, angelica.

PARS I.

DE CREATIONE HUMANÆ NATURÆ QUANTUM AD PRINCIPIUM EFFICIENS IN GENERALI.

EXPOSITIO TEXTUS.

Creationem rerum.

Postquam Magister supra in primo libro determinavit de mysterio Trinitatis, consequenter in hoc secundo libro determinat de rebus creatis; et dividitur ista pars in duas : in prima agit de hominis conditione; in secunda de lapsu ejus, et tentatione, infra, dist. XXI : *Videns igitur diabolus,* etc. Prima pars habet duas; quia enim homo communicat cum omnibus creaturis, et cætera facta sunt propter hominem, ideo primo agit de conditione rerum in generali, secundo vero in speciali, infra, dist. II : *De angelica itaque natura,* etc. Prima pars habet duas. In prima determinat de conditione rerum quantum ad principium efficiens; in secunda vero quantum ad finem, ibi : *Et quia non valet ejus beatitudinis,* etc. Prima pars habet tres particulas : in prima proponit veritatem quæ exprimitur in Scripturæ sacræ auctoritate; in secunda vero auctoritatem explanat, ibi : *Creator enim est,* etc. In tertia vero, quia per illam auctoritatem positiones erroneæ eliduntur, concludit ultimo earum evacuationem, ibi : *Horum ergo et similium errorum,* etc. Et quælibet harum partium habet duas : in prima namque parte proponit auctoritatem veritatis; in secunda Platonis errorem, ibi : *Plato namque,* etc. Similiter et secunda duas habet : in prima explanat auctoritatem, et verba auctoritatis; in secunda ponit errorem Aristotelis, ibi : *Arist. vero tria,* etc. Eodem modo tertia habet duas : primo enim concludit errorum improbationem; secundo vero fidei confirmationem, ibi : *Credamus ergo,* etc.

Divisio.

DUB. I.

Creationem rerum, etc.

Quæritur de ordine istius libri ad præcedentem. Cum enim nos cognoscamus Creatorem per creaturas, quia videmus per speculum; et scientia debeat [2] inchoari a notioribus nobis; ergo prius debuit agere de creaturis, quam de Creatore : ergo iste liber primus, non secundus debet esse.

Resp. Dicendum quod supra, cum actum

[1] Usque ad dist. XII exclusive. — [2] Arist., *Physic.* lib. I, cont. 2.

(a) *Cat. edit.* concretorum.

est de Creatore, actum est etiam de creaturis, prout sunt via ad perveniendum in (*a*) cognitionem : nunc autem agitur de cognitione rerum, prout cognitio de Creatore adminiculatur ei, quia agitur de conditione et lapsu. Non potest autem cognosci conditio, nisi prius cognoscatur ejus principium : principium autem hujus conditionis solus Deus est : ideo oportet doctrinam hujus libri sequi doctrinam præcedentis, et patet objectum.

DUB. II.

In uno principio a Deo Creatore mundum factum refert.

Quæro pro quo supponat ille terminus, *principio* : aut pro creato, aut pro increato? Non pro increato, quia præpositiones sunt transitivæ; non pro creato, quia nihil creatum erat in quo fieret.

Item : Ab æterno fuerunt res in principio suo, scilicet Deo : si ergo productio respicit egressum a Deo, nullo modo potest stare pro principio increato : nec pro creato, quia nondum erat aliquid, etc.

Resp. Dicendum quod præpositio cum suo causali tripliciter potest accipi : uno modo, ut dicat pure ordinem; et sic idem est *facere in principio*, et *facere ante alia*, ita quod connotet privationem respectu alicujus temporalis prioris, et connotet præpositionem posterioris. Alio modo potest importare habitudinem mensuræ; et tunc *in principio* idem est quod *in primo instanti temporis*. Tertio modo potest importare habitudinem causæ; et tunc sensus est : *in principio*, id est in Filio, dicitur creasse, secundum quod dicitur in Psalmo [1] : *Omnia in sapientia fecisti, Domine* : ut sic notetur non tantum causa efficiens, sed etiam exemplaris. Omnes istæ expositiones veræ sunt et catholicæ, et per eas eliduntur tres errores circa mundi productionem. Ex prima eliditur error quorumdam modernorum philosophantium, qui dixerunt mundum esse factum ex tempore, sed mediante intelligentia; ita quod Deus primo fecit angelos, et cum illis condidit mundum : contra quos est prima expositio. Si enim Deus in principio conditionis creavit mundum, non ergo primo angelos, vel intelligentias, ita quod per illos condiderit mundum : et hic error ortum habet ex illo verbo [2] : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem*, quasi Deus loquatur angelis. Ex secunda expositione eliditur error Aristotelicorum, qui dixerunt mundum conditum ab æterno [3] : si enim in principio temporis factus est ex nihilo, non ergo fuit sine principio : et hic error ortum habuit ex hoc, quod non potuerunt videre qualiter mundus incepit, et quare tunc, et non ante. Ex tertia expositione eliditur error Platonicorum, qui dixerunt principia mundi tria esse, scilicet Deum, materiam, et exemplar. Si enim Deus in Filio sicut per exemplar æternum condidit de nihilo mundum, non ergo requiritur secundum principium, quod est exemplar, nec tertium, quod sit materia : et hic ortum habuit ex hoc, quod non potuerunt intelligere omnino quomodo aliquid flat ex nihilo. Ex omnibus his eliditur error Manichæorum, qui posuerunt principia mundi effectiva duo : et iste eliditur per subjectum dictæ locutionis : *Creavit Deus cœlum et terram, lucem, et tenebras* : et hic error est omnibus vilior. Et habent se gradatim : nam primus solum errat in eo *a quo*; secundus errat in eo *de quo*, et *quando*, quia ex aliquo, et ab æterno; tertius errat in eo *de quo*, quia dicit factum esse de materia, et non ex nihilo; et in eo *per quod*, scilicet circa exemplar, quod posuit aliud a Deo, ut apparet; et in *quando*, quia posuit materiam ab æterno, et imperfectam. Et iste error est multo vilior quam error aliorum, qui ponunt ab æterno materiam fuisse perfectam sua forma. Quartus error Manichæorum omnibus est abominabilior, quia deficit in primo principio, in quo philosophi communiter concordaverunt, ponens

[1] *Ps.* CIII, 24. — [2] *Genes.*, I, 26. — [3] Arist., *de Cœlo*, lib. I, dixit esse æternum. Thomistæ tamen et major pars Latinorum esse factum ab æterno dicunt.

(*a*) *Suppl.* ejus.

primo duo principia, ac per hoc auferens ordinem atque decorem universi, et bonitatem et Dei potestatem. Et hunc errorem inter cæteros non humanam malitiam, sed diabolicam astutiam credo adinvenisse, ut se alterum Deum esse persuadeat mentibus peccatorum. Ex dictis igitur patet pro quo supponat hoc nomen *principium*. Potest enim supponere pro Filio, et Deus pro Patre, et ex modo construendi fit talis appropriatio. Potest etiam supponere pro creatura, utpote pro principio temporis : sed non dicit tunc ordinem, sed concomitantiam mensuræ ad mensuratum, scilicet quod cœlum et terra cum principio temporis esse cœperunt. Et sic patet illud.

DUB. III.

Aristoteles vero tria posuit principia, etc.

Quæritur quare distinguit illa duo a tertio. Et iterum non videtur illud esse verum, perscrutanti libros Philosophi; quia ipse non ponit [1] nisi ista tria, materiam, et formam, et privationem, in principio noni *Metaphysicæ* et in primo *Physicæ* : non ergo ista quæ ponit Magister.

Resp. Dicendum quod ideo duo distinguit a tertio, quia duo sunt intrinseca tanquam elementa, et unum est extrinsecum. Ubi autem Philosophus ista tria distinguit et ponit, si quæratur, expresse invenitur in secundo *de Generatione*, circa finem. Sed tunc est quæstio, quia videtur non sufficienter principia in primo *Physicæ* assignasse; imo si ibi assignavit tria præter operatorium, tunc ergo sunt quatuor. Et dicendum ad hoc, quod privatio non differt a forma vel materia. Sive enim privatio nominet appetitum formæ cum ejus carentia, sive nominet ipsam formæ essentiam, prout est in materia in potentia, non differt ab his duobus, scilicet materia et specie. Nam appetitus ad materiam reducitur, nec est aliud; et essentia formæ, ad speciem secundum rem. Et hæc duo principia determinat in primo. Postmodum adjungit tertium, scilicet operatorium, dum omnia reducit ad Motorem primum in octavo. Et sic patet quod Magister vere et proprie loquitur.

[1] Aristot., *Physic.* lib. I et II; *Metaphys.* lib. XII, cont. 12.

DUB. IV.

In principio temporum mundum creasse.

Contra : Si cœpit cum primo mobili, et illud cœpit in secundo die, non ergo in principio temporis, sed ante.

Resp. Dicendum quod tempus dicitur tripliciter : communissime, communiter, et proprie. Communissime dicitur mensura exitus de non esse in esse. Communiter dicitur tempus mensura cujuslibet mutationis, maxime illius, quæ fuit ante primum mobile. Tertio modo dicitur proprie mensura motus primi mobilis, ut communiter consuevit distingui. Et quia primo modo dictum est primum omnium, et in illo conditum est sæculum, ideo dicit : « In principio » temporum.

DUB. V.

Omnipotentissimi est nocere non posse.

Contra : Omnis pœna affligit et lædit : si lædit, nocet : ergo si Deus non potest nocere, non potest punire.

Resp. Dicendum quod sicut duplex est malum, scilicet culpæ et pœnæ, sic etiam duplex est nocumentum. Cum ergo dicitur quod non potest nocere, non intelligitur quantum ad nocumentum quod facit malum pœnæ; sed quod facit malum culpæ.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam eorum quæ in hac parte dicuntur, quæritur hic de exitu rerum in esse : primo, quantum ad principii entitatem, vel causalitatem; secundo, quantum ad unitatem; tertio, quantum ad productionis quidditatem. Circa primum duo quæruntur : primo quæritur utrum res habeant principium causale; secundo, utrum habeant principium initiale.

QUÆSTIO I.

An res habeant principium causale[1].

Fundam. Ad quam sic proceditur. Cum constet secundum Sanctos et Philosophos, quod omnes res mundanæ habuerint principium productivum, tum propter rerum varietatem, tum propter rerum mutabilitatem, tum propter rerum ordinem, tum etiam propter imperfectionem : multitudo enim ortum habet ab unitate, et motus sive mutabile ab immutabili, et ordo ad primum, et imperfectum ad perfectum originaliter reducuntur : ideo hoc supposito, scilicet quod res habeant principium causale, aliquo modo est quæstio, utrum res productæ sint omnino, hoc est secundum principium materiale et formale, an tantum secundum alterum principiorum. Et quod secundum utrumque, videtur primo a parte producentis sic : Quanto producens est prius et perfectius, tanto plus influit in rem : ergo primum et perfectissimum influit totum, et in totum : et si hoc, ergo totum producit : sed primum agens est hujusmodi : ergo, etc.

Item : quanto nobilius et perfectius est agens, tanto paucioribus indiget ad agendum [2] : ergo agens nobilissimum nullo extra se eget : ergo si ipsum solum esset, adhuc res produceret : sed non ex se, cum ipse nullius sit pars : ergo ex nihilo : patet ergo quod Deus potest in totam substantiam creaturæ.

Item : agens secundum formam potest producere formam : ergo pari ratione agens secundum se totum potest producere totum : sed Deus se toto agit, cum sit omnino simplex : ergo producit totum

Item hoc ipsum ostenditur a parte rei conditæ sic. Quod non est ab alio, est a seipso : nihil autem tale quod a seipso est, indiget alio, ut sit : sed omne intrinsecum principium rei indiget alio, ut sit; nam forma indiget materia, et e converso : ergo, etc.

Item : efficiens et finis sunt causæ correlativæ [3] : ergo quod non est ab alio, non est ad aliud : sed omnia sunt ad aliud secundum omne quod sunt, quia, secundum omne quod sunt, appetunt bonum, et status non est nisi in summo bono. Et quod ista ratio sit bona, ostenditur : si enim bonum et ens convertuntur, ergo quod est seipso ens, seipso est bonum, et e converso : sed quod seipso est bonum, non est propter aliquid aliud : ergo quod non est ab alio, non est propter aliud. Si ergo omnia mundana secundum se tota sunt propter illud, ergo sunt ab alio.

Item : Si res non est totaliter ab alio, aut est hoc ratione formæ, aut ratione materiæ. Constat quod non formæ, quia videmus formas produci; et si formæ non producerentur, omnino nihil produceretur. Si ratione materiæ, sed contra (ut dicit Philosophus [4] in prima Philosophia) actus est ante potentiam : constat quod non loquitur de potentia activa, sed passiva : ergo cum actus rei ab alio sit, similiter et materia. Si tu dicas quod intelligitur non de actu qui est forma, sed efficiens, idem concluditur, et iterum ego quæro quare materia non sit ab alio : si quia est principium ex quo fiunt cætera, nec habet unde fiat, tunc ego quæro de forma, utrum fiat ex aliquo, vel ex nihilo : si ex nihilo, pari ratione et materia ex nihilo; si ex aliquo, quæro quid sit illud : non essentia materiæ, constat, quia forma simplex est : ergo forma non fit ex materia, ita quod materia sit ejus principium constitutivum. Nec fit ex materia, ita quod materia fiat forma : fit ergo ex aliquo quod est in materia : tunc ego quæro, de quo est illud, et constat quod non est ex materia, pari ratione : ergo vel

[1] *Cf.* Alex. Alensis, part. II, q. VI, memb. 2, art. 6; S. Thom., p. I, q. XLIV, art. 2; et *de Verit.*, q. III, art. 5; et *de Potent.*, q. III, art. 5; Scot., II *Sent.*, dist. I, q. I; Durand., II *Sent.*, dist. I, q. IV; Henricus, *Quolib.* VIII, q. IX; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. I, q. I, art. 4; Greg. Arimin., II *Sent.*, dist. I, q. I; Joan. de Bassol., II *Sent.*, dist. I, q. I, art. 2 et 3; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. I, q. I; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. I, q. II; Richard., II *Sent.*, dist. I, art. 3, q. II. — [2] Arist., *de Cœlo*, lib. II, cont. 62. — [3] Idem, *Physic.* lib. II, cont. 22 et 23. — [4] Idem, *Metaphys.* lib. VI, cont. 19.

erit abire in infinitum in causando, vel necesse est ponere essentias formarum a primo opifice productas ex nihilo : ergo pari ratione et materiam.

Ad opp. 1. Ad oppositum sunt rationes primo a parte efficientis. Prima est hæc : Omnis effectus aliquo modo assimilatur causæ : sed principium primum est actus purus, nihil habens de possibili; materia autem rerum est potentiale purum per sui essentiam, et nihil habens de actu : ergo cum materia in nullo assimiletur opifici, non est ab ipso.

2. Item : Ab agente pulcherrimo et luminosissimo non procedit turpe et tenebrosum : sed Deus est ipsa pulchritudo, et ipsa lux; materiale principium est turpe et tenebrosum : ergo, etc. Ex parte rerum ostenditur de formali principio : Omne enim quod producitur et fit, fit a sibi simili nomine et specie, ut homo ab homine, secundum quod dicit Philosophus [1]. Si ergo formæ rerum sunt principia producendi, et principium producendi præcedit rerum productionem, ergo res non sunt productæ quoad principium formale.

3. Item : Artifex non potest producere, nisi præcognoscat [2] : sed non potest præcognoscere nisi per formas, et non potest præcognoscere per formas quæ nullo modo sunt : ergo impossibile est quod summus artifex mundum formaret, nisi formæ essent prius per quas cognosceret : et illæ non potuerunt produci similiter nisi per formas : ergo si non est in infinitum abire, est ponere formas rerum non esse productas.

4. Item hoc ipsum ostenditur quoad materiale principium. Omne quod producitur, producitur ex aliquo, vel ex nihilo. Si ex nihilo, ex nihilo nihil fit [3]; ergo omnia ex aliquo : illud autem est materia : ergo si stare est, et non abire in infinitum, illud non est productum. Quod autem ex nihilo nihil fiat, videtur. Productio enim rei est actio [4] : sed omnis actio requirit in quod agat : ergo et omnis productio : ergo omni productioni subjicitur aliquid : non nisi materia : ergo, etc.

5. Item ego quæro de productione sive creatione passiva, utrum illa sit substantia, vel accidens : non substantia : ergo accidens : sed omne accidens fundatur in aliquo; sed hoc non potest esse creatum, cum illud sequatur naturaliter ipsam creationem : ergo necesse est (ut videtur) quod sit increatum : et aliquid aliud a Deo, quia creatio passio in alio est : ergo necesse est omne quod producitur ex aliquo improducto (a) produci : et ideo dicit Philosophus [5] in primo *Physicæ* quod materia est ingenita.

CONCLUSIO.

Mundus, tam secundum se totum, quam secundum sua principia intrinseca, de nihilo productus est.

Resp. ad Arg. Dicendum quod hæc veritas est : mundus in esse productus est, et non solum secundum se totum, sed etiam secundum intrinseca sua principia, quæ non ex aliis, sed de nihilo sunt producta. Hæc autem veritas, etsi cuilibet fideli (b) sit aperta et lucida, latuit tamen providentiam vel prudentiam philosophicam, quæ in hujus quæstionis inquisitione ex longo tempore ambulavit per devia. Fuerunt enim quidam philosophi antiqui qui dixerunt mundum factum esse a Deo et de sui essentia, quia non videbant quomodo aliquid posset fieri ex nihilo : et solus Deus fuit in principio : et ideo dixerunt, quod fecit omnia de se ipso. Sed hæc positio non solum fidelibus, sed etiam sequentibus philosophis apparuit improbabilis, quod Dei essentia, omnino invariabilis et nobilissima, fieret corporalium et variabilium materia, quæ est de se imperfecta, nisi perficiatur per formas. Fuerunt etiam alii qui dixerunt mundum factum esse ex principiis præexistentibus, scilicet ex materia et forma; sed formæ latebant in materia,

Primus error. — Impugnatur. — Secundus error

[1] Arist., *Met.*, lib. V, cont. 27.—[2] Id., *Physic.* lib. II, cont. 80. — [3] *Ibid.*, lib. I, per longum processum. — [4] *Ibid.*, cont. 71. — [5] *Ibid.*, cont. 82; *de Cœlo*, lib. III, cont. 61.— (a) *Cæt. edit.* in producto.— (b) *Item* fides.

antequam intellectus eas distingueret : et hoc ponit Anaxagoras. Sed quia formas esse omnes simul in materia non capit ratio recta, ideo per sequentes philosophos ista positio improbata est. Fuerunt etiam tertii, qui mundum dixerunt ex principiis præexistentibus factum, scilicet materia et forma; sed materiam per se posuerunt, separatas etiam per se posuerunt formas, et postmodum ex tempore ab opifice summo esse conjunctas: et hi Platonici fuerunt. Sed quia illud irrationabile videtur, quod materia fuerit imperfecta ab æterno, et quod eadem forma sit separata pariter et conjuncta, et absurdum videtur triplicem hominem ponere, scilicet naturalem, mathematicum, et divinum; ideo etiam per sequentes philosophos hæc positio reprobata est. Fuerunt etiam quarti, scilicet Peripatetici, quorum princeps et dux fuit Aristoteles, qui veritati magis appropinquantes, dixerunt mundum factum, sicut legitur in secundo *Meteororum*. Dicunt igitur, quod mundus factus (*a*) est, ut in primo de *Cœlo et mundo*, et de pluribus aliis locis potest elici; sed dixerunt non esse factum ex principiis præexistentibus. Sicut enim vult in secundo *Vegetabilium*[1], mundus semper fuit plantis et animalibus plenus, ubi loquitur contra Abrutalum. Utrum autem posuerit materiam et formam factam de nihilo, hoc ego nescio; credo tamen quod non pervenit ad hoc, sicut melius patebit in problemate secundo : ideo et ipse defecit, licet minus quam alii. Ubi autem defecit philosophorum peritia, subvenit nobis sacrosancta Scriptura, quæ dicit omnia esse creata, et secundum omne quod sunt, in esse producta: et ratio a fide non discordat, sicut supra in opponendo ostensum est.

Impro-batur.

Tertius error.

Impro-batur.

Quartus error.

Quod ergo objicitur de similitudine, quod materia est ens omnino in potentia, dicendum quod materia non propter se facta est, sed propter substrationem seu sustentationem formæ quæ ejus est actus[2] : quamvis ergo materia non sit Deo actu similis, tamen assimilabilis est per formam : unde Augustinus dicit quod ipsa materia, etsi non habeat de se et in se actum formæ, ipsa tamen capacitas formæ est ei pro forma : ideo patet illud.

2. Quod objicitur quod turpis, etc.; dicendum quod nec turpis nec tenebrosa dicitur, nisi comparatione. Nam materia non est privatio pura; imo ratione suæ essentiæ habet aliquid de pulchritudine, et aliquid de luce : unde Augustinus dicit[3] quod habet modum, speciem, et ordinem, quamvis imperfecte : non oportet autem quod Deus omnes res producat sibi æqualiter similes; immo secundum gradum. Et ideo ad hoc quod gradus sint perfecti, necesse est aliquid ponere prope Deum, et hoc simillimum; et aliquid prope nihil, et hoc aliquo modo simile, non autem omnino, nec perfecte; quod quamvis in se minimum habeat de bono, tamen optime ordinatum est.

3. Quod objicitur, quod omne quod producitur, producitur per simile in forma, et cognoscitur similiter; dicendum quod est agens secundum naturam, et secundum intellectum. Agens secundum naturam producit per formas quæ sunt veræ (*b*) naturæ, sicut homo hominem, et asinus asinum. Agens per intellectum producit per formas quæ non sunt aliquid rei, sed ideæ in mente, sicut artifex producit arcam : et sic productæ sunt res : et hoc modo sunt formæ rerum æternæ, quia sunt Deus. Et si ita posuit Plato, commendandus est; et sic imponit ei Augustinus[4]. Si autem ultra processerit, ut imponit ei Aristoteles[5], absque dubio erravit, et ratio sua, quæ prædicta est, nihil cogit omnino. Nam, sicut dicit Philosophus, formæ rerum extra Deum a singularibus separatæ nihil omnino faciunt, nec ad operationem, nec ad cognitionem.

[1] Arist., *Vegetalium* seu *de Plantis*, lib. II. — [2] Idem, *Physic.* lib. I, cont. 69. — [3] Aug., *de Genes. ad litt.*, lib. V, c. V, n. 12. — [4] Idem, *de LXXXIII Quæst.*, q. XLVI; *de Civit. Dei*, lib. VII, c. XXVIII. — [5] Arist., *Metaphys.* lib. I, cont. 32; lib. VII, cont. 28; Avert., *Metaphys.* lib. I, cont. 44; lib. VII, cont. 22.

(*a*) *Cœt. edit.* Dico igitur, quod mare factum. — (*b*) *Cœt. edit.* vere.

4. Quod ultimo objicitur de materia, quod non potest fieri, quia vel ex aliquo, vel ex nihilo, dicendum quod ex nihilo, et hoc per creationem. Quod objicitur quod actio est in aliquid; dicendum quod creare non est agere, sed facere : et in hoc differunt agere et facere : nam agere in quid agat, non quid agat, exigit; facere autem, e converso.

5. Quod ulterius quæritur, quid, vel in quo sit (a) creatio passiva (b), dupliciter respondetur. Quidam dicunt quod nec est substantia nec accidens [1], sed via ad utrumque : et tale præcedit illud ad quod est naturaliter, quamvis in eo habeat esse. Aliter dicunt alii, quod aliquid creari non est aliud quam nunc primo esse : nec creatio dicit naturam aliquam mediam inter Deum et creaturam, sed solum dicit esse rei, connotando ordinem ad primum efficiens a quo, et ad non esse, ita tamen quod ordo ille totaliter est in re creata, et non in nihilo. Unde cum dicitur ex nihilo aliquid fieri, potest intelligi tripliciter : aut materialiter, ut ex ferro cultellus; aut causaliter, ut ex patre filius; aut ordinaliter, ut de mane fit meridies. Primis duobus modis verum est ex nihilo nihil fieri; tertio modo verum est secundum naturam, sed falsum supra naturam. Per virtutem enim infinitam quæ non indiget fulcimento materiæ, ita faciliter potest aliquid produci ex nihilo, sicut de aliquo; alioquin non esset virtus primi principii infinita, sed egeret materiæ fundamento : et ideo illi virtuti soli hoc attribuendum est necessario, quamvis non posset consimile reperiri in aliquo creato. Hoc enim est ejus proprium, sicut et ipsa omnipotentia.

QUÆSTIO II.

An mundus ab æterno, vel ex tempore productus sit [2].

Ad opp. Utrum mundus productus fuerit ex tempore, aut ab æterno. Et quod non ex tempore, ostenditur duabus rationibus sumptis a motu. Prima est ostensiva sic. Ante omnem motum et mutationem est motus primi mobilis [3] : sed omne quod incipit, incipit per motum vel mutationem : ergo ante omne illud quod incipit, est motus ille; sed ille motus non potuit esse ante se, nec ante suum mobile : ergo impossibile est incipere. Prima propositio supponitur, et ejus probatio patet sic, quia suppositio est in philosophicis [4], quod in omni genere perfectum est ante imperfectum : sed inter omnia genera motuum motus ad situm est perfectior, quia est entis completi; et inter omnia genera motuum localium, motus circularis et velocior est et perfectior : sed talis est motus cœli : ergo perfectissimus : ergo primus, patet : ergo, etc.

2. Item ostenditur per impossibile. Omne quod exit in esse, exit per motum vel mutationem : ergo si motus exit in esse, exit per motum vel mutationem, et similiter de illo quæritur: ergo vel est abire in infinitum, vel est ponere aliquem motum sine principio. Si motum, ergo mobile : ergo et mundum. Similiter ratio ostensiva sumitur a tempore sic : Omne quod incipit, aut in instanti, aut in tempore. Si ergo mundus incipit, aut in instanti, aut in tempore : sed ante omne tempus et ante omne instans est tempus : ergo tempus est ante omnia quæ incœperunt : sed non potuit esse ante mundum, et motum : ergo mundus non incœpit. Prima propositio necessaria, vel nota est per se. Secunda, scilicet quod ante omne tempus sit tempus, patet ex hoc quod si currit, currebat prius de necessitate. Similiter, quod ante omne instans sit tempus, patet sic. Tempus est mensura circularis conveniens motui et mobili [5] : sed

[1] Scot. contra hoc in dist. I, q. IV, tenet quod sit accidens respectivum. — [2] *Cf.* Alexandr. Alensis, part. II, q. XIV, memb. I, art. 1; S. Thom. ,part. I, q. XLVI, art. 2; et II *Sent.*, dist. I, q. I, art. 5; et *Quolib.* III, q. XIV, art. 2; et *Opusc.*, q. III, art. 17; Scot., II *Sent.*, dist. I, q. II; Ægidius Rom., II *Sent.*, dist. I, q. IV, art. I et 2; Richardus, II *Sent.*, dist. I, art. 3, q. IV; Durand., II *Sent.*, dist. I, q. II; Joan. Baccon., II *Sent.*, dist. I, q. IV, V et VI; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. I, q. II, art. 2; Greg. Arimin., II *Sent.*, dist. I, art. 3; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. I, q. II; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. I, q. III. — [3] Arist., *Physic.* lib. VIII, cont 54. — [4] Idem, *de Cœlo*, lib. II, cont. 23. — [5] Id., *Physic.* lib. IV, cont. 108.

(a) *Cæt. edit.* fit. — *Item.* passio.

omnis punctus qui est in circulo ita est principium, quod finis: ergo omne instans temporis ita est principium futuri, quod terminus præteriti : ergo ante omne instans fuit præteritum : patet ergo, etc.

3. Item probo per impossibile. Si tempus producitur, aut in tempore, aut in instanti: non in instanti, cum non sit in instanti: ergo in tempore : sed in omni tempore est ponere prius et posterius, et præteritum et futurum : ergo si tempus in tempore fuit productum, ante omne tempus fuit tempus; et hoc est impossibile: ergo, etc. Et hæ sunt rationes Philosophi quæ sumptæ sunt a parte ipsius mundi.

4. Item aliæ sunt rationes philosophorum [1] quæ sumuntur ex parte causæ producentis, et generaliter ad duas possunt reduci : quarum prima est ostensiva, secunda vero per impossibile. Prima est hæc. Posita causa sufficienti et actuali, ponitur effectus : sed Deus ab æterno fuit causa sufficiens et actualis ipsius mundi : ergo, etc. Major propositio per se nota est. Minor patet, scilicet quod Deus sit causa sufficiens, quia cum nullo extrinseco indigeat ad mundi creationem, sed solum potentia, sapientia, et bonitate, et hæc in Deo fuerunt perfectissima ab æterno, patet quod ab æterno fuit sufficiens. Quod etiam actualis, patet. Deus enim est actus purus et suum velle, ut dicit Philosophus [2]. Et Sancti dicunt: Est suum agere : restat ergo, etc.

5. Item per impossibile: Omne illud, quod incipit agere, vel producere, cum prius non produceret, exit ab otio in actum [3] : si ergo Deus incipit mundum producere, exit ab otio in actum: sed in omni tali cadit otiositas, et mutatio sive mutabilitas: ergo circa Deum est otiositas et mutabilitas. Hoc autem est contra summam bonitatem, et contra summam simplicitatem: ergo hoc est impossibile, et blasphemum dicere de Deo, et ita quod mundus cœperit. Hæ sunt rationes quas commentatores et moderniores superaddunt rationibus Aristotelis, sive ad has possunt reduci.

Fundam.

Sed ad oppositum sunt rationes ex propositionibus per se notis secundum rationem et philosophiam: quarum prima est hæc.

Impossibile est infinita addi [4]: hæc est manifesta per se, quia omne illud quod recipit additionem, fit majus; infinito autem nihil majus. Sed si mundus est sine principio, duravit in infinitum: ergo durationi ejus non posset addi: sed constat hoc esse falsum, quia revolutio additur revolutioni omni die: ergo, etc. Si tu dicas quod infinitum est quantum ad præterita, tamen quantum ad præsens, quod nunc est, est finitum actu; et ideo ex ea parte qua finitum est actu, est reperire majus; contra ostenditur quod in præterito est reperire majus. Hæc est veritas infallibilis, quod si mundus est æternus, revolutiones Solis in orbe suo sunt infinitæ. Rursus: una revolutione Solis necesse est fuisse duodecim ipsius Lunæ: ergo plus est revoluta Luna quam Sol: et Sol infinities: ergo infinitorum, ex ea parte qua infinita sunt, est reperire excessum: hoc autem est impossibile: ergo, etc.

Secunda propositio est ista. Impossibile est infinita ordinari; omnis enim ordo fluit a principio in medium: si ergo non est primum, non est ordo. Sed duratio mundi sive revolutiones cœli, si sunt infinitæ, non habent primum: ergo non habent ordinem: ergo una non est ante aliam : sed hoc est falsum: restat ergo quod habeant primum. Si dicas quod statum ordinis non est necesse ponere nisi in his quæ ordinantur secundum ordinem causalitatis, quia in causis necessario est status, quæro quare non in aliis. Præterea tu ex hoc non evades: nunquam enim fuit revolutio cœli, quin fuisset generatio animalis ex animali: sed constat quod animal ordinatur ad animal ex quo generatur, secundum ordinem causæ: ergo si

[1] Arist., *Physic.* lib. IV, cont. 110; *Metaphys.* lib. IX, cont. 10. — [2] Arist., *Metaphys.* lib. XII, cont. 39. — [3] Id., *Physic.* lib. VIII, cont. 7.— [4] Id., *Physic.* lib. III; *de Cœlo*, lib. I, cont. 130.

secundum Philosophum et rationem necesse est ponere statum in his, quæ ordinantur secundum ordinem causæ, ergo in generatione animalium necesse est ponere primum animal : et mundus non fuit sine animalibus: ergo, etc.

Tertia propositio est ista. Impossibile est infinita pertransiri [1] : sed si mundus non cœpit, infinitæ revolutiones fuerunt: ergo impossibile est illas pertransiri: ergo impossibile fuit devenire usque ad hanc. Si tu dicas quod non sunt pertransita, quia nulla fuit prima, aut quod etiam bene possunt pertransiri in tempore infinito, per hoc non evades. Quæro enim a te utrum aliqua revolutio præcesserit hodiernam in infinitum, an nulla. Si nulla, ergo omnes finitæ distant ab hac: ergo sunt omnes finitæ; ergo habent principium. Si aliqua in infinitum distat, quæro de revolutione quæ immediate sequitur illam, utrum distet in infinitum: si non, ergo nec illa distat, quoniam finita distantia est inter utramque; si vero distat in infinitum, similiter quæro de tertia, et quarta, et sic in infinitum : ergo non magis distat ab hac una, quam ab alia: ergo una non est ante aliam: ergo omnes sunt simul.

Quarta propositio est ista. Impossibile est infinita a virtute finita comprehendi: sed si mundus non cœpit, infinita comprehenduntur a virtute finita : ergo, etc. Probatio majoris per se patet. Minor ostenditur sic, supponendo Deum solum esse virtutis actu infinitæ, et omnia alia habere finitatem ; rursum supponendo quod motus cæli nunquam fuit sine substantia spirituali creata, quæ vel ipsum faceret, vel saltem cognosceret; rursum hoc supposito, quod substantia spiritualis nihil obliviscitur: si ergo aliqua spiritualis substantia virtutis finitæ simul fuit cum cœlo, nulla fuit revolutio cœli quam non cognosceret : et non est oblita : ergo omnes actu cognoscit : et fuerunt infinitæ : ergo aliqua spiritualis substantia virtutis finitæ simul comprehendit infinita. Si dicas quod non est inconveniens, quod unica similitudine cognoscat omnes revolutiones quæ sunt ejusdem speciei, et omnino consimiles, objicitur quod non tantum cognoverit circulationes, sed earum effectus; et effectus varii et diversi sunt infiniti, patet: ergo, etc.

Quinta est ista. Impossibile est infinita simul esse [2] : sed si mundus est æternus sine principio, cum non sit sine homine, propter hominem enim sunt quodam modo omnia, et homo duret finito tempore, igitur infiniti homines fuerunt. Sed quot fuerunt homines, tot animæ rationales fuerunt: ergo infinitæ fuerunt animæ. Sed quot animæ fuerunt, tot sunt, quia sunt formæ incorruptibiles; ergo infinitæ sunt animæ. Si tu dicas ad hoc, quod circulatio est in animabus, vel quod una anima est in omnibus hominibus, primum est error in philosophia, quia, ut vult Philosophus, proprius actus est in propria materia : ergo non potest anima quæ fuit perfectio unius, esse perfectio alterius etiam secundum Philosophum. Secundum etiam magis est erroneum, quia multo minus una est anima omnium.

Ultima ratio ad hoc est. Impossibile est quod habet esse post non esse, habere esse æternum, quoniam hæc est implicatio contradictionis [3] : sed mundus habet esse post non esse : ergo impossibile est esse æternum. Quod autem habeat esse post non esse, probatur sic: Omne illud quod totaliter habet esse ab aliquo donante per essentiam, producitur ab illo ex nihilo: sed mundus totaliter habet esse a Deo: sed non ex nihilo materialiter, nec causaliter: ergo ordinaliter. Quod autem omne quod totaliter producitur ab aliquo differente per essentiam, habeat esse ex nihilo, patens est: nam quod totaliter producitur, producitur secundum materiam et formam: sed materia non habet ex quo producatur, quia non ex Deo: manifestum est igitur, quod ex nihilo. Minor

[1] Arist., *Poster.* lib. I; *de Cœlo*, lib. III, cont. 19; *Physic.* lib. VI. — [2] Arist., *de Cœlo*, lib. I, cont. 124; *Physic.* lib. II, cont. 24. — [3] Id., *Physic.* lib. VIII, cont. 5.

autem, scilicet quod mundus totaliter a Deo producatur, patet ex alio problemate.

CONCLUSIO.

Cum res omnes de nihilo productæ fuerint, implicat dicere mundum ab æterno productum fuisse a principio per voluntatem agente, et non naturaliter operante [1].

Resp. ad Arg. Dicendum quod ponere mundum æternum esse, sive æternaliter productum, ponendo res omnes ex nihilo productas, omnino est contra veritatem et rationem, sicut ultima ratio probat; et adeo contra rationem, ut nullum philosophorum, quantumcumque parvi intellectus, crediderim hoc posuisse: hoc enim implicat in se manifestam contradictionem. Ponere autem mundum æternum, præsupposita æternitate materiæ, rationabile videtur et intelligibile, et hoc duplici exemplo. Egressus enim rerum mundanarum a Deo, est per modum vestigii. Unde [2] si pes esset æternus, et pulvis in quo formatur vestigium, esset æternus, nihil prohiberet intelligere vestigium pedis esse coæternum, et tamen a pede esse vestigium. Per hunc modum si materia, sive principium potentiale, esset coæternum auctori, quid prohibet ipsum vestigium esse æternum? imo videtur congruum. Rursus aliud exemplum. Rationalis enim creatura procedit a Deo, ut umbra; Filius procedit, ut splendor: sed quam cito est lux, statim est splendor, et statim est umbra, si sit corpum opacum ei objectum. Si ergo materia coæterna est auctori, tanquam opacum luci; sicut rationabile est ponere Filium, qui est splendor Patris, coæternum, ita rationabile videtur creaturas sive mundum, qui est umbra summæ lucis, esse æternum: et magis rationale est quam suum oppositum, scilicet quod materia æternaliter fuerit imperfecta, sine forma vel divina influentia, sicut posuerunt quidam philosophorum: et adeo rationabilius, ut etiam ille excellentior inter philosophos Aristoteles, sicut Sancti imponunt, et commentatores exponunt, et verba ejus prætendunt, in hunc errorem dilapsus fuerit. Quidam tamen moderni dicunt Philosophum nequaquam illud sensisse, nec intendisse probare quod mundus omnino non cœperit; sed quod non cœperit naturali motu. Quod horum magis sit verum, ego nescio: hoc unum scio, quod si posuit mundum non incœpisse secundum naturam, verum posuit, et rationes ejus, sumptæ a motu et tempore, sunt efficaces. Si autem hoc sensit, quod nullo modo cœperit, manifeste erravit, sicut pluribus rationibus ostensum est supra: et necesse fuit eum, ad vitandam contradictionem, ponere aut mundum esse factum ex tempore, aut non esse factum ex nihilo. Ad vitandam autem infinitatem actualem, necesse fuit ponere aut animæ rationalis corruptionem, aut unitatem, aut circulationem, et ita auferre beatitudinem: unde iste error et malum habet initium, et pessimum finem.

Aristotelis opinio

Improbatur opinio Aristot.

1. Quod ergo objicitur primo de motu primi mobilis, qui est primus inter omnes motus et mutationes, quia perfectissimus; dicendum quod, loquendo de motibus et mutationibus naturalibus, verum dicit, et non habet instantiam; loquendo autem de mutatione supernaturali, per quam ipsum mobile processit in esse, non habet veritatem: nam illa præcessit omne creatum, et ita mobile primum, ac per hoc et ejus motum.

2. Quod objicitur: Omnis motus exit in esse per motum; dicendum quod motus non exit in esse per se, nec in se, sed cum alio, et in alio: et quia Deus in eodem instanti mobile fecit, et ut motor super mobile influxit; ideo motum mobili concreavit. Si autem quæras de illa creatione, dicendum quod ibi stare est sicut in primis, et hoc melius infra patebit.

3. Quod tertio objicitur de nunc temporis, etc.; dicendum quod, sicut in circulo est

[1] *Cf.* Aug., vel potius Fulgent., *de Fide ad Petr.*, c. III, n. 25, inter opera S. Aug., in append., t. VI, edit. Bened.; Aug., *de Civit. Dei*, lib. XII, c. XV. — [2] *Cf.* Aug., *de Civit. Dei*, lib. X, c. XXXI.

dupliciter assignare punctum, aut cum fit, aut postquam factus est, et sicut, dum fit, est ponere et assignare primum punctum; dum vero jam est, non est ponere primum : sic est accipere in tempore nunc dupliciter, et in ipsa productione temporis fuit nunc primum, ante quod non fuit aliud, quod fuit primum principium temporis in quo omnia dicuntur esse producta. Si autem de tempore postquam factum est, verum est quod est terminus præteriti, et se habet per modum circuli; sed hoc modo non fuerunt res productæ in tempore jam perfecto : et ita patet quod rationes Philosophi nihil valent omnino ad hanc conclusionem. Et quod dicitur quod ante omne tempus est tempus, verum est accipiendo intus dividendo, non extra anterius procedendo.

Quod objicitur de tempore, quod cœpit; dicendum quod cœpit in suo principio; principium autem temporis est instans, vel nunc : et ita cœpit in instanti, et non valet illatio : « Non fuit in instanti; ergo non cœpit in instanti, » quoniam successiva non sunt in sui initio. Potest tamen aliter dici, quod dupliciter est loqui de tempore : aut secundum essentiam; aut secundum esse. Si secundum essentiam, sic nunc est tota essentia temporis, et illud nunc cœpit cum re mobili, non in alio nunc, sed in seipso, quia status est in primis, unde non habuit aliam mensuram. Si secundum esse, sic cœpit cum motu variationis, nec cœpit per creationem, sed potius per ipsorum mutabilium mutationem, et maxime primi mobilis.

4. Quod objicitur de causæ sufficientia et actualitate, dicendum quod causa sufficiens ad aliquid est duobus modis : aut operans per naturam; aut per voluntatem et rationem. Si operans per naturam, sic statim cum est, producit. Si autem operans per voluntatem, quamvis sit sufficiens, non oportuit quod, statim cum est, operetur; operatur enim secundum sapientiam et discretionem, et ita considerat congruitatem. Quoniam igitur non conveniebat naturæ ipsius creaturæ æternitas, nec decebat Deum alicui hanc nobilissimam conditionem donare, ideo divina voluntas, quæ operatur secundum divinam sapientiam, produxit non ab æterno, sed in tempore, quia sicut produxit, sic et disposuit, et sic voluit : ab æterno enim voluit producere tunc, quando produxit, sicut ego nunc volo cras audire missam. Et ita patet quod sufficientia non cogit. Similiter de actualitate dicendum, quod causa duobus modis potest esse in actu : aut in se, ut si dicam : « Sol lucet; » aut in effectu, ut si dicam : « Sol illuminat. » Primo modo Deus semper fuit in actu, quoniam ipse est actus purus, nihil habens admixtum de possibili. Alio modo non semper in actu : non enim semper fuit producens.

5. Quod objicitur secundo : « Si de non producente factus est producens, mutatus est ab otio in actum; » dicendum quod quoddam est agens cujus actio et productio addit aliquid supra agentem et producentem. Tale cum de non agente fit agens, variatur aliquo modo; et in tali, ante operationem cadit otium, et in operatione additur complementum. Aliud est agens quod est sua actio : et tali nihil omnino advenit cum producit, nec etiam in eo fit aliquid quod non prius infuit; et tale nec recipit complementum in operando, nec in non operando est otiosum; nec, cum de non producente fit producens, mutatur ab otio in actum. Tale autem est Deus etiam secundum philosophos, qui posuerunt Deum simplicissimum : patet ergo quod stulta est eorum ratio : si enim propter otium vitandum res ab æterno produxisset, sine rebus perfectum bonum non esset, ac per hoc nec cum rebus, quia perfectissimum seipso perfectum est. Rursus, si propter immutationem oporteret res ab æterno esse, nihil posset nunc de novo producere. Qualis igitur Deus esset, qui nunc nihil per se posset? Hæc omnia dementiam indicant magis quam philosophiam, vel rationem aliquam. Si tu quæras qualiter possit capi, quod Deus agat seipso, et tamen non incipiat agere;

dicendum quod, si hoc non possit plene capi propter imaginationem conjunctam, potest tamen necessaria ratione convinci: et si quis a sensibilibus se trahat ad intelligibilia aspicienda, aliquo modo perciperet. Si enim quis quærat, utrum angelus possit facere lutum figuli, cum non habeat manus, vel projicere lapidem, respondebitur, quod potest, quia hoc potest sola virtute sui, absque organo, quod potest anima cum corpore et membro suo. Si igitur angelus propter suam simplicitatem et perfectionem tantum excedit hominem, ut possit facere sine organo medio illud, ad quod homo necessario indiget organo; posset etiam facere per unum, quod homo potest per plura: quanto magis Deus, qui est in fine totius simplicitatis et perfectionis, absque omni medio, suæ voluntatis imperio, quæ non est aliud quam ipse, potest omnia producere, ac per hoc in producendo immutabilis permanere! Et sic potest homo manuduci ad hoc intelligendum. Hoc autem perfectius capiet, si quis ista duo potest in suo opifice contemplari, scilicet quod est perfectissimus, et simplicissimus; quia perfectissimus, omnia quæ sunt perfectionis ei attribuuntur; quia simplicissimus, nullam diversitatem in eo ponunt: ac per hoc nec ponunt ullam varietatem, nec mutabilitatem: ideo[1] « stabilis manens dat cuncta moveri. »

ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de principii unitate. Circa quod duo quæruntur: primo, utrum res productæ sint in esse a pluribus principiis; secundo, dato quod ab uno principio, quæritur utrum illud produxerit omnia a seipso, an mediante alio.

QUÆSTIO I.

An res productæ sint in esse a pluribus principiis[2].

Ad opp. Quod a pluribus principiis sint productæ res, dicunt Manichæi; qui ponunt aliud esse principium spiritualium et incorporalium, sive invisibilium, aliud corruptibilium et corporalium, sive visibilium: et primum vocant Deum lucis; secundum vocant Deum tenebrarum. Et quod positio eorum sit vera et catholica, videtur per sacram Scripturam[3]: *Regnum meum non est de hoc mundo,* dicit ipse Rex gloriæ, et Deus lucis: ergo mundus iste visibilis ad Deum lucis non spectat: non ergo est conditus ab eo.

2. Item[4]: *Venit princeps mundi hujus.* Rursus Joannes vocat[5] diabolum *principem hujus mundi:* et ille Deus est tenebrarum: ergo videtur, etc.

3. Item Apostolus vocat[6] diabolum *Deum hujus sæculi:* sed non meretur aliquis dici Deus alicujus, nisi ejus quod condidit: ergo, etc. Alias plurimas adducit auctoritates de Scriptura; sed his solutis, solvuntur et aliæ.

4. Item rationibus probant idipsum hoc modo: Oppositorum oppositæ sunt causæ[7]; sed spiritualia, et corporalia habent repugnantiam; unde dicitur[8]: *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ. — Caro concupiscit adversus spiritum,* etc.

5. Item, et Novum et Vetus Testamentum adversantur, sicut patet in *Matthæo*[9], quia ibi præcipiuntur directe contraria, sicut jurare et non jurare, occidere et non occidere: ergo necessarium est ponere duo principia prima, unum corporalium, aliud spiritualium; unum Veteris, aliud Novi.

6. Item: Idem similiter se habens semper natum est facere idem[10]: ergo cum Deus bonus uniformiter se habeat, et similiter semper facit idem: ergo cum sit causa con-

[1] Boet., *de Consolatione,* lib. III, metr. 9. — [2] *Cf.* Alex. Alens., p. II, q. I, memb. 2, art. 1 et 2; S. Thom., p. I, q. XLIV, art. 1 et 2; et II *Sent.,* dist. I, q. I, art. 1; Ægidius Rom., I *Sent.,* dist. II, q. I; et II *Sent.,* dist. I, q. II, art. 3; Richard., II *Sent.,* art. 4, q. I; Thom. Arg., II *Sent.,* dist. I, q. I, art. 1; Gabr. Biel, II *Sent.,* dist. I, q. II, art. 2. — [3] *Joan.,* XVIII, 36. — [4] *Joan.,* XIV, 30. — [5] *Joan.,* XII, 31. — [6] II *Cor.,* IV, 4; *Ephes.,* II, 2. — [7] Arist., *Metaphys.* lib. V, cont. 2. — [8] *Rom.,* VII, 23; *Galat.,* V, 17. — [9] *Matth.,* V, 21, 22, 33, 34. — [10] Arist., *de Generat.,* lib. I, cont. 13.

ditiva, nullius est destructiva: et cum sit causa productionis, non erit causa destructionis, nec corruptibilitatis: ergo corruptibilia sunt ab alio principio.

7. Item : Omne quod bonus Deus facit, est bonum : omne quod est bonum, est diligendum, et nihil omnino quod fecerit, est odiendum: sed iste mundus est odiendus et spernendus, similiter et vita carnalis [1]: *Nolite diligere mundum.* Et iterum [2] : *Qui amat animam suam, perdet eam.* Ergo, etc.

Fundam. In contrarium autem sunt rationes et auctoritates. Dicitur de Verbo [3] : *Omnia per ipsum facta sunt:* sed Verbum est bonus Deus, etc. Nam si dicas quod *omnia* non distribuit pro visibilibus; contra : Statim sequitur [4] : *Et mundus factus est per eum,* etc. Constat quod de hoc mundo loquitur, etc.

Item [5] : *Data est mihi omnis potestas in cœlo, et in terra,* dicit Deus bonus : ergo aut juste data est, aut injuste: si juste, ergo cœlum et terra sua sunt, et ipse fecit; si injuste, ergo videtur quod ipse Deus bonus injuste usurpavit alienum, et ita quod fuerit injustus.

Item : Idem fuit ille conditor rerum visibilium, qui dedit Vetus Testamentum : sed iste fuit Deus lucis. Probatio: in *Actibus* dicit Paulus [6] : *Viri fratres, Deus plebis Israel elegit patres nostros.* Et post : *Qui habitant Hierusalem principes hunc ignorantes, et judicantes impleverunt:* ergo, etc.

Item rationibus ostenditur : Omne bonum et pulchrum est a Deo bono : sed omnia visibilia sunt bona et pulchra : ergo, etc. Probatio. Aut sunt bona, aut mala; si bona, habeo propositum; si mala, ergo eorum corruptio est bona: ergo corruptio eorum est a Deo bono, quoniam omne bonum ab ipso: ergo, etc.

Item : Quæcumque ad invicem conjunguntur, necesse est conjungi per aliquid in quo communicant: sed in nullo communicant, quæ differunt in principiis primis: si ergo anima et corpus conjunguntur, necesse est quod ab eodem Deo producantur: sed anima est a Deo lucis : ergo, etc.

Item quæritur de istis duobus principiis, qualiter se habeant ad invicem : aut enim habent pacem, aut bellum : aliter enim non video quo modo possit esse : sed Deus lucis non potest bellare, cum in eo sit summa pax et quies; Deus tenebrarum, cum in eo sit omnimoda malitia, non potest quiescere: ergo videtur quod nec bellant, nec quiescunt.

CONCLUSIO.

Mundus, et quælibet res in mundo existentes, ab uno principio tantum fuerunt productæ; contra Manichæos.

Resp. ad Arg. Dicendum quod quæstio de pluralitate principiorum tripliciter potest intelligi, et secundum hoc in diversis locis tractanda est. Potest enim quæri, utrum plura sint principia, quorum utrumque bonum : et illud habet determinari in primo libro, ubi quæritur de unitate divinæ essentiæ. Potest nihilominus quæri, utrum plura sint principia, ita quod unum sit summum bonum, alterum vero summum malum : ita quod ab uno sit omne bonum, ab alio omne malum : et illud habet determinari in tractatu de malo : non enim potest hæc quæstio sciri, nisi sciatur quid sit malum primo. Potest etiam quæri, utrum plura sint principia, quorum unum sit principium incorruptibilium et spiritualium, aliud sit principium corruptibilium et visibilium : et hoc debet determinari nunc, ubi quæritur de exitu rerum in esse. Ad hanc quæstionem dicendum, quod error ille de positione duorum principiorum non solum est contra fidem, imo adeo contra rationem, ut vix credam hominem, qui aliquid de philosophia scivit, hunc errorem posuisse, aut defendisse. Iste error tamen pessimus est, quia prætendit aliquam speciem pietatis. Videtur enim Deo bono attribuere bona, et pulchra,

Error de positione duorum principiorum damnatur.

[1] I *Joan.*, II, 15. — [2] *Joan.*, XII, 25. — [3] *Joan.*, I, 3. — [4] *Ibid.*, 10. — [5] *Matth.*, XXVIII, 18. — [6] *Act.*, XIII, 17, 27.

et nobilia; et alii principio, alia; et ideo magis subintravit, et Ecclesiam Dei magis fœdavit; et quia etiam a simplicibus magis potest capi, et falsa imaginatione cogitari. Et ad istum errorem pessimum de multitudine principiorum innumerabiles errores consequuntur vanissimi, sicut illis est notum qui sectam Manichæorum novere, sicut de juramento, matrimonio, homicidio, et aliis pluribus, quæ omnia suas habent improbationes per Scripturas. Caput autem et principium erroris omnis damnat philosophia [1], quod duo sint rerum principia prima: tum quia ordo universi destruitur, hoc posito; tum quia divina potentia limitatur ex hoc, ut non possit corporalia producere; tum etiam quia ex hoc divina essentia circumscriptibilis ponitur, ut tantum sit in regione lucis: et si hæc vera sunt, Deus nec est, nec aliquid est boni.

Et sic intellige illud Christi: Mundus non potest vos diligere.

1, 2 et 3. Ad auctoritates quas adducunt, dicendum quod mundus dupliciter accipitur in Scriptura, videlicet pro mundana conversatione, quæ vana est et immunda, et pro mundana creatura. Primo modo damnatur in Scripturis, et non dicitur esse a Deo, tanquam malum, quia peccatum non est a Deo, sicut alibi patebit. Secundo modo commendatur tanquam bonum et pulchrum, sicut dicitur [2]: *Vidit Deus omnia quæ fecerat, et erant valde bona;* et hoc modo est a Deo. Secundum hanc distinctionem solvuntur objecta. Nam quod dicitur: « Regnum Christi non est de hoc mundo, » intelligitur de mundana conversatione, quia ipse non regnat in malis, sed in bonis, quorum conversatio est in cœlis. Similiter quod dicitur: « Diabolus est princeps mundi, » et etiam « Deus, » intelligitur de mundane et sæculariter conversantibus. Patet ergo quod deceptus est stultus et impius Manichæus, quia nescivit distinguere. Et iterum peccavit in illatione: non enim sequitur: « Est princeps mundi: ergo conditor. » Sic enim sequeretur: « Cum rex Franciæ sit princeps Franciæ, ergo fecit eam. » Qui sic argueret, stultus judicaretur: certe multo stultius arguit Manichæus. Rursus non sequitur: « Est Deus; ergo conditor. » Nam si sic, cum dicatur [3]: *Quorum Deus venter est:* ergo Deus venter creavit illos. Stulta igitur est hæc ratio: quare et Manichæi.

4. Quod objicitur, quod contrariorum contrariæ sunt causæ, illud intelligitur de causis intrinsecis proximis: nam de causa extra, non habet veritatem: et ideo quia nescivit distinguere, deceptus est pessimus Manichæus. Et quod ita sit, patet. Si enim contrariorum contrariæ sunt causæ primæ producentes, tot essent principia, quot sunt genera contrarietatum: ergo alius Deus fecisset calidum, et alius frigidum; et sic de aliis contrarietatibus. Si quis ita argueret, ab omnibus deridendus esset: quanto magis stultissimus Manichæus!

5. Quod tamen dicitur quod caro contrariatur spiritui, dicendum, quod nomen carnis aliquando accipitur pro natura, sicut [4]: *Nemo carnem suam unquam odio habuit:* et sic non contrariantur, imo miro amore nectuntur. Accipitur etiam pro vitio et corruptione quæ est in carne; et ratione hujus contrariantur; nec tamen habent causam contrariam, quia non habent causam efficientem, sed deficientem.

6. Quod objicitur, quod idem similiter se habens, etc.; dicendum quod aliquid est agens, quod agit seipso, et illud impossibile est quod, producendo diversa, diversificetur: imo uno et eodem producit multa. Aliud est agens quod agit per aliud a se, et illud variatur in agendo diversa. Deus autem est agens primo modo, et non secundo: et quia hoc non intellexit Manichæus, posuit diversa principia, et diversos legislatores, cum videret in legibus diversitatem, et in rebus. Et quod stulte motus fuit, sensibiliter patet; videmus enim quod idem artifex per eamdem artem domificandi facit aulam et cloacam: numquid duo artifices oportuit ad hæc facienda

[1] Arist., *Metaphys.* lib. XII, summa II, c. I, II et III. — [2] *Genes.*, I. 31.— [3] *Philip.*, III, 19.— [4] *Ephes.*, V, 29.

invenire? Rursus idem medicus, secundum eamdem artem medicinæ, diversa eidem ægroto, secundum diversos status, apponit medicamenta, et diversa dat præcepta, et contraria, secundum diversitates infirmorum : imo stultus esset medicus, qui eadem daret semper medicamenta, et mandata. Si ergo diversus fuit status hominum incipientium, ut Judæorum, et virorum evangelicorum, quid prohibet unum et eumdem, diversa et contraria præcepisse? Attamen contraria non sunt, spiritualiter intellecta.

7. Quod ultimo objicitur jam solutum est, quia vitiositas mundanorum est contemnenda, sed creatura amanda, et Deus in ea laudandus, et omnes creaturæ laudant Deum, et bonæ sunt. Et hæc sufficiant.

QUÆSTIO II.

An primum principium produxerit omnia seipso, aut mediante alio[1].

Ad opp. Supposito quod omnia sint ab uno principio, quæritur utrum illud produxerit omnia seipso, aut mediante alio; et quod mediante alio, videtur congruum : de liberalitate enim agentis est, ut non tantum communicet alii actum, sed etiam potentiam multiplicandi, et diffundendi se : sed Deus est agens liberalissimum : ergo videtur quod primæ creaturæ, quam fecit, dederit potentiam faciendi aliam, et illa det alii, et sic procedendo, usque ad ultimam.

Replic. Si dicas quod creatura non est capax tantæ potentiæ; Contra : Majus est facere aliquid cum est resistentia, quam ubi nulla : sed creatura in faciendo aliquid ex contrario habet resistentiam, et faciendo ex nihilo nullam : ergo si capax est primæ potentiæ, et secundæ.

2. Item de nobilitate agentis est facere nobilissima opera per se ipsum, et minus nobilia per ministrum, ut patet : decet enim regem judicare, sed non decet eum coquinam facere : ergo si primus rex est nobilissimus, et producit res secundum quod decet ejus nobilitatem, videtur quod ipse debuit aliquid unum producere, et per illud minus nobilia : et sic procedendo usque ad ultimum. Si tu dicas quod non est simile de Deo, et aliquo agente creato, quia Deus non perficitur ab aliquo opere; objicitur, quia opus regiminis, propagationis, et gubernationis divinum est : et Deus tamen gubernat et regit unam creaturam per aliam : et hoc est ad ostensionem suæ nobilitatis : quare non similiter creat?

3. Item ostenditur quod necessarium sit ita esse sic : Omnis effectus qui exit ab aliqua causa universali, exit ab ea vel per aliam causam propriam, vel per seipsam appropriatam : sed Deus est causa universalissima, non valens arctari, nec appropriari, cum nulla possit ei fieri additio : ergo cum producit multa, producit per aliam causam propriam.

4. Item ego video quod virtus unitatis est ad numeros infinitos : tamen unitas nullum numerum producit, quin producatur pariter a numero qui immediate ipsam sequitur, scilicet dualitate; unde nullo modo unitas faceret ternarium, et nonum, procedendo, nisi per dualitatem, et sic in aliis procedendo : ergo videtur similiter quod non procedit a Deo multitudo rerum, cum ipse sit summe unus, nisi per ipsas res.

Fundam. Sed contra : Quod illud non sit congruum, videtur. Quantum homo recipit ab alio, in tantum ei tenetur : sed ad solum Deum tenetur creatura ex toto; solum enim Deum debet diligere homo ex toto corde, et nihil aliud æqualiter : ergo solus creat totum : sed creatio est actio in qua totum producitur : ergo, etc.

Item majus est rem de non esse ad esse producere, quam conservare et perficere :

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. v, memb. 3; S. Thom., p. I, q. XLV, art. 5; et II *Sent.*, dist. I, q. I, art. 3; et II *Contra Gent.*, c. XIX; Scot., II *Sent.*, dist. I, q. IV; Ægidius Rom., II *Sent.*, dist. I, q. II, art. 5; et *Quolib.* V, q. I; Richard., II *Sent.*, dist. I, art. 4, q. IV; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. I, q. IV.

ergo si Deus mediante alio produceret res, videtur quod mediante alio conservaret et perficeret : ergo res nullo modo Deo indigerent : ergo nec ad Deum tenderent : sed omnia sunt bona, quia tendunt ad ipsum, ut ordinata : ergo nihil esset bonum, nec ordinatum. In quo enim principaliter est ratio finis, in eodem est ratio boni [1].

Item : quod sit impossibile, videtur : Impossibile est creaturam agere se tota, cum nulla sit omnino simplex : ergo impossibile est quod agat totum : ergo solum partem.

Item : impossibile est creaturam agere per potentiam infinitam : sed inter omnino nihil, et aliquid, est distantia infinita : ergo non potest educi nisi ab agente virtutis infinitæ : tale autem est solus Deus : ergo, etc.

CONCLUSIO.

Deus, cum sit actus purus, atque causa omnium rerum sufficiens, immediate omnia produxit.

Resp. ad Arg. Dicendum quod ponere, quod Deus reduxerit (*a*) res per aliud agens, est contra veritatem, et contra fidem, sed solum per Filium suum : *Dixit* enim [2], *et facta sunt :* nec solum contra fidem, verum etiam contra rationem : ponere enim res omnes productas ex nihilo, omnino est contra rationem, ita ut non possit capi quomodo agens potentiæ finitæ aliquid ex nihilo producat; nec credo aliquem philosophorum hoc posuisse. Sed supposito potentiali, sive materiali principio, plures fuerunt philosophi, qui posuerunt ordinem in producendo, gradatim descendendo hoc modo. Cum sit Deus omnino simplex, cujus actus est intelligere, non producit nisi intelligentiam primam et unicam : illa vero propter distantiam a primo intellexit se et primum; et ita aliquo modo fuit composita : et ita produxit orbem suum, et intelligentiam secundi orbis : et sic deinceps usque ad orbem lunæ, et intelligentiam decimam quæ irradiat super animas rationales; et sicut ordo est in producendo, ita et in irradiando. Sed iste error falsum fundamentum habet, scilicet, quod materiale principium non sit productum, sicut supra probatum est. Item falsam habet rationem : dicit enim quod quia simplicissimus est Deus, non producit nisi unum : sed hoc magis est ad oppositum : quia quanto aliquid simplicius, tanto potentius : et quanto potentius, tanto in plura potest : ergo si Deus simplicissimus, hoc ipso potest in omnia sine medio. Rursus hæc ratio repugnat eis : si enim propter simplicitatem non produxit nisi unum, cum intelligentia secunda sit simplicior inter omnes, unde venit in orbe ejus major varietas stellarum, quam in aliquo orbium inferiorum? Quia videtur per rationem suam quod uniformes sint : et ita ratio positionis contradicit positioni. Propter hoc dicendum, sicut dicit fides nostra, quod omnia in prima conditione immediate a Deo sunt producta. Quia enim creatio est totius substantiæ secundum totum, ideo decuit esse solius Dei; nec potuit esse alterius, sive per alterum, ut probant rationes ad hanc partem inductæ.

Opinio philosophorum. Improbatio. Conclus. theologica.

1 et 2. Quod objicitur de liberalitate et nobilitate; dicendum, quod tam liberalitas quam nobilitas supponunt ordinem et possibilitatem in actu : in actu autem creationis non attenditur ordo, æqualis enim virtutis et dignitatis est producere asinum ex nihilo, et angelum, quia utrumque infinitæ. Non est etiam in hoc actu possibilitas creaturæ, ut visum est, propter infinitatem. Non sic est de actu regiminis et propagationis : ideo patet quod non est simile.

Ad repl.

Quod objicitur, quod creatura est capax, quia non habet resistens; dicendum quod in contrariis resistentia (*b*) confert ad operationem. Præterea, esto quod impediat, nihilominus habet juvans, scilicet fundamentum, et appetitum materiæ : sed in creatione nullum habet juvamentum : ideo difficilius : ideo non est locus a minori, ut patet.

3. Quod objicitur quod causa universalis

[1] Arist., *Ethic.* lib. I, c. VIII. — [2] *Ps.* CXLVIII, 5.

(*a*) *Cæt. edit.* reduxerit. — (*b*) *Item* resistentiam.

non potest in effectus proprios, dicendum quod causa universalis quæ non est actus purus, indiget actualitate causæ particularis : sed illa quæ omnino est actus, simul habet in se rationem universalis causæ et particularis, quia simul habet primitatem et actualitatem : ideo potest in multa, et secundum totum potest in illa.

4. Quod ultimo objicitur quod unitas non potest in numeros posteriores sine prioribus; dicendum quod nec in puncto est omnino potentia activa et sufficiens ad lineam, nec in unitate ad numerum. Nam ipsa unitas est potentia omnis numerus, non potentia sufficiens per se : et ideo non solum actualis et omnino activa, verum etiam aliquo modo passiva est potentia numeri : Deus autem in omnia potest potentia omnino activa, et ideo sine omni medio potest creare omnia.

ARTICULUS III.

Viso de entitate et quidditate principii producentis, quæritur hic tertio de ipsa productione, quæ creatio appellatur. Circa quam quæruntur duo : primum est, utrum dicat mutationem aliquam; secundum est, utrum dicat aliquid medium inter Creatorem et creaturam.

QUÆSTIO I.

An creatio mutationem dicat[1].

Fundam. Quod creatio dicat mutationem, videtur primo per auctoritatem Augustini, libro XII *de Civit. Dei*[2] : « Omnia quæ creata sunt, mutabilia sunt, quia de nihilo facta sunt. » Si ergo creabile est mutabile, ergo creatum est mutatum, et creatio est mutatio.

Si tu dicas quod est mutabile, quia potest in nihil cedere, et non quia productum est; Contra : Sicut *destrui* dicit viam veniendi in non esse, ita *creari* in esse : si ergo destructio ponit mutationem, ergo pari ratione et productio.

Item creatio est actio : sed omnis actio est in motu, et omnis motus in actione : ergo qui creat, vere agit : ergo vere movet.

Si tu dicas, quod actio Dei magis est substantia quam actio, et talis est creatio; objicitur de passione, quia creari est ipsius creaturæ. Si ergo creatura susceptibilis est veræ (*a*) passionis, et mutationis, ergo creatio passio est et (*b*) mutatio.

Item per Damascenum, qui philosophus et theologus est[3] : « Omne quod a versione incipit, in versionem tendit » (loquitur de creatione) : ergo secundum ipsum creatio est versio : sed omnis versio est mutatio, sicut ipse idem dicit quod cætera sunt mutabilia, quia vertibilia : ergo creatio est mutatio.

Item : quanto aliqua sunt magis distantia, tanto in perveniendo ab uno in alterum major est mutatio et variatio : sed ens et non ens summe distant : ergo, cum in creatione de non ente fiat ens, creatio verissime est mutatio.

Item magis mutatur res quando suscipit formam novam, quam quando acquirit novum situm; et rursus adhuc magis quando acquirit formam substantialem, quam quando acquirit dispositionem accidentalem : ergo quando totum de novo recipit et accipit, tunc mutatur maxime : sed hoc est in creatione : ergo ibi vere est mutatio.

Item : si creatio dicit actionem absque omni mutatione, ergo absque omni tempore : et talia possunt inesse, et insunt Deo ab æterno : ergo videtur quod Deus res produxit ab æterno.

Ad opp. 1. Ad oppositum Magister dicit, et habetur in littera : « Cum dicimus Deum facere

[1] *Cf.* Alex. Alens., p. II, q. IX, memb. 1; S. Thom., p. I, q. XLVI, art. 2; et II *Sent.*, dist. I, q. I, art. 2 et 3; et *de Potent.*, q. III, art. 16; Scotus, II *Sent.*, dist. I, q. III; Ægidius Rom., II *Sent.*, dist. I, q. II, art. 4; Richard., II *Sent.*, dist. I, q. II; Francisc. de Mayr. II *Sent.*, dist. I, q. I; Durand., II *Sent.*, dist. I, q. II; Joan. Baccon., II *Sent.*, dist. I, q. IV, V et VI; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. I, q. V. — [2] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XII, c. I, n. 3. — [3] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. I, c. III.

(*a*) *Cæt. edit.* vere. — (*b*) *Cæt. edit. deest* et.

aliquid, non aliquem in operando motum intelligimus inesse. »

Si dicas quod creatio activa (*a*) non dicit motum, sed creatio passiva (*b*) tantum; Contra : Idem manet significatum in activo et passivo, ut dicit grammaticus, sicut recti et obliqui : si ergo in actione non dicit motum, ergo nec in passione.

2. Item mutari est se aliter habere nunc, quam prius [1] : sed quod creatur, non se habet aliter nunc et prius, quia nunquam aliter se habuit, quam nunc se habet in creatione; nunquam enim fuit aliquo alio modo, et nec se habuit aliqualiter, nec ergo aliter quam nunc : ergo non mutatur dum creatur : ergo creatio non est mutatio. Probatio primæ. Immutabile et mutabile opponuntur privative : sed immutabile est, quod se habet eodem modo : igitur mutabile est quod non se habet eodem modo : sed hoc est aliter se habere nunc quam prius : igitur, etc.

3. Item omnis motus et mutatio est perfectio entis in potentia [2] : creatio autem est nullo modo entis : ergo creatio non est motus, nec mutatio. Prima patet per Philosophum, secunda vero per Magistrum.

4. Item omnis mutatio fundatur super aliquod mobile [3] : sed creatio non præexigit aliquod mobile, quia omne mobile per creationem inducitur in esse : ergo creatio non est mutatio.

5. Item : si creatio est mutatio, aut ergo secundum accidens, aut secundum substantiam [4] : non secundum accidens, quia tunc sola accidentia crearentur; sed nec secundum substantiam, quia tunc esset generatio, vel corruptio. Si dicas, quod sub nulla harum specierum continetur, objicitur, quod non solum secundum Philosophum, sed secundum Augustinum omnis motus aut est ad situm, aut ad formam : sed creatio est ad materiam recte ac proprie : ergo videtur quod non sit mutatio.

6. Item : ex tanta potentia creat Deus, ex quanta generat, quia utrumque facit per potentiam infinitam [5] : sed Deus potest generare sine mutatione sui, et etiam personæ genitæ : ergo pari ratione potest creare sine mutatione sui et creaturæ : aut si non, quæro quare non.

CONCLUSIO.

Creatio est mutatio in qua res aliquo modo se habent, et nullo modo prius, cujus terminus est tota rei substantia.

Resp. ad Arg. Dicendum quod quædam est productio in qua productum se habet aliter nunc, et prius, quia secundum aliquid sui fuit prius sub una dispositione, et nunc est sub alia : et talis est productio quæ est ex materiali principio, ut naturalis generatio. Quædam vero est productio in qua productum aliquo modo se habet nunc, et nullo modo prius : et talis est productio quæ est ex nihilo. Tertia est productio in qua productum æque omnino se habet nunc, et prius, si tamen est ibi dicere prius : et talis est Filii generatio ab æterno : ab æterno enim sic processit, ut nunc. Prima habet rationem motus, et mutationis, et productionis : motus, ratione præparationis materiæ, quæ fit per dispositiones accidentales, et hæc indiget successione et tempore; mutationis, ratione exitus in esse, sive receptionis substantialis formæ, quæ fit in instanti; productionis vero, ratione ejus quod illam formam non a se habet, sed ab alio effectivo principio. Secunda caret ratione motus, habet tamen productionis rationem et mutationis. Ratione motus caret, quia cum non habeat materiam, nulla potest præire dispositio : tamen habet rationem mutationis, quia ibi est subita et nova formæ inductio; habet rationem productionis, quoniam hoc habet ab alio effectivo principio. Tertia caret ratione motus et mutationis, habet tamen rationem productionis : ratione motus et mutationis

[1] Arist., *Physic.* lib. V, cont. 3. — [2] *Ibid.*, lib. II, cont. 6. — [3] *Ibid.*, lib. VIII, cont. 4. — [4] *Ibid.*, lib. V, cont. 7. — [5] *Ibid.*, lib. III, cont. 6, et lib. VIII, cont. 50.

(*a*) *Cat. edit.* actio. — (*b*) *Cat. edit.* passio.

caret, quia nec est ex materiali principio, nec est ex nihilo : sed tamen est ab aliquo, et sempiternaliter est ab ipso. Concedendum est igitur, quod productio creaturæ est mutatio, et concedendæ sunt rationes ad hoc, licet aliquæ videantur sophisticæ.

1. Quod ergo objicitur : « Quod est sine motu, etc., » dicendum quod illud intelligitur sine motu agentis, non tamen sine mutatione producti. Si enim, ut dicit Philosophus[1], anima, dum movet corpus, immobilis perseverat, quanto magis Deus, dum creat et mutat omnia, *Stabilisque manens dat cuncta moveri*[2] ! Si vero objiciatur, quod verbum activum et passivum significant idem, dicendum quod falsum est, quia actio et passio dicunt diversa genera : tamen in conjugatione unum ponitur juxta alterum, quia secundum vocis formationem unum venit ab alio.

2. Quod objicitur, quod mutari, est aliter se habere nunc, et prius, dicendum quod ista non est generalis ratio ejus quod est mutari, sive mutationis, sed solius mutationis naturalis.

3. Quod ergo objicitur : « Immutabile est quod se habet eodem modo, et mutabile quod se habet aliter; » dicendum quod hic est consequens, quia si mutabile et immutabile opponuntur, ut privatio et habitus, et immutabile est quod se habet eodem modo, tunc mutabile est, sive mutatum, quod non se habet eodem modo. Sed hæc habet tres causas veritatis : aut quia nullo modo se habet prius et posterius; aut nullo modo prius, et aliquo modo posterius, et ita non eodem modo; aut quia simpliciter aliter se habet prius, et aliter posterius : et ideo cum proceditur a pluribus causis veritatis ad unam, peccatur secundum consequens.

4 et 5. Ad tres rationes sequentes patet responsio, quia omnes procedunt de mutatione naturali, quæ præexigit materiam et ens in potentia, et quæ est generatio : tali autem modo creatio non est mutatio, sed supra hanc mutationem : unde potest dici supernaturalis mutatio. Et si quæras utrum sit mutatio ad formam, aut ad situm, dico quod est ad totam rei substantiam, et ita ad formam, ac per hoc sub mutatione ad formam potest comprehendi.

6. Quod objicitur de generatione Filii; dicendum quod non est simile : quamvis enim utraque sit ab æquali potentia, tamen creatio est ex nihilo. Sed *ex* non potest dicere identitatem nec causalitatem : ergo ordinem : ergo fieri ex nihilo est habere esse post nihil, et ita post non esse : ergo aliquo modo se habet nunc, quo modo non se habebat prius : et ideo necessario mutatio ponitur per productionem de nihilo, et ita inceptio. Filius autem est de Patris substantia per identitatem; nec oportet quod habeat ordinem ad nihil, sive ad non esse : ergo potest semper esse, et ita produci sine initio et mutatione. Unde productio rei non ponit inchoationem rei necessario : sed productio ex nihilo necessario ponit : et ideo creatio necessario includit mutationem, generatio vero Filii minime.

QUÆSTIO II.

***An creatio dicat medium inter Creatorem et creaturam*[3].**

Ad opp.

Utrum creatio dicat medium inter Creatorem, et creaturam; et quod sic, videtur : Sicut se habet generari ad generatum esse, et fieri ad factum esse, ita creari ad creatum esse : sed fieri est medium inter facientem et factum, et generari inter generantem et generatum : ergo, etc.

2. Item, in omnibus creatis entibus differt quod est, et quo est, etiam formaliter[4] :

[1] Arist., *de Anima*, lib. I, cont. 36 et 67. — [2] Boet., *de Consolat.*, lib. III, metr. 9. — [3] *Cf.* Alexand. Alensis, p. II, q. VI, memb. 2, art. 3; S. Thom., part. I, q. XLV, art. 3; et *de Potent.*, q. III, art. 3; Scotus, II *Sent.*, dist. I, q. V; Ægidius Rom., II *Sent.*, dist. I, q. III, art. 2; et *Quolib.* VI, q. IV; Henricus, *Quolib.* XI, q. III; Richard., II *Sent.*, dist. I, q. IV; Joan. de Bassol., II *Sent.*, dist. I, q. VI; Greg. Arimin., II *Sent.*, dist. I, q. VI; Francisc. de Mayr., II *Sent.*, dist. I, q. III. — [4] Arist., *de Anima*, lib. III, cont. 36; *Metaphys.* lib. VII, cont. 42.

ergo differt similiter quo creatur, et quod creatur. Sed quod creatur est creatura; quo creatur formaliter est creatio : ergo differt creatio activa (*a*) a creatura, et similiter a Creatore creatio passiva (*b*) : ergo est inter utrumque.

3. Item quod transit, non est idem cum eo quod permanet : sed creari rei est in instanti, et non amplius : ergo cum esse creaturæ duret, et maneat post creationem, ergo differt creari et esse; ergo creatio et creatura.

4. Item omnis mutatio est via, et omnis via differt a termino, quia nihil terminatur ad seipsum[1]. Si ergo creatio est mutatio, et habet creaturam pro termino, ergo differt a creatura, ut via a termino : sed via cadit media inter extrema : ergo, etc.

5. Item per impossibile : Si creatio est creatura, et omnis creatura creatur, ergo creatio creatur : sed omne quod creatur, creatur per creationem mediam : ergo creatio per aliam creationem, et sic deinceps usque in infinitum : si ergo non est abire in infinitum, patet, etc.

Fundam. Contra : Per Philosophum *de Causis*[2] : Prima rerum creatarum est esse : sed nihil ex parte creaturæ est ante creari : ergo creari non est aliud quam esse : ergo nec creatio aliud quam essentia : ergo nulla est differentia creationis ad creaturam.

Item inter ens ab alio, et non ab alio, non est medium : sed omne quod non est ab alio, est Creator; omne autem quod est ab alio, essentialiter est creatura : ergo inter ea nihil est medium.

Item per impossibile ostenditur. Creatura refertur ad Creatorem : aut ergo per se, aut per aliud : si per aliud, quæritur de illo utrum referatur seipso, aut alio, et sic procedendo in infinitum; si vero refertur seipsa, sed refertur per creationem : ergo creatio non est aliud quam creatura.

[1] Arist., *Physic.* lib. III, cont. 6. — [2] Auctor lib. *de Causis*, prop. 4. — [3] Forte agitur de Concil. Senon. an. 1224 cont. Joan. Scotum.

Item, si creatio est medium inter Creatorem et creaturam, aut ergo æternum, aut temporale : si æternum, ergo aliquid æternum est aliud a Deo; si temporale, ergo ante omnium creationem est aliquid temporale. Horum autem utrumque est hæreticum dicere, et reprobatum in Concilio Senonensi[3] de ideis, quæ ponebantur a quibusdam mediæ inter Deum et res.

Item a proportione videtur hoc posse ostendi. Sicut enim se habet Creator ad creaturam, ita creatio activa (*c*) ad creationem passivam (*d*); ergo a permutata proportione, sicut se habet Creator ad creationem activam, ita creatura ad creationem passivam : sed Creator non differt secundum rem a creatione activa (*e*) : ergo, etc.

CONCLUSIO.

Creatio activa est medium inter Creatorem et creaturam secundum rationem præcisam tantum; sed creatio passiva est medium secundum rationem non præcisam, quia ipsa nonnihil dicit ultra creaturam.

Resp. ad Arg. Dicendum quod est loqui de creatione activa (*f*), et de creatione passiva (*g*). Si de creatione activa loquamur, sic dico quod non est medium secundum rem, sed solum secundum rationem intelligendi, pro eo quod Deus, cum sit summe simplex, est sua actio. Si autem loquamur de creatione passiva (*h*), tunc distinguitur : quia per creaturæ nomen potest signari et importari omne quod est ab alio, ita quod habet esse post omnino non esse : et hoc modo in nomine creaturæ clauditur ipsa creatio, quoniam creatura non tantum nominat ipsa creata, sed etiam concreata; et sic non est medium nec re, nec ratione. Alio modo creatura nominat ipsam substantiam rei ab aliquo producente de nihilo; et sic creatio tenet medium non secundum rem et naturam, sed secun-

(*a*) *Cæt. edit.* actio. — (*b*) *Cæt. edit.* passio. — (*c*) *Cæt. edit.* passionem. — (*d*) *Cæt. edit.* actione. — (*e*) *Cæt. edit.* actio. — (*f*) *Cæt. edit.* passio. — (*g*) *Al.* actione. — (*h*) *Al.* passione.

dum rationem, et habitudinem. Illa tamen ratio nonnihil dicit; sed non dicit aliquid per essentiam diversum a creatura, et hoc patet sic. Creatio enim dicitur esse de nihilo; creatio nihilominus dicitur esse a Deo; unde habitudinem dicit ipsius ad non esse præcedens et ad suum producens de ratione sui nominis : creari enim non significat esse principaliter, sed exire de non esse in esse, et hoc ab aliquo. Si ergo quæratur quæ sit habitudo quæ importatur in comparatione ad non esse, dicendum quod illa habitudo dicitur mutatio. Et si quæras quid sit illa mutatio, dico quod non est aliud quam ipsa res extra. Et hoc patet, quia est mutatio ad esse, et mutatio ab esse, et mutatio in esse : mutatio ad esse, nihil ponit nisi a parte termini; mutatio ab esse, nihil ponit nisi a parte principii; mutatio in esse, ponit ex parte utriusque : et ideo mutari primo modo, nihil aliud est quam nunc primo esse; mutatio secundo modo, nihil aliud est quam nunc ultimo esse, et ideo non ponit aliquid aliud ab esse secundum rem, sed solum secundum intentionem; mutatio vero in esse utrumque extremum habet, et subjectum, quod est prius natura, et terminum (*a*). Et ideo talis mutatio aliquid potest esse natura præcedens terminum, et diversum ab illo secundum rem, quamvis non sit ens actu completum : et ideo non sic creatio est medium inter Creatorem et creaturam, sicut generatio inter generantem et generatum. Dicendo igitur comparationem ad non esse, dicit medium non diversum per essentiam, sed secundum rationem : similiter, dicendo comparationem ad Creatorem. Triplex enim est relatio : quædam quæ fundatur super proprietatem accidentalem, sicut aliqui dicuntur similes, quia albi; quædam quæ fundatur super dependentiam essentialem, sicut comparatio materiæ ad formam; quædam quæ super originem naturalem. Prima relatio addit aliud super essentiam; tertia relatio nihil aliud nisi pure esse, sicut patet in divinis; media relatio dicit aliquid quod est quodam modo idem, quodam modo aliud. Creatio autem dicit relationem secundum medium modum, quoniam ipsa creatura essentialiter et totaliter a Creatore dependet [1]. Et ideo concedendum quod creatio non est aliud secundum rem a creatura, nec medium inter ipsam et Deum secundum essentiam, sed secundum rationem et habitudinem : unde est prius natura creari quam esse, non duratione : plus tamen est idem creatio activa (*b*) cum creante, quam creatio passiva (*c*) cum creatura, quia ibi non est differentia nisi solum secundum modum nostrum accipiendi; hic autem est differentia rationis et etiam habitudinis, quæ non facit diversitatem per essentiam, quia habitudo illa est essentialis. Similiter judicandum est de unitate, bonitate, veritate essentiali. His visis, patent objecta : concedendæ enim sunt rationes probantes quod non est verum medium secundum rem.

1. Quod objicitur de generari, et generatum esse; patet responsio ex dictis, quia generatio non est secundum totum [2]; imo aliquid præexigitur de generando, cujus est entelechia (*d*) ipsa generatio natura præcedens ipsam formam, ac per hoc diversitatem notat. Non sic creatio, secundum quam fit tota rei substantia a virtute divina immediate, quæ rem creat volendo eam primo esse, cum non sit.

2. Quod objicitur, quod differt *quod* et *quo;* dicendum quod illa non est differentia per essentiam; sed quodam modo differt, quodam modo convenit. Vel dicendum quod non est simile, quia creatio complectitur totam rei substantiam, quæ constare dicitur ex *quo est*, et *quod est.*

3. Quod objicitur quod transit; dicendum quod non transit ratione ejus quod significa-

[1] Scotus : « Relatio dependentiæ pertinet ad substantiam creaturæ, et sic non dicit realitatem aliam a creatura. » Thomas : « Alia realitas est, et non pertinet ad essentiam creaturæ. » — [2] Scotus in q. XII quodlib., art. 1, ibi : Diceretur sic, q. fundam., etc.

(*a*) *Cæt. edit.* quam terminus. — (*b*) *Cæt. edit.* actio endelichia.— (*c*) *Item* passio. — (*d*) *Item.*

[illegible] me
[illegible] est
[illegible] me
[illegible] mediate col-

[illegible] est via;
[illegible] habet duo ex-
[illegible] necessario
[illegible] est mutatio in
[illegible] habet unum
[illegible] medium,
[illegible] se teneat cum

[illegible] omnis creatura
[illegible] quod verum est de
[illegible] si autem large dica-
[illegible] dicitur quod creatur,
[illegible] et quod est creaturæ
[illegible] modo est creatio [1]. Si ergo
[illegible] modo potest esse; dicendum
[illegible] est status, ut prius tactum
[illegible] unitas quæ facit subjectum
[illegible] est una alia unitate; sic nec
[illegible] substantia exit in esse, per aliam
[illegible] producitur sive concreatur.

PARS II.

[illegible] IN GENERALI DE HOMINIS CONDITIONE QUANTUM AD FINEM PROPTER QUEM CREATUS EST.

EXPOSITIO TEXTUS.

Et quia non valet, etc.

Supra egit Magister de conditione rerum a parte principii; hic agit a parte finis. Et quoniam res a fine, et secundum illum respectum, accipiunt distinctionem formarum; ideo pars ista habet tres particulas : in prima, præmisso quare rationalis creatura facta sit, ex comparatione rerum ad finem, ostendit rerum distinctionem; in secunda vero, secundum illam distinctionem assignat diversam comparationem ad finem, ibi : *Ideoque si quæratur quare sit creatus homo*, etc. Tertio vero breviter epilogat determinata ex ipsis, faciens viam ad cætera sequentia determinanda, ibi : *Ex præmissis apparet.* Prima et ultima parte remanentibus indivisis, media dividitur in tres : in prima determinat finem intellectualis substantiæ; in secunda, finem substantiæ pure corporalis, ibi : *Et sicut factus est homo propter Deum*, etc. In tertia vero determinat finem compositi ex utroque, in quantum est tale, ibi : *De homine quoque in Scriptura*, etc. Et ibi primo determinat veritatem; secundo solvit dubitationem, ibi : *Solet etiam quæri, cum majoris*, etc.

DUB. I.

Quia bonus est Deus, sumus.

Videtur per Augustinum falsum dicere : nam si consequentia est bona, ergo si non essemus, Deus non esset bonus.

Si dicas quod non est consequentia necessaria, quia non dicit ibi consequentiam, sed causam; objicitur contra hoc, quia bonitas Dei aut est causa sufficiens, aut non : si sufficiens, ergo ponit effectum eodem modo quo inest : sed necessarium est Deum esse bonum : ergo necesse fuit creaturas exire in esse : ergo non voluntarium : cujus oppositum monstratum est in libro I, in tractatu *de Voluntate*.

Item videtur male appropriare : in vestigio enim est correspondentia causæ ad effectum, ita quod essentia creaturæ repræsentat essentiam Creatoris, potentia potentiam, veritas veritatem, et bonitas bonitatem : ergo debet dicere : Quia Deus est, sumus. Propter hoc est quæstio : Cum ad nostrum esse concurrat potentia, sapientia, bonitas, quare causalitas nostri esse potius attribuitur bonitati, quam aliis?

Resp. Dicendum quod causa (*b*) in actu ex concursu efficientis et finis, quia finis movet efficientem in his inferioribus. Et quoniam voluntas dicit illud quo efficiens jungitur fini in habentibus intellectum, hinc est quod voluntas est causa immediata : et ita dictum est, et ostensum in primo libro. Quoniam

[1] Hunc modum dicendi sequuntur Thomistæ.

(*a*) C. ed. imprimis.—(*b*) Sup. ponitur vel constituitur.

ergo bonum dicit rationem duplicis causæ, scilicet efficientis et finis, hinc est quod bonum est ratio quare voluntas est in actu, et ita potissima ratio productionis effectuum. Et ideo esse nostrum attribuitur bonitati, non per modum repræsentandi, vel appropriationis in repræsentando, sed rationis in causando. Unde prima consequentia includit hanc, scilicet : Quia bonus est Deus, vult se diffundere : et quia vult se diffundere, vult creaturam producere : et quia vult creaturam producere, vult creaturam esse : et ita quia bonus est, sumus.

DUB. II.

In quantum sumus, boni sumus.

Ergo videtur quod nos boni simus per essentiam : quod est contra Boetium in libro *de Hebdomadibus* [1], qui dicit quod sumus boni participatione.

Item : si in quantum sumus, boni sumus, ergo non est intelligere esse abstracta bonitate : quod falsum est, cum intelligatur veritas, bonitate abstracta.

Resp. Dicendum quod bonitas est duplex in creatura : una, quæ est ex forma dante esse; alia, quæ est ex forma dante bene esse. Prima est bonitas substantialis, quæ non addit supra formam novum esse, sed solum relationem ad finalem causam : ex qua comparatione, omne aliud a Deo habet esse bonum. Et quia illa comparatio ad causam essentialem sive finalem est essentialis, nec unquam esse relinquit, nec potest relinquere, hinc est quod Augustinus dicit : « In quantum sumus, boni sumus. » Ad illud ergo quod objicitur de Boetio, dicendum quod ipse vocat bonum per essentiam, illud bonum quod est absolute bonum, non ex dependentia ad aliud. Hoc autem modo nulla creatura bona est; imo ex comparatione, et ideo participatione. Nec sequitur quod accidentaliter; quia participatio non est accidentalis respectu primæ bonitatis, quæ est ex forma dante esse, quamvis sit accidentalis secundum quod est ex forma dante bene esse. Ad illud quod objicitur, quod non est intelligere esse, etc., dicendum quod illud, quod attribuitur alicui secundum quod ipsum, potest dupliciter attribui : aut enim consequitur, aut præcedit : si præcedit, sic est ita essentiale, quod sine ipso non est, nec potest intelligi. Sed si aliquo modo consequitur, nec tamen cadit in aliud genus, potest quidem intelligi intellectu apprehendente, et intellectu semiplene resolvente [2] : sed intellectu plene ad causas comparante non potest intelligi non intellecto illo, maxime cum illud dicat habitudinem necessariam, et relationem ad causam, sicut verum et bonum.

DUB. III.

Solet etiam quæri, etc.

Assignat Magister causas, quare anima unita sit corpori : quarum prima est Dei voluntas; secunda instructio nostra. Contra : Videtur quod utraque sit inartificialis. Prima enim responsio potest ad omnia dari; in secunda videtur principium peti : quia si non esset unita, limpide videret Deum, nec indigeret exemplo : ergo si exemplo indiguit, non fuit nisi propter minorationem suæ cognitionis.

Resp. Dicendum quod Magister respondet sufficienter et bene : sufficienter quidem, quia cum sit duplex via cognoscendi opera Dei, scilicet fide et intelligentia, ad soliditatem fidei sufficit scire quod Deus voluit, quem credit non velle nisi rationabile : unde in prima responsione satisfacit fidei, et hæc responsio in omnibus fideli, ut fidelis est, plene sufficit. Ad soliditatem intelligentiæ redditur ratio : et cum non possit reddi ratio, vel causa, ex parte Dei, redditur ex parte creaturæ : et hæc est manifestatio divinæ bonitatis in suo opere, in quo debet se manifestare non solum propter nostram indigentiam, verum etiam ad suam gloriam : et sic patent objecta. Respondetur etiam

[1] Boet., lib. *de Hebdomad.*, seu *An omne quod est, bonum sit.* — [2] Intelligentiam horum terminorum quære in I, dist. XXVIII, hujus edit. tom. I, p. 455.

tioni suæ substernitur; sed solum ratione connotati : quod patet. Si enim creari est nunc primo esse, desinit creari non ratione ejus quod ponit, sed ratione immediatæ collationis ad nihilum.

4. Quod objicitur quod mutatio est via; dicendum quod mutatio quæ habet duo extrema entia positiva, illa est quæ necessario differt a termino, cujusmodi est mutatio in esse; mutatio vero quæ tantum habet unum extremum ens non potest dicere medium, sed necessario oportet quod se teneat cum altero extremorum.

5. Quod objicitur quod omnis creatura creatur, dicendum est quod verum est de creatura proprie dicta; si autem large dicatur, non solum creatura dicitur quod creatur, sed quod concreatur, et quod est creaturæ annexum; et hoc modo est creatio [1]. Si ergo quæritur, quo modo potest esse; dicendum quod in primis (*a*) est status, ut prius tactum fuit. Unde, sicut unitas quæ facit subjectum unum, non est una alia unitate; sic nec creatio, qua substantia exit in esse, per aliam creationem producitur sive concreatur.

PARS II.

AGIT IN GENERALI DE HOMINIS CONDITIONE QUANTUM AD FINEM PROPTER QUEM CREATUS EST.

EXPOSITIO TEXTUS.

Et quia non valet, etc.

Supra egit Magister de conditione rerum a parte principii; hic agit a parte finis. Et quoniam res a fine, et secundum illum respectum, accipiunt distinctionem formarum; ideo pars ista habet tres particulas : in prima, præmisso quare rationalis creatura facta sit, ex comparatione rerum ad finem, ostendit rerum distinctionem; in secunda vero, secundum illam distinctionem assignat diversam comparationem ad finem, ibi : *Ideoque si quæratur quare sit creatus homo,* etc. Tertio vero breviter epilogat determinata ex ipsis, faciens viam ad cætera sequentia determinanda, ibi : *Ex præmissis apparet.* Prima et ultima parte remanentibus indivisis, media dividitur in tres : in prima determinat finem intellectualis substantiæ; in secunda, finem substantiæ pure corporalis, ibi : *Et sicut factus est homo propter Deum,* etc. In tertia vero determinat finem compositi ex utroque, in quantum est tale, ibi : *De homine quoque in Scriptura,* etc. Et ibi primo determinat veritatem; secundo solvit dubitationem, ibi : *Solet etiam quæri, cum majoris,* etc.

(Divisio.)

DUB. I.

Quia bonus est Deus, sumus.

Videtur per Augustinum falsum dicere : nam si consequentia est bona, ergo si non essemus, Deus non esset bonus.

Si dicas quod non est consequentia necessaria, quia non dicit ibi consequentiam, sed causam; objicitur contra hoc, quia bonitas Dei aut est causa sufficiens, aut non : si sufficiens, ergo ponit effectum eodem modo quo inest : sed necessarium est Deum esse bonum : ergo necesse fuit creaturas exire in esse : ergo non voluntarium : cujus oppositum monstratum est in libro I, in tractatu *de Voluntate.*

Item videtur male appropriare : in vestigio enim est correspondentia causæ ad effectum, ita quod essentia creaturæ repræsentat essentiam Creatoris, potentia potentiam, veritas veritatem, et bonitas bonitatem : ergo debet dicere : Quia Deus est, sumus. Propter hoc est quæstio : Cum ad nostrum esse concurrat potentia, sapientia, bonitas, quare causalitas nostri esse potius attribuitur bonitati, quam aliis?

Resp. Dicendum quod causa (*b*) in actu ex concursu efficientis et finis, quia finis movet efficientem in his inferioribus. Et quoniam voluntas dicit illud quo efficiens jungitur fini in habentibus intellectum, hinc est quod voluntas est causa immediata : et ita dictum est, et ostensum in primo libro. Quoniam

[1] Hunc modum dicendi sequuntur Thomistæ.

(*a*) C. *ed.* imprimis.—(*b*) *Sup.* ponitur *vel* constituitur.

ergo bonum dicit rationem duplicis causæ, scilicet efficientis et finis, hinc est quod bonum est ratio quare voluntas est in actu, et ita potissima ratio productionis effectuum. Et ideo esse nostrum attribuitur bonitati, non per modum repræsentandi, vel appropriationis in repræsentando, sed rationis in causando. Unde prima consequentia includit hanc, scilicet : Quia bonus est Deus, vult se diffundere : et quia vult se diffundere, vult creaturam producere : et quia vult creaturam producere, vult creaturam esse : et ita quia bonus est, sumus.

DUB. II.

In quantum sumus, boni sumus.

Ergo videtur quod nos boni simus per essentiam : quod est contra Boetium in libro *de Hebdomadibus* [1], qui dicit quod sumus boni participatione.

Item : si in quantum sumus, boni sumus, ergo non est intelligere esse abstracta bonitate : quod falsum est, cum intelligatur veritas, bonitate abstracta.

Resp. Dicendum quod bonitas est duplex in creatura : una, quæ est ex forma dante esse; alia, quæ est ex forma dante bene esse. Prima est bonitas substantialis, quæ non addit supra formam novum esse, sed solum relationem ad finalem causam : ex qua comparatione, omne aliud a Deo habet esse bonum. Et quia illa comparatio ad causam essentialem sive finalem est essentialis, nec unquam esse relinquit, nec potest relinquere, hinc est quod Augustinus dicit : « In quantum sumus, boni sumus. » Ad illud ergo quod objicitur de Boetio, dicendum quod ipse vocat bonum per essentiam, illud bonum quod est absolute bonum, non ex dependentia ad aliud. Hoc autem modo nulla creatura bona est; imo ex comparatione, et ideo participatione. Nec sequitur quod accidentaliter; quia participatio non est accidentalis respectu primæ bonitatis, quæ est ex forma dante esse, quamvis sit accidentalis secundum quod est ex forma dante bene esse. Ad illud quod objicitur, quod non est intelligere esse, etc., dicendum quod illud, quod attribuitur alicui secundum quod ipsum, potest dupliciter attribui : aut enim consequitur, aut præcedit : si præcedit, sic est ita essentiale, quod sine ipso non est, nec potest intelligi. Sed si aliquo modo consequitur, nec tamen cadit in aliud genus, potest quidem intelligi intellectu apprehendente, et intellectu semiplene resolvente [2] : sed intellectu plene ad causas comparante non potest intelligi non intellecto illo, maxime cum illud dicat habitudinem necessariam, et relationem ad causam, sicut verum et bonum.

DUB. III.

Solet etiam quæri, etc.

Assignat Magister causas, quare anima unita sit corpori : quarum prima est Dei voluntas; secunda instructio nostra. Contra : Videtur quod utraque sit inartificialis. Prima enim responsio potest ad omnia dari; in secunda videtur principium peti : quia si non esset unita, limpide videret Deum, nec indigeret exemplo : ergo si exemplo indiguit, non fuit nisi propter minorationem suæ cognitionis.

Resp. Dicendum quod Magister respondet sufficienter et bene : sufficienter quidem, quia cum sit duplex via cognoscendi opera Dei, scilicet fide et intelligentia, ad soliditatem fidei sufficit scire quod Deus voluit, quem credit non velle nisi rationabile : unde in prima responsione satisfacit fidei, et hæc responsio in omnibus fideli, ut fidelis est, plene sufficit. Ad soliditatem intelligentiæ redditur ratio : et cum non possit reddi ratio, vel causa, ex parte Dei, redditur ex parte creaturæ : et hæc est manifestatio divinæ bonitatis in suo opere, in quo debet se manifestare non solum propter nostram indigentiam, verum etiam ad suam gloriam : et sic patent objecta. Respondetur etiam

[1] Boet., lib. *de Hebdomad.*, seu *An omne quod est, bonum sit.*— [2] Intelligentiam horum terminorum quære in I, dist. XXVIII, hujus edit. tom. I, p. 455.

hic, (*a*) causa efficiens, et finalis, et sic sufficienter, et plene.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis, in qua agitur de rebus productis in comparatione ad finem, secundum ordinem et distinctionem, quæruntur principaliter tria : primum est de rerum distinctione; secundum de ordine; tertium de differentia angeli et animæ. Circa primum quæruntur duo : primum est de multitudine rerum quantum ad principium; secundum, quantum ad differentias secundum quas distinguuntur.

QUÆSTIO I.

An a primo efficiente debuerit, vel potuerit esse rerum multitudo [1].

Ad opp. Utrum a primo efficiente debuerit vel potuerit esse rerum multitudo; et quod non, videtur : 1. sic per Philosophum [2] : Idem uniformiter se habens, natum est efficere idem : sed efficiens primum est unum omnino uniformiter se habens : ergo videtur quod nunquam multa facere potuerit : ergo unum solum.

2. Item a summo bono nunquam possunt esse mala, nec a summo vero unquam possunt esse falsa : ergo a summe uno non possunt esse multa.

3. Item mundus sensibilis dicitur assimilari mundo archetypo, qui est in mente divina, ad illius enim expressionem factus est : sed in illo omnia sunt unum : ergo et in hoc mundo : ergo videtur quod ab illo non potuerit esse multitudo.

4. Item a Deo est exitus per generationem, per spirationem, et per creationem : sed per generationem non emanat nisi una sola persona, et similiter per spirationem : ergo per creationem non egreditur nisi una sola creatura.

Fund. Contra : Quanto substantia producens est melior, tanto magis est sui diffusiva : et quanto magis est sui diffusiva, tanto pluribus est nata se communicare : sed primum efficiens est optimum inter omnia : ergo, etc.

Item, quanto substantia spiritualior, tanto plurium est cognitiva [3] : sed suprema substantia est spiritualissima; ergo multorum est cognitiva : sed non est cognitiva multorum præcedentium se, vel comitantium : ergo multorum ab ipsa exeuntium.

Item, quanto substantia simplicior, tanto potentior, quia virtus quanto magis est unita, tanto magis infinita : sed quanto potentior, tanto in plura potest : ergo si substantia primi principii est simplicissima, ergo et potest et debet ad sui manifestationem producere multa, cum ipsa sit unica.

Item, quanto causa prior, tanto universalior; unde prima est universalissima : et quanto universalior, tanto plurium principium : ergo cum principium productivum universi sit simpliciter primum, debuit ergo et potuit exire ab ipso multitudo rerum.

CONCLUSIO.

Primum omnium rerum principium cum sit unice unum, simpliciter primum, maxime potens, maximæ sapientiæ, et summæ bonitatis, sua immensa sapientia potuit, novit, et voluit rerum multitudinem producere.

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam notandum est, quod si de principio intrinseco quæratur unde veniat multitudo rerum, maxime secundum speciem, patet quod a forma. Si vero quæratur unde veniat multitudo formarum tanquam a principio effectivo (*b*) extrinseco, patet quod ab efficiente uno. Sed qualiter potest venire multitudo a principio summe et perfectissime

[1] *Cf.* Alexand. Alensis, p. II, q. XI, memb. 1 et 2; S. Thom., p. I, q. XLVII, art. 1; et II *Contra Gent.*, c. XXXIX; et *Opusc.* III, c. LXXI, LXXII, LXXIII et CI; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. I, q. III, art. 3; et *de esse et essentia*, q. II. — [2] Arist., *de Generat*, lib. II, cont. ult. — [3] Auctor lib. *de Causis*, prop. 24; Arist., *Metaphys.* lib. XII, cont. 53.

(*a*) *Suppl.* dicendo quæ sit. — (*b*) *Cæt. edit.* affectivo.

uno? Difficile est intelligere, et aliqui circa hoc erraverunt. Quidam enim dixerunt quod, quamvis unus esset rerum Conditor, tamen multa et varia facit propter multitudinem formarum idealium; sed illud improbatum est in primo libro [1], ubi ostenditur quod omnes illæ unum sunt, nec est in Deo secundum rem alius numerus quam personarum. Aliqui vero dicere voluerunt, quod hoc erat propter multitudinem mediorum : Deus enim, cum sit unus et summe simplex, intellexit se, et se intelligendo, et nihil aliud, produxit primam intelligentiam; et illa intelligentia intellexit se et Deum, et ideo produxit duo, scilicet aliam intelligentiam, et orbem suum; et sic descendendo, et multiplicando. Et ista opinio in lectione præcedenti [2] est improbata, ubi ostenditur quod Deus immediate producit omnia. Tertii dixerunt quod multitudo rerum erat a principio unico propter multitudinem et infinitatem reflexionum, quibus divinus intellectus supra se reflectitur, et intelligit se, et intelligit se intelligere, et sic usque ad infinitum. Sed illud nihil est : primo (*a*), quia falsum est quod in Deo sit multitudo reflexionum, cum Deus sit suum intelligere; item ex hoc nunquam proveniret (*b*) nisi diversitas secundum numerum. Et ideo positio recta est, quod multitudo in rebus est a principio uno, quia est primum principium unice unum. Quia enim est principium simpliciter primum, ideo fæcundum et potens est fæcunditate infinita et immensa. Si enim unitas, quæ est prima in genere numeri, est principium a quo possunt infiniti numeri egredi [3], et punctus a quo infinitæ lineæ, ergo quod est simpliciter primum est ita potens, quod omnino immensum. Propter ergo immensitatem infinita potest : sed propter immensitatis manifestationem multa de thesauris suis profert; non omnia, quia effectus non potest æquari virtuti ipsius primæ causæ. Quia vero est unice unum, ideo simplicissimum, et spiritualissimum, et perfectissimum, et quia simplicissimum, maximæ potentiæ; quia spiritualissimum, maximæ sapientiæ; quia perfectissimum, est bonitatis summæ : quia maximæ potentiæ, multa potest; quia maximæ sapientiæ, multa novit: quia summæ bonitatis, multa vult producere et se communicare; et ideo a principio uno, quia primum et unum, exit multitudo.

1. Quod ergo objicitur, quod idem similiter se habens, etc.; dicendum quod intelligitur in his agentibus, quorum virtus est arctata et limitata : et hoc non habet locum in Deo.

2. Quod objicitur : « A bono non sunt mala; » dicendum quod non est simile, quia mala et falsa dicunt privationes et defectus; et ideo non habent causam efficientem, sed deficientem, qualem non decet esse Deum : sed multitudo est positio, et ideo causam habet effectivam.

3. Quod objicitur de archetypo et sensibili mundo, dicendum quod ipse imitatur illum in quantum potest; sed deficit : in illo enim est summa pulchritudo per omnimodam unitatem; hic autem si esset unitas, non esset pulchritudo, quia non esset ordo nec perfectio : et ideo ut mundus hic imitaretur in perfectione et pulchritudine, oportuit quod haberet multitudinem, ut multa facerent quod unum facere per se non posset.

4. Quod ultimo objicitur de generatione et spiratione, jam patet, quia [4] genitus æqualis generanti per omnia implet et imitatur ipsum : similiter et Spiritus sanctus : et ideo superflueret aliam ponere personam : sed non sic est in creatura, quæ bonitatis finitæ est : ideo quod non potuit capere creatura in se, accepit quodam modo in sibi socia, ut sic ex multis una perficeretur mundialis machina.

[1] *In Sent.* lib. I, dist. XXXV, q. II. — [2] Hujus dist. part. I, art. 2, q. II. — [3] *In Sent.* lib. I, dist. II, q. IV. — [4] *Ibid.*

(*a*) *Cæt. edit.* primum. — (*b*) perveniret.

QUÆSTIO II.

An rerum universitas triplici distinctione distinguatur, creatura spirituali, corporali, et ex utraque media [1].

Ad opp. Secundo quæritur, circa hoc de differentiis, secundum quas res multiplicatæ sunt, quas Magister ponit in littera, scilicet substantiam corporalem, et spiritualem, et ex utraque compositam. Quæritur utrum hæc distinctio debeat esse in universo; et videtur quod non : primo de corporali : nam, sicut tactum est, omne quod Deus facit, facit salva ordinatione : ergo propter suam bonitatem : sed non facit propter bonitatem suam augendam, sed participandam : sed sola creatura spiritualis Dei capax est, et ejus particeps esse potest : ergo solam spiritualem debuit facere, non corporalem. Si tu dicas, quod corporalis est particeps in effectu, quamvis non in se, hoc nihil est; quia participare bonitatem divinam in effectu, non est aliud quam esse : hoc enim ipso, quod est, participat effectum bonitatis : ergo idem est dicere creaturam esse factam propter participationem divinæ bonitatis, quod dicere creaturam esse factam ut sit : sed hoc nihil est : ergo, etc.

2. Item de composito videtur : omne enim compositum quod Deus facit, facit salva proportione; semper enim formam conjungit materiæ summe proportionabili : sed creaturæ spiritualis ad corporalem nulla, aut valde modica et longinqua est proportio : ergo nullo modo deberet Deus hæc unire, ut perfectionem perfectibili. Quod non sit proportio, patet; spirituale enim est simplex, corporale habet partium infinitatem.

3. Item corporale est corruptibile, et ita habet durationem finitam; spirituale autem incorruptibile, et ita habet durationem infinitam : si ergo finiti ad infinitum nulla est proportio [2], patet, etc. Si tu dicas quod corpus fuit incorruptibile a conditione prima, sed peccato factum est corruptibile; tunc ergo saltem, postquam corruptibile fuit, debuit (*a*) cessare unio.

4. Item de pure spirituali videtur : omne quod Deus facit, debet facere salva naturarum connexione; sed natura generis essentialiter est connexa differentiæ : ergo si animatum et sensibile est connexum rationali, ergo impossibile est quod aliquid fiat habens rationem, quin habeat vegetationem et sensum, sive quin sit animal : sed animal est substantia composita ex spirituali et corporali : ergo, etc. Et hoc videtur dicere Philosophus [3], quod vegetativum est in sensitivo, sicut trigonum in tetragono; et hoc in rationali, sicut tetragonum (*b*) in pentagono : sed nunquam Deus facit tetragonum sine trigono, nec pentagonum sine tetragono et trigono : ergo, etc.

5. Item nihil facit Deus nisi ex magna dilectione, aut summa deliberatione : ergo quod semper facit, melius est naturæ unicuique. Aut igitur naturæ spirituali melius est esse separatam, aut melius est esse conjunctam : quocumque dato, altera differentia tollitur.

Fundam. Sed contra : Decuit Deum ita res facere, ut essent in manifestationem suæ potentiæ : sed potentia manifestatur in productione rerum multum distantium, et in earum conjunctione ; nam potentia tanto virtuosior ostenditur, quanto potest super magis distantia : sed prima et summa distantia substantiarum est inter corpoream et incorpoream, quia primæ differentiæ generis sunt : ergo ad hoc quod divina potentia manifestetur plene, necesse fuit substantiam spiritualem et corporalem producere, et rursus productas unire.

Item decuit Deum ita res producere, ut manifestaretur ejus sapientia : sed sapientia

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. LIII, memb. 1 et 2; S. Thom., p. I, q. LXXVI, art. 6 et 7; et II *Cont. Gent.*, c. LXXI; et *de Malo*, q. IV, art. 4; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. I, q. VII. — [2] Aristot., *de Cœlo*, lib. I, cont. 52. — [3] Arist., *de Anima*, lib. II, cont. 31.

(*a*) *Cæt. edit.* debet. — (*b*) *Item deest* tetragonum.

artificis manifestatur in ordinis perfectione : omnis autem ordo habet de necessitate et summum et medium, et infimum. Si ergo infimum est natura pure corporalis, summum natura spiritualis, medium composita ex utraque; nisi hæc omnia fecisset, non ostenderetur perfecte Dei sapientia : oportuit igitur hæc omnia fieri. Unde Augustinus[1] : « Duo fecisti, Domine, unum prope te, aliud prope nihil. »

Item Deum decuit sic res producere, ut manifestaretur ejus bonitas : sed bonitas consistit in diffusione et communicatione sui in alterum : si ergo sua bonitas consistit in communicatione actus nobilissimi, qui est vivere et intelligere, decuit ut non tantum daret alii potentiam vivendi et intelligendi, sed etiam potentiam alii communicandi. Si ergo vivens et intelligens est substantia spiritualis, quod autem vivificatur, et per intellectum perficitur, est corpus; ergo ad perfectam bonitatis manifestationem necesse fuit fieri substantiam spiritualem et corporalem : sed hæc non perfecte manifestarent, nisi una alteri communicaret; et hoc non potest esse nisi per unionem : ergo necesse fuit facere compositam ex utraque.

Item hoc non solum videtur ratione theologica, sed etiam philosophica; quia si est ponere unam differentiam contrarietatis, et alteram : si ergo corporale, et spirituale : et si ponere est extrema componibilia, ergo et medium : ergo, etc.

CONCLUSIO.

Cum universi perfectio iis tribus compleatur, ambitus amplitudine, ordinis sufficientia, et bonitatis influentia, hac triplici substantia debuit ornari, spirituali, corporali, et mixta.

Resp. ad Arg. Dicendum quod ad perfectionem universi hoc triplex genus substantiæ requiritur, et hoc propter triplicem perfectionem universi, quæ attenditur in amplitudine ambitus, sufficientia ordinis, influentia bonitatis : in quibus tribus exprimit in causa triplicem perfectionem, videlicet sapientiæ, potentiæ et bonitatis. Unde concedendæ sunt rationes ad hoc inductæ.

1. Quod objicitur, quod in operibus salva debet esse ordinatio, ut omnia fiant propter divinam bonitatem participandam; dicendum quod fieri propter divinam bonitatem est dupliciter : aut ostendendam, et sic facta sunt cuncta, omnia enim divinam exprimunt bonitatem; aut participandam, et hoc dupliciter : aut quia sunt nata participare, aut quia serviunt participantibus. Primo modo conditæ sunt creaturæ spirituales; secundo modo, corporales : ipsæ tamen aliquo modo participant; sed in earum participatione status non est, sed ordinatur ad ulteriorem.

2. Quod objicitur, quod in omni conjunctione debet esse salva proportio; dicendum est quod in conjunctione animæ ad corpus salva est proportio, et absolute, et in relatione ad finem : absolute, nam quamvis supremum spiritus, et infimum corporis multam habeant elongationem; tamen supremum corporis, et infimum spiritus summam habent vicinitatem. Spiritus enim animalis sive rationalis habet potentiam vivificandi, potentiam vegetandi, et sensificandi; corpus autem humanum habet complexionis æqualitatem, habet organorum multiplicitatem, habet rursus spirituum subtilitatem, et secundum triplicem differentiam : habet enim spiritum vitalem, spiritum naturalem, et spiritum animalem. Comparando igitur complexionem æqualem ad vim vivificativam per medium et vinculum spiritus vitalis, optimus est nexus. Similiter comparando non solum complexionis æqualitatem, sed et organizationem, et organizationis perfectionem ad vim vegetandi et sentiendi mediante spiritu naturali et animali, optima est proportio, et mirabilis nexus : unde sicut terra et ignis, quæ multum distant, nectuntur duplici medio, uno quod magis communicat cum terra, et reliquo quod magis cum igne; similiter est in

[1] Aug., *Confess.* lib. XII, c. VII, n. 7.

proposito. Attenditur etiam perfecta proportio in relatione ad finem : cum enim animæ humanæ data sit libertas arbitrii vertibilis et revertibilis, id est, potens stare, cadere, et resurgere; datum est ei corpus potens mori, et potens non mori, et deinde potens in sempiternum vivificari. Rursus, cum anima creata sit veluti tabula nuda [1], datum est ei corpus humanum habens organa multiplicia, ut in illo posset perfici scientiis. Similiter ex parte corporis est optima proportio in relatione ad finem : cum enim sit ordo in formis corporalibus, quod patet, quia forma elementi est ad formam mixti, et forma mixtionis ad formam complexionis, et rursus vegetabilis ad sensibile, et non sit status in re corporali et imperfecta; non est status ibi, sed ulterius disponunt hujusmodi formæ ad animam rationalem, per quam etiam corpus et natura corporalis efficitur particeps æternæ beatitudinis. Aut ergo omnis intentio naturæ corporalis solvitur, aut necesse est pervenire, mediante anima rationali, in ultimum finem.

3. Quod objicitur : « In opere Dei debet salvari naturarum colligatio; » dicendum quod verum est; sed sensibile et vegetabile non sunt de necessitate rationalis, nisi secundum quod est rationale per unionem. Anima enim, ut prius tactum est, cum sit spiritus simplex et purus, non potest uniri carni, nisi duplici medio ex parte sui. Similiter nec corpus complexionatum : et ideo necesse est quod interveniat natura vivificandi, sive vegetandi, et natura ulterius sensificandi : et ideo in omni homine hæc cadunt. Sed quia angelus est spiritus purus, ideo istis non indiget. Patet igitur quod contra fidem et veritatem errant Sadducæi, qui negant esse spiritum. Patet nihilominus error Manichæorum, qui negant animam uniri corpori, id est, non ut perfectibili, sed ut carceri.

4 et 5. Quod objicitur ultimo, quod Deus dat unicuique quod melius est; dicendum quod Deus non dat unicuique simpliciter melius, quia tunc non faceret res ordinatas, sed æqualiter perfectas; et hoc repugnaret perfectioni, quia si omnia essent æqualia, non essent omnia, ut dicit Augustinus [2]. Cum ergo dicitur quod Deus dat unicuique quod sibi melius est, hoc intelligendum est secundum exigentiam ordinis et naturæ : naturæ autem animæ competit uniri corpori; naturæ autem angelicæ, separatam esse a corpore: et ideo illa ratio non valet, quia dilectio Dei non excludit ordinem.

ARTICULUS II.

Consequenter, secundo loco quæritur de rebus productis quantum ad ordinem; et circa hoc quæruntur duo : primum est de ordine rerum in comparatione ad finem; secundum est de ordine earum quem habent ad invicem.

QUÆSTIO I.

An Deus ad gloriam sui, vel ad rerum utilitatem, res ipsas produxerit [3].

Fundam. Cum omnes creaturæ conditæ sint propter divinam gloriam, et utilitatem propriam, sicut dicit Magister, et accipi potest ex Scriptura; et Augustinus dicit in libro *de Doctrina Christiana* [4] quod Deus nos fecit et diligit non propter utilitatem suam, sed propter bonitatem suam, et utilitatem nostram; quæritur ergo quis sit finis principalior conditionis rerum : utrum divina gloria, vel utilitas nostra. Et quod gloria Dei, videtur : ille est finis principalior, qui est ulterior; finis enim ultimus est potissimus : sed ulterior finis est Dei gloria, quam utilitas nostra; nam non gloria Dei propter utilitatem, sed utilitas ad gloriam ordinatur : ergo videtur quod gloria sit principalior.

Item ille finis est principalior, qui est per-

[1] Arist., *de Anima*, lib. III, cont. 14. — [2] Aug., lib. *LXXXIII Quæst.*, q. XLI; *Cont. advers. Leg. et Prophet.*, lib. I, c. IV, n. 6. — [3] *Cf.* Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. I, q. IX. — [4] Aug., *de Doct. Christ.*, lib. I, c. XXXI et XXXII, n. 34 et 35.

fectior : sed gloria Dei est perfectior : ergo, etc. Probatio mediæ. Perfectior finis est, qui perfectiorem reddit operationem ordinatam ad ipsum : sed multo melius est opus quod quis facit propter gloriam Dei, quam propter utilitatem suam; unde Apostolus [1] : *Omnia in gloriam Dei facite :* ergo, etc.

Item ille est principalior finis, qui est essentialior : sed gloria Dei est essentialior unicuique rei conditæ, maxime rationali, quam utilitas sua; nam res propter malitiam potest privari sua utilitate, sed non potest unquam quin sit ad Dei gloriam.

Item ille est principalior finis, qui est universalior, propter hoc quod principalis finis totum debet complecti : sed gloria Dei est finis, quem assequitur omnis natura, sive humana, sive angelica, sive bona, sive mala : ergo, etc.

Ad opp. Contra : 1. Ille est finis principalior rei conditæ, quem efficiens magis intendit [2] : sed Deus magis intendit, in conditione creaturæ, ejus utilitatem, quam gloriam suam : ergo, etc. Probatio mediæ. Sicut dicit Apostolus [3], *Charitas non quærit quæ sua sunt, sed quod alterius :* sed Deus quæ agit, facit ex perfectissima charitate : ergo nec quærit, nec intendit quod suum est : ergo non suam gloriam, sed utilitatem nostram.

2. Item ille finis est principalior conditionis rei, quem res condita magis appetit : sed unaquæque res ita appetit suum commodum vel utilitatem, quod nullo modo potest velle oppositum : sed oppositum gloriæ divinæ potest velle, sicut patet in blasphemis : ergo utilitas, etc.

3. Item ille finis est potior conditionis rei, ad quem efficiens non pervenit nisi perfectum; hoc patet, quia si æque bene defendor a pluviis absque domo, sicut cum domo, si facerem domum propter talem defensionem, facerem frustra : si ergo Deus non est magis gloriosus post conditionem rerum quam ante, si faceret res principaliter propter gloriam suam, faceret frustra : quod si non frustra facit, non producit ergo principaliter propter gloriam suam, sed propter utilitatem alienam.

4. Item ille finis principalior est, qui effectum magis perficit, cum ad ipsum pervenit : sed Dei fruitio magis animam perficit, quam Dei laudatio : ergo principalius facta est anima propter fruitionem, quam propter Dei gloriam et laudem.

[1] I *Cor.*, x, 31. — [2] Arist., *Ethic.* lib. I. — [3] I *Cor.*, xiii, 5; x, 24. — [4] *Prov.*, xvi, 4. — [5] *Ps.* xv, 2.

CONCLUSIO.

Rerum conditarum principalior causa est Dei omnipotentis gloria, non quidem augenda, sed manifestanda et communicanda : ex cujus manifestatione creaturæ utilitas summa proficiscitur.

Resp. ad Arg. Dicendum quod finis conditionis rei, sive rerum conditarum, principalior est Dei gloria sive bonitas, quam creaturæ utilitas : sicut enim patet [4], *Universa propter semetipsum operatus est Dominus :* sed non propter suam utilitatem, vel indigentiam, quia (*a*) ait in Psalmo [5] : *Dixi Domino : Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges :* ergo propter sui gloriam; non, inquam, propter gloriam augendam, sed propter gloriam manifestandam, et propter gloriam suam communicandam; in cujus manifestatione et participatione attenditur summa utilitas creaturæ, videlicet ejus glorificatio sive beatificatio.

1. Quod ergo objicitur, quod charitas alienum commodum quærit; dicendum quod secus est in nobis, et in Deo : nam in nobis bonum proprium differt a bono communi; sed in Deo bonum suum est bonum commune, nam ipse est bonum omnis boni. Si ergo effectum non ordinaret ad se, vel non faceret propter se (cum ipse sit bonum a quo omne bonum), jam effectus non esset bonus. Quoniam ergo utilitas creaturæ tota attenditur in ordinatione ad bonum quod Deus est, ideo charitas Dei omnia rectissime fecit et convertit ad se : et sic non est in nobis.

(*a*) *Cæt. edit.* qui. *sub aud.* Propheta.

2. Quod objicitur, quod ille finis est principalior, quem natura magis appetit; dicendum quod est loqui de natura dupliciter : aut de natura ut deficiente, aut ut perfecta. Dico ergo quod natura deficiens in se recurvatur : ideo proprium bonum desiderat, et ideo suum commodum. Natura vero perfecta amore charitatis sursum elevatur, et multo magis improportionaliter Dei gloriam desiderat, quam utilitatem propriam, ut patet in habentibus charitatem.

3. Quod ergo objicitur, quod ille finis est principalior, quem magis natura desiderat, verum est de natura recta et perfecta.

4. Quod objicitur, quod ille est principalior finis conditionis rei, ad quem res per effectum pertingit; responderi potest dupliciter : primo, quod hoc habet veritatem quando operans operatur propter indigentiam alicujus finis, ad quem non potest pervenire, nisi per opus quod producit : sed talis operans non est Deus, sicut patet : et ideo non habet locum hic. Vel aliter dicendum, quod res factæ sunt propter Dei gloriam, non, inquam, acquirendam vel ampliandam, sed ostendendam et communicandam. Et quamvis gloria Dei sit sine rebus factis, non tamen communicatur, vel manifestatur, nisi per res productas. Quod objicitur quod fruitio magis perficit; dicendum quod laus dupliciter est, scilicet perfecta, e imperfecta. Laus imperfecta minus perficit animam, quam fruitio : sed non sic laus perfecta, quia anima magis lætatur in gloria : et plus gaudebit de Dei gloria et honore, quam de sua glorificatione; et plus jucundabitur in laudando, quam in considerando proprium bonum : et ideo patet, quod ille finis est ulterior.

QUÆSTIO II.

An angelus sit præstantior homine [1].

Fundam. De ordine rerum ad invicem, nam hunc tangit Magister in littera; utrum videlicet natura spiritualis dignitate naturæ præcellat compositam ex spirituali et corporali (certum est enim, quod utraque præcellit corporalem) : et quod sic, videtur. In omni genere nobilius est illud propter quod est alterum, sicut finis eo quod est ad finem [2] : sed homo est propter angelum; nam, sicut dicunt Sancti, et Magister recitat in littera, homo factus est ad reparationem angelicæ ruinæ : ergo, etc.

Item spirituale, simpliciter loquendo, nobilius est corporali : ergo nobilius est illud quod pure est spiritus, nihil habens de corpore, quam quod est spirituale, et conjunctum corpori : ergo nobilior angelica natura, quam humana.

Item in quolibet genere, immortale et incorruptibile nobilius est mortali et corruptibili : sed angelus per naturam est immortalis et incorruptibilis; homo vero e contrario : ergo, etc.

Item quod similius est meliori, est melius, si non sit similius in ridiculosis, ut simia homini quam equus : sed angelus est Deo similior, et deiformior, quam homo : hoc manifestum est, et non in ridiculosis, sed in optimis : ergo simpliciter melior est natura spiritualis, quam composita.

Ad opp. Contra : 1. Per Augustinum [3] : Mente humana solus Deus est major. Unde in libro *de Trinitate* XV et in libro *LXXXIII Quæst.* dicit, quod « immediate ipsa mens a prima veritate formatur, et inter ipsam et Deum nihil cadit medium : » ergo angelus non est supra mentem humanam : ergo per se adeo bona est, ut angelus. Sed anima propter conjunctionem sui cum corpore non deterioratur, imo majus bonum est, cum corpus sit bonum : ergo simpliciter totus homo est angelo melior.

2. Item in omni genere, quod tenet rationem finis, illud est melius : sed in genere creaturarum, homo tenet rationem finis,

[1] *Cf.* Richard., II *Sent.*, dist. I, art. 5, q. IV; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. I, q. X. — [2] Arist., *Ethic.* lib. I. — [3] Aug., *de Trin.*, lib. XIV, c. XIV, n. 20; *de Civit. Dei*, lib. XI, c. II; lib. *LXXXIII Quæst*, q. LI, n. 2, 4.

non angelus; unde Remigius dicit et Philosophus[1] quod nos sumus finis quodam modo omnium quæ sunt: quod non dicit de angelo : ergo, etc.

3. Item : si optimum in uno genere est melius optimo in alio, et simpliciter hoc illo melius : sed optimus in genere hominum est melior optimo in genere angelorum, utputa (*a*), quia Christus : ergo, etc. Si tu dicas, quod non in quantum homo, sed in quantum Deus; objicitur de beata Virgine, quæ est pure fœmina, et tamen domina angelorum.

4. Item: *Major est qui recumbit, quàm qui ministrat*, teste Domino[2] : sed angelus ministrat homini[3] : *Omnes sunt administratorii spiritus*, etc.

CONCLUSIO.

Angelus et homo, si ordinem ipsorum ad finem, qui est beatitudo, attendas, pares esse dicuntur; quod si naturæ nobilitatem respiciamus, angelus ipso homine natura dignior est censendus.

Resp. ad Arg. Dicendum quod, cum quæritur de ordine spiritus rationalis, sive uniti, ad spiritum angelicum vel separatum, de duplici ordine potest intelligi : aut de ordine quantum ad finem, aut quantum ad naturæ dignitatem. Si quantum ad finem, sic dico quod sunt pares : nam ad eumdem finem, scilicet ad æternam beatitudinem immediate ordinantur; et[4] *eadem est mensura hominis, quæ et angeli;* nec homo propter angelum, nec angelus propter hominem. Tamen, sicut lex charitatis facit in membris corporalibus, et concivibus civitatis, quod unum membrum supplet indigentiam alterius, ut patet, quia oculus videt sibi viam et pedi, et pes fert seipsum et oculum, et in civibus terrenæ civitatis similiter contingit; similiter intelligendum est de homine et angelo, qui sunt cives civitatis supernæ : nam homo habet habilitatem ad labendum frequenter, et possibilitatem ad resurgendum; angelus vero stans, perpetuitatem in stando, et cadens, impossibilitatem in resurgendo. Ideo angelus stans sustentat hominem, sive infirmitatem humanam; et homo resurgens reparat ruinam angelicam. Ideo quodam modo angelus propter hominem, et quodam modo homo propter angelum : et ideo in hoc ordine pares sunt. Si autem loquamur de ordine quantum ad naturæ dignitatem, dicendum quod, simpliciter loquendo, angelus est creatura superior homine : natura enim angelica, sicut patet ex multis Scripturæ locis, nobilior est humana, et in superiori gradu consistit. Concedendæ igitur sunt rationes manifestantes quod angelus natura dignitate præcellit hominem, præter primam, ad quam solutum est.

1. Quod ergo objicitur in contrarium, quod nullum cadit medium inter mentem et Deum; dicendum quod est medium secundum dignitatem naturæ, vel secundum causalitatem influentiæ : primo modo cadit medium; secundo modo, non : nam Deus immediate influit in mentem, et propterea ipsa mens immediate a prima veritate formatur.

2. Quod objicitur secundo, quod homo tenet rationem finis; dicendum quod aliquid propter quod res est, est dupliciter, scilicet aut ad supplendum indigentiam, sicut domus propter hominem, et calceus propter pedem; aut ad suscipiendum ejus influentiam, sic homo propter Deum. Quod ultimo modo habet rationem finis, nobilius est; quod primo modo, non. Quia enim homo omnibus indiget, angelus nullo nisi Deo; ideo omnia propter hominem, non omnia propter angelum. In cujus rei signum angelus conditus est in principio : homo vero in die sexto.

3. Quod objicitur de optimo, intelligendum est per se et præcise. Sed nec beata Virgo, nec Christus excedunt angelos pure ratione naturæ, sed ratione multiplicitatis gratiæ.

[1] Arist., *Physic*. lib. II, cont. 24. — [2] *Luc.*, XXII, 27. — [3] *Hebr.*, I, 14. — [4] *Apoc.*, XXI, 17.

(*a*) *Cat. edit.* ut putat.

4. Quod ultimo objicitur de ministerio, infra melius patebit : ad præsens tantum sufficiat dicere, quod alicui ministratur dupliciter : aut propter se, sicut regi et domino, et talis est nobilior; aut propter alium, sicut ministrat miles gartioni regis : et per hoc est argumentum solvendum : angelus enim ministrat homini propter Deum, sicut dives pauperi, fortis ægrotanti.

ARTICULUS III.

Consequenter tertio loco quæritur de modo distinguendi spiritum angelicum ab anima rationali; et quæruntur duo : primo quæritur utrum differant specie, an tantum numero; secundo, quæ sit illa differentia per quam differunt.

QUÆSTIO I.

An angelus et anima differant specie[1].

Fundam. Quod autem differant specie, videtur. Quæ differunt specie, habent diversas perfectiones secundum speciem : sed homo et angelus differunt specie, constat; et anima dat speciem homini, et actum specificum : ergo et anima, et angelus.

Item quæ sunt similia specie, vel simul producuntur, vel unum facit ad productionem alterius, ubi producuntur per propagationem : sed animæ non simul cum angelis sunt productæ, nec angeli faciunt ad animarum productionem : ergo, etc. Si tu dicas quod similiter potest argui de animabus; hoc falsum videtur, quia pater facit ad generationem prolis.

Item plus convenit sensibile cum sensibili, et vegetabile cum vegetabili, quam sensibile et vegetabile cum non sensibili et vegetabili : sed anima humana per essentiam est sensibilis et vegetabilis, alioquin non faceret animal : ergo cum differat specie ab anima sensibili tantum et vegetabili, multo plus differt a spiritu angelico, qui nec est sensibilis, nec vegetabilis.

Ad opp. Contra : 1. Quorum perfectio et complementum ultimum est unum specie, ipsa sunt unum : sed ad eamdem beatitudinem ordinatur homo et angelus, quæ est visio et fruitio Dei : ergo homo et angelus, sive anima et angelus sunt specie unum.

2. Item, quorum differentia ultimo completiva est specie una, ipsa sunt unum : sed differentia ultimo completiva animæ rationalis et angeli est una et eadem, scilicet hoc quod est rationale, sive intellectuale, et in hac communicant, sicut dicit Gregorius[2] quod homo communicat esse cum lapidibus, intelligere cum angelis : ergo, etc.

3. Item, quorum optimum naturale est unum, ipsa sunt specie unum : sed optimum naturale hominis et angeli est unum, sicut dicit Bernardus ad Eugenium[3] : « Optimum, inquit, tui et angeli ratio est : » ergo cum species accipiatur ab optimo, patet, etc.

CONCLUSIO.

Anima rationalis, tametsi, pressius loquendo, species dici non debeat, sed potius speciei forma, ab angelo nihilominus specie differre dicitur.

Opinio I. Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam notandum, quod circa hoc fuit triplex opinio. Quidam namque dicere voluerunt, quod quæstio ista nulla est[4]. Cum enim quæritur utrum aliqua differant specie, supponitur quod utrumque sit in genere, ut species : et quoniam anima non est species, sed speciei pars; nec est in genere secundum rectam lineam, ut species vel individuum, sed a latere, vel magis per reductionem sicut principium : ideo dicunt quod quæstio ista nulla est, cum anima non sit species. Sed hæc responsio potius est evasio

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. XXVI, memb. 5; S. Thomas, p. I, q. LXXV, art. 7; et II *Sent.*, dist. III, q. I, art. 6; et II *Contra Gent.*, c. XCIV; Scotus, II *Sent.*, dist. I, q. VI; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. III, q. II, art. 5; Albert. de Quatuor Cœvis, q. V, art. 25; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. I, q. XI; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. I, q. VI.— [2] Greg., *in Evang.* homil. XXIX; *Moral.* lib. VI, c. VIII. — [3] Bern., *de Consid.*, lib. V, post init. — [4] Obviat his Scotus in II, q. VI, ibi: *Conclusio*, etc.

ad hominem, quam solutio ad rem. Nam adhuc restat quæstio, cum anima sit substantia, et forma substantialis, vel habens formam substantialem, in qua omnes animæ conveniunt, utrum in eadem conveniant anima et angelus, an sit ibi solum differentia accidentalis. Præterea anima separata spiritus est et substantia, prout est res per se existens, et per se substans accidentibus, et secundum sui mutationem susceptibilis contrariorum : ergo proprie est substantia, et recte in genere substantiæ, sicut substantia prima : et angelus, similiter constat. Si ergo de omnibus primis substantiis rationabiliter contingit quærere utrum specie conveniant, vel differant; patet quod quæstio est bona, et recta, et responsio est fuga. Secunda vero positio est quod si consideratur anima ut spiritus, est eadem specie cum angelo; sed differt in hoc, quod animarum ad animas est aliqua validior similitudo, sicut aqua eadem aquæ dicitur esse : et ratio quæ movet eos, est propter convenientiam in optimo et nobilissimo esse suo, sicut ostensum est in objiciendo. Sed hæc positio communiter non tenetur, quia planum est hominem et angelum non solum specie, sed etiam genere differre : ergo et perfectio, sive forma, dans speciem homini, ab angelo differt : hæc autem est anima : ergo differt specie ab angelo, et hoc melius patebit infra. Tertia positio est, quod angelus et anima specie differant; quæ sit autem illa differentia, quæretur jam. Nunc autem, juxta communem positionem omnium, tenendum est, quod essentialiter differant, et in genere, et specie. Unde concedendæ sunt rationes probantes angelum et animam esse specie differentes, eo modo quo licet dicere animam rationalem esse speciem : nam, proprie loquendo, potius est forma speciei, sive pars formalis, quam species : extenso tamen nomine, potest species appellari.

Opinio 2. — Improbatur. — Opinio 3.

1. Quod objicitur quod perfectio angeli et hominis eædem (*a*) sunt specie, dicendum quod est perfectio in esse primo, et in esse secundo. Quorum perfectio in esse secundo est eadem, ipsa propter hoc non sunt eadem; nam cygnus et nix sunt alba eadem albedine secundum speciem : sed illud habet veritatem in perfectione, quantum ad primum esse : hoc autem modo non est gloria, vel gratiæ perfectio.

2 et 3. Quod objicitur : « Quorum differentia ultimo completiva est eadem, » etc.; dicendum quod rationale, secundum quod est differentia animæ et angeli, differt : nam rationale angeli est intelligere; sed rationale animæ proprie est rationale. Nam angelus natus est intelligere secundum intellectum simplicem, et deiformem; anima secundum intellectum inquisitivum et possibilem. Et per hoc patet solutio ad sequens : nam quamvis ratio sit optimum mei et angeli, tamen ratio mea, et ratio angeli, est alia et alia, non tantum secundum accidens, sed etiam secundum speciem et essentiam, ut patet.

QUÆSTIO II.

Quæ sit differentia per quam angelus et anima differunt [1].

Fundam.

Quæ sit illa differentia per quam angelus et anima differunt? Quod autem differant essentialiter per hoc quod est unibile, videtur primo sic : Sicut se habet corpus humanum ad corpus non unibile, sic se habet spiritus humanus ad spiritum non unibilem : sed corpus humanum differt specie, imo etiam genere, ut videtur, a corpore non unibili, utpote a lapide, per hoc quod est unibile animæ vivificanti : ergo, etc.

Item esse unibile convenit rationali animæ : aut ergo essentialiter, aut accidentaliter : quod non accidentaliter, constat, quia tunc ex homine et anima non fieret unum per

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. XX, memb. 3; S. Thomas, p. I, q. LXXVI, art. 2; et II *Sent.*, dist. III, q. I, art. 6; Scot., II *Sent.*, dist. I, q. VI; Ægidius Rom., II *Sent.*, dist. III, p. II, art. 5; Franc. de Mayr., II *Sent.*, dist. III, q. I; Joan. de Bassol., II *Sent.*, dist. III, q. II; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. I, q. VI.—(*a*) *Cæt. edit.* eadem.

essentiam : ergo essentialiter hoc convenit animæ: sed quæcumque differunt in aliquo essentiali, differunt specie : et sic anima et angelus : ergo, etc.

Item pars suum esse completum non habet, nisi secundum quod est in toto : ergo et similiter anima rationalis, cum sit pars hominis : sed non est pars hominis, nisi in quantum est unibilis : ergo in unibilitate ad corpus consistit complementum animæ : sed per illud habet unumquodque essentialiter differre, sive distingui ab aliquo, in quo consistit ejus complementum : ergo, etc.

Item vivificare est actus animæ rationalis quem habet in corpus : aut ergo actus accidentalis, aut essentialis : si accidentalis, ergo vita accidit homini : quod manifeste falsum est, quia tunc accideret ei esse animal. Si est actus substantialis sive essentialis, ergo inest animæ ratione sui quo est, sive formalis et completivi. Ergo si penes illud accipitur differentia formalis et completiva uniuscujusque, quod est formale et completivum, penes illud, quo anima nata est vivificare corpus, sumitur illa differentia : sed eo ipso nata est anima uniri corpori, quo nata est corpus vivificare : ergo penes unibilitatem sumitur animæ ad angelum differentia essentialis specifica.

Ad opp. Contra : 1. Omnis differentia prior est per naturam, quam id cujus est differentia : sed unio sive unibilitas ad corpus consequitur animam, quia dicit relationem ad alterum, sine quo potest anima esse et intelligi : ergo unibilitas, sive unibile, non est illud per quod differt angelus et anima.

2. Item differentia completiva debet esse propria ejus, cujus est differentia : sed esse unibile non solum rationali animæ convenit, sed etiam vegetabili et sensibili : ergo non est anima rationalis completiva differentia.

3. Item differentia specifica debet accipit penes id, quod in re est optimum; nam unumquodque debet diffiniri per id quod est optimum in ipso : sed esse unibile convenit animæ penes suum infimum : ergo penes illud differentia completiva non potest accipi.

4. Item differentia completiva ita essentialiter adhæret, quod ejus oppositum non potest inesse, vel si inest actu, non tamen inest naturaliter : sed anima rationalis sic est unibilis, quod separabilis : et præterea separabile esse convenit animæ per naturam, et per hoc differt a vegetabili et sensibili : ergo esse unibile corpori nullo modo potest esse specifica differentia, per quam differunt angelus et anima.

CONCLUSIO.

Anima rationalis differt ab angelo, quia ipsa unibilis est corpori humano, non autem angelus.

Opinio 1. Resp. ad Argum. Dicendum quod circa hoc triplex est modus dicendi. Quidam enim conati sunt assignare differentiam specificam angeli et animæ per comparationem ad Deum; et ratio quæ movit eos hæc fuit, quia differentia ultimo completiva penes id, quod est in re nobilius, debet accipi : et ideo voluerunt dicere quod anima et angelus differunt, quia angelus habet intellectum deiformem, ut vult Dionysius [1], unde habet sibi species innatas, et videt aspectu simplici ; sed anima habet intellectum potentialem, sive collativum et inquisitivum, et hoc per naturam, quidquid sit de gloria. Sed iste modus assignandi differentiam, non videtur esse omnino conveniens : primo, quia differentiæ **Improbatur.** rerum accipiuntur secundum comparationem rerum, quam habent inter se; non in relatione ad Deum, respectu cujus potius conveniunt. Amplius, deiformitas intellectus respicit potentiam intellectivam; nos autem quærimus de differentia essentiarum, non de differentia potentiarum. Postremo, quod obtinetur per gratiam, non est contra naturam institutam : sed deiformitatem acquirit intellectus per gloriam : ergo hæc differentia intellectui humano non est aliena : ergo per hanc non differt angelus ab anima. Et quod plus est, anima separata modum intelligendi

[1] Dion. Areop., *de Div. Nomin.*, c. VII.

habet quem habet angelus: et anima Adæ habuit species innatas, ut habet angelus: et hoc totum quid accidentale videtur dicere: ergo penes hoc essentialis differentia non debet sumi. Alii vero fuerunt, qui conati sunt differentiam invenire secundum comparationem rerum ad invicem: et quia non potuerunt invenire actus differentes formaliter, per quos venirent in cognitionem diversarum differentiarum, sed invenerunt actus differentes gradu et dignitate, dixerunt quod anima et angelus differunt specie propter majorem excessum in simplicitate et bonitate naturæ: et iste excessus in essentialibus variat speciem, quando excessus ille exit limitem speciei debitum, sicut calidum in quarto gradu est alterius speciei, quam calidum in primo: sic dicunt esse in proposito. Sed hoc valde dubium est, quod angelus tantum excedat animam, quod ex ipso excessu differentia specierum fiat, cum optima anima, scilicet Christi, nobilissima sit creatura, nec exeat speciem humanam. Et præterea, esto quod esset ibi excessus, penes ipsum non debet sumi differentia specifica, quia potius videtur consequi differentiam specificam, quam e converso. Potius enim res diversarum bonitatum gradum habent in nobilitate propter naturas diversas specierum quæ sunt natæ capere plus et minus, quam e converso. Et iterum, hæc differentia valde generalis et transcendens esse videtur, quia si ita potest accipi hic, pari ratione ubique. Et ideo tertius est hic modus dicendi, quem probabiliorem æstimo, qui sumitur per comparationem animæ rationalis ad corpus humanum, ex qua parte innotescit nobis anima non solum secundum accidentia, sed etiam secundum substantiam et naturam; et non solum secundum id quod indignitatis est, sed etiam secundum id quod nobilitatis. Hoc enim, quod est animam uniri corpori humano, sive vivificare corpus humanum, non dicit actum accidentalem, nec dicit actum ignobilem: non accidentalem, quia ratione illius est anima forma substantialis; non ignobilem, quia ratione illius est anima nobilissima forma omnium, et in anima stat appetitus totius naturæ (a). Corpus enim humanum nobilissima complexione et organizatione, quæ sit in natura, est organizatum et complexionatum: ideo non completur, nec natum est compleri, nisi nobilissima forma, sive natura: illud ergo quo anima est unibilis corpori, tale dicit quid essentiale respiciens quod est nobilissimum in anima: et ita penes illud recte sumitur specifica differentia secundum quam differt anima a natura angelica: unde rationes ad hoc inductæ concedendæ sunt.

Opinio 2. — Improbatur. — Opinio 3.

1. Ad illa quæ objiciuntur in contrarium, ex dictis patet. Quod enim dicit primo, quod differentia debet esse prior, dicendum quod verum est; sed differentia illa, quæ est esse unibile, non dicit puram relationem; sed naturalem aptitudinem, quæ inest animæ secundum principia intrinseca, quæ priora sunt anima per naturam, sicut rationale respectu hominis.

2 et 3. Quod objicitur, quod differentia completiva debet esse propria, dicendum quod uniri corpori non est proprium animæ rationalis; sed tantum uniri corpori humano, sicut dicit illud quod est animæ essentiale, et nobile, sic etiam importat quod est proprium. Et per hoc patet responsio ad aliud. Nam illud quod (b) mediante anima perficit corpus humanum, est illud quo anima est anima rationalis, et quod etiam est principium aliarum nobilium operationum: nam perficit illud non mediante potentia, sed perficit seipsa: seipsa enim anima perficit corpus, sicut forma seipsa unitur materiæ.

4. Quod objicitur ultimo, quod differentia essentialiter adhæret; dicendum quod esse unibile adhæret inseparabiliter, quia aptitudo semper inest, quamvis non semper insit actus, sicut patet in rationabilitate et gressibilitate: et sicut gressibilis truncatur, et rationalis anima stulta efficitur non natura, sed propter defectum naturæ; ita, quod anima

(a) *Cat. edit.* natura. — (b) quo.

separatur, hoc est in pœnam peccati : et ideo esse separabile non sic assignatur differentia animæ, sicut esse unibile. Amplius, anima rationalis, eo ipso quod nata est perficere corpus sic perfectum et ordinatum per naturam ad immortalitatem, est immortalis, et eo ipso nata est separari ab hoc corpore jam mortuo propter peccatum : ita nunc non dicit aliam differentiam, quam hoc, quod est esse unibile; sed consequitur illam. Quia sicut non est separatio, nisi prius uniti; sic non est separabilitas in aliquo, nisi prius fuerit unibilitas per naturam [1]. Et ideo si aliquid potest esse differentia animæ, videtur quod hoc maxime sit, id est, illud quod per hoc nomen significatur. Intellectus enim noster rarissime pervenit ad cognitionem formæ substantialis, nisi à posteriori : et quia sicut cognoscit, sic nominat; ideo differentias per naturam priores, ut plurimum nominat a posteriori : et sic patent quæsita.

DISTINCTIO II

QUÆ CONSIDERANDA SINT DE ANGELICA NATURA, ET AGITUR DE TEMPORE ET LOCO CREATIONIS EJUS.

Agit in speciali de angelica natura.

De angelica itaque natura hæc primo consideranda sunt : quando creata fuerit, et ubi, et qualis facta sit dum primum conderetur; deinde qualis effecta aversione quorumdam, et conversione quorumdam. De excellentia quoque, et ordinibus, et donorum differentia, et de officiis, ac nominibus, aliisque pluribus aliqua dicenda sunt.

Quando facti sint angeli : et in quo videantur sibi obviare auctoritates.

Quædam auctoritates [2] videntur innuere, quod ante omnem creaturam creati sunt angeli. Unde illud [3] : *Primo* (*a*) *omnium creata est sapientia :* quod intelligitur de angelica natura, quæ in Scriptura sæpe *vita, sapientia*, et *lux* dicitur. Nam sapientia illa, quæ Deus est, creata non est. Filius enim sapientia Patris est genita, non facta, nec creata; et tota Trinitas una sapientia est, quæ non facta, nec creata est, nec genita, vel procedens. De angelica ergo vita illud accipiendum est, de qua dicit Scriptura quando facta est, scilicet *primo omnium*. Sed rursum alia scriptura dicit [4] : *In principio creavit Deus cœlum et terram*. Et in Propheta [5] : *Initio tu, Domine, terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt cœli;* et videtur contrarietas quædam oriri ex assertionibus illis, Nam si *primo omnium creata est sapientia,* omnia post ipsam facta videntur, et ita post ipsam facta videntur cœlum et terra, et ipsa facta ante cœlum et terram. Item si *in principio creavit Deus cœlum et terram*, nihil factum est ante cœlum et terram, nec ipsa sapientia facta est ante cœlum et terram. Cum ergo hæc contraria videantur, nec in in divina scriptura fas sit sentire aliquid esse contrarietatis, requiramus intelligentiam veritatis.

Quid tenendum sit docet, præmissas auctoritates determinando.

Videtur itaque hoc esse tenendum, quod simul creata est spiritualis creatura, id est angelica, et corporalis, secundum quod potest accipi illud Salomonis [6] : *Qui vivit in æternum, creavit omnia simul,* id est, spiritualem et corporalem naturam : et ita non prius tempore creati sunt angeli, quam illa corporalis materia quatuor elementorum. Et tamen *primo omnium creata est sapientia,* quia, etsi non tempore, præcedit tamen di-

[1] Concordat Scotus, dist. II, q. VI, et dist. III, q. IV.— [2] Isid., *de summo Bono*, c. XII. — [3] *Eccli.*, I, 4.— [4] *Gen.*, I, 1. — [5] *Ps.* CI, 26. — [6] *Eccli.*, XVIII, 1.

(*a*) Vulgat. habet *Prior*.

gnitate. Quod autem simul creata fuerit corporalis spiritualisque creatura, Augustinus, *super Genesim ad litteram* [1], aperte ostendit, dicens, per cœlum et terram spiritualem corporalemque creaturam intelligi : et hæc creata sunt *in principio*, scilicet temporis; vel *in principio*, quia primo facta sunt.

Quod nihil factum est ante cœlum et terram, nec etiam tempus; cum tempore enim creata sunt, sed non ex tempore.

Antea enim nihil factum est, nec etiam tempus factum est ante spiritualem, scilicet angelicam naturam, et ante corporalem, scilicet materiam illam quatuor elementorum confusam. Illa enim cum tempore creata sunt, nec ex tempore, nec in tempore. Sicut nec tempus in tempore creatum est, quia non fuit tempus antequam esset cœlum et terra. Unde Augustinus in libro *de Trinitate* [2], dicit, quod Deus, non (*a*) fuit Dominus antequam tempus esset; et non in tempore cœpit esse Dominus, quia fuit Dominus temporis, quando cœpit esse tempus; nec utique tempus cœpit esse in tempore, quia non erat tempus antequam inciperet tempus.

Quod simul cum tempore et cum mundo cœpit corporalis et spiritualis creatura.

Simul ergo cum tempore facta est corporalis et spiritualis creatura, et simul cum mundo; nec fuit ante angelica creatura quam mundus, quia, ut ait Augustinus [3], nulla creatura est ante sæcula, sed a sæculis cum quibus cœpit. Hieronymus [4] tamen, *super Epistolam ad Titum,* aliud videtur sentire dicens : « Sex millia necdum nostri temporis implentur annorum, et quantas prius æternitates, quanta tempora, quantas sæculorum origines fuisse arbitrandum est, in quibus angeli, throni, dominationes, cæterique ordines servierunt Deo absque temporum vicibus, atque mensuris, et Deo jubente substiterunt! » His verbis quidam adhærentes, dixerunt cum mundo cœpisse tempus sæculare, sed ante mundum extitisse tempus æternum sine mutabilitate, et in eo immutabiliter et intemporaliter astruunt angelos Deo jubente substitisse, eique servisse. Nos autem quod prius dictum est pro captu intelligentiæ nostræ magis approbamus, salva tamen reverentia secretorum, in quibus nihil temere asserendum est, et illud Hieronymum dixisse non ita sentiendo, sed aliorum opinionem referendo arbitramur [5].

Ubi angeli mox creati fuerint, in empyreo scilicet, quod statim factum repletum est angelis.

Jam est ostensum quando creata fuerit angelica natura : nunc autem attendendum est ubi facta fuerit. Testimoniis quarumdam auctoritatum evidenter monstratur angelos ante casum fuisse in cœlo, et inde corruisse quosdam propter superbiam; alios vero, qui non peccaverunt, illic perstitisse. Unde Dominus in Evangelio [6] ait : *Videbam Satanam tanquam fulgur de cœlo cadentem.* Nec appellatur hoc cœlum firmamentum quod secunda die factum est, sed cœlum splendidum quod dicitur empyreum, id est igneum, a splendore, non a calore; quod statim factum angelis est repletum; quod est supra firmamentum : et illud empyreum quidam expositorum sacræ Scripturæ nomine cœli intelligi volunt, ubi Scriptura dicit [7] : *In principio creavit Deus cœlum et terram,* Cœlum, inquit Strabus, non visibile firmamentum hic appellat, sed empyreum, id est igneum; vel intellectuale, quod non ardore, sed a splendore dicitur : quod statim factum repletum est angelis. Unde Job [8] : *Ubi eras, cum me laudarent astra matutina?* etc.? De hoc quoque Beda ita ait : « Hoc superius cœlum quod a volubilitate mundi secretum est, mox ut creatum est, sanctis angelis impletum est, quos in principio cum

[1] Aug., *de Gen. ad litt.*, c. I, II et III. — [2] Aug., *de Trin.*, lib. V, c. XVI, n. 17, quoad sensum; *de Civit. Dei*, lib. XII, c. XVI. — [3] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. V, c. XIX, n. 38, quoad sensum. — [4] Hieron., *in Epist. ad Tit.*, c. I, verbo : *Quam promisit.* — [5] Vid. August., *de Civit. Dei*, lib. XI, c. VI. — [6] *Luc.*, X, 18. — [7] *Gen.*, I, 1. Idem habet Aug., *de Civit. Dei*, lib. XI, c. XXXIII. — [8] *Job*, XXXVIII, 7. — (*a*) *Cat. edit. deest* non.

cœlo et terra conditos testatur Dominus dicens : *Ubi eras cum me laudarent astra matutina, et jubilarent omnes filii Dei?* Astra matutina et filios Dei eosdem angelos Dei vocat. Cœlum enim in quo posita sunt luminaria, non in principio, sed secunda die factum est. » Ex his liquet quod in empyreo omnes angeli fuerunt ante quorumdam ruinam; simulque creati sunt angeli cum cœlo empyreo et cum informi materia omnium corporalium.

Quod simul creata est visibilium rerum materia, et invisibilium natura, et utraque informis secundum aliquid, et formata secundum aliquid.

Simul ergo visibilium rerum materia, et invisibilium natura condita est, et utraque informis fuit secundum aliquid, et formata secundum aliquid. Sicut enim corporalium materia confusa et permixta, quæ secundum Græcos dicta est *chaos*, in illo exordio ordinationis primariæ, et formam confusionis habuit, et non habuit formam distinctionis et discretionis, donec postea formaretur, atque distinctas reciperet species; ita spiritualis et angelica natura in sua conditione secundum naturæ habitum formata fuit, et tamen illam, quam postea per amorem et conversionem ad Creatorem suum acceptura erat, formam non habuit, sed erat informis sine illa. Unde Augustinus, multipliciter exponens præmissa verba *Geneseos*, per cœlum dicit[1] intelligi informem naturam vitæ spiritualis, sicut in se potest existere, non conversa ad Creatorem in quo formatur; per terram, corporalem materiam sine omni qualitate, quæ apparet in materia formata.

Quomodo dicat Lucifer secundum Isaiam : Ascendam in cœlum, et ero similis Altissimo, cum esset in cœlo.

Hic quæri solet, si in cœlo empyreo fuerunt angeli statim ubi facti sunt, quomodo, ut legitur in Isaia[2], dicit Lucifer : *Ascendam in cœlum, et exultabo solium meum, et ero similis Altissimo?* Sed ibi *cœlum* vocat Dei celsitudinem, cui parificari volebat, et est tale : *Ascendam in cœlum,* id est ad æqualitatem Dei.

PARS I.

AGITUR IN SPECIALI DE CONDITIONE SPIRITUALIS CREATURÆ, SCILICET ANGELICÆ, QUALIS FACTA SIT.

EXPOSITIO TEXTUS.

De angelica itaque natura, etc.

Supra egit Magister de rerum productione in generali; in hac autem parte agit de productione rerum in speciali. Et quoniam triplex est differentia creaturæ, scilicet spiritualis, et corporalis, et composita ex utraque, ideo hæc pars habet tres : in prima agit de conditione spiritualis creaturæ; in secunda, de conditione corporalis creaturæ, infra, distinctione XII : *Hæc de angelicæ naturæ*, etc.; in tertia, de conditione naturæ ex utrisque compositæ, scilicet humanæ, infra, distinctione XVI : *His excursis quæ supra de homine.* Prima pars habet duas : in prima determinat quales facti sint angeli ex prima conditione; in secunda determinat quales facti sint aversione et conversione, infra, distinctione V : *Posthæc consideratio adducit*, etc. Prima pars habet duas : in prima determinat quando et ubi creati sint angeli; in secunda vero quales creati sint, infra, dist. III : *Ecce ostensum est ubi angeli*, etc. Prima pars habet duas : primo enim determinat quando angeli creati fuerint; in secunda ubi, infra, dist. eadem : *Jam ostensum est*, etc. Prima pars habet quatuor particulas: in prima præmittit procemium, in quo aperit suam intentionem; in secunda vero movet ex auctoritatibus dubitationem circa durationem, sive initium, vel mensuram angelicæ conditionis, ibi : *Quædam auctoritates videntur;* in tertia determinat veritatem, et confirmat, ibi : *Videtur itaque hoc esse tenendum:* quarto vero, et ultimo, veritatem prædeterminatam et pro-

Divisio.

[1] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. I, cap. I, et *Confess.*, lib. XII, c. IX. — [2] *Isa.*, XIV, 14.

batam concludit, et auctoritatem in oppositum determinat, ibi : *Simul ergo cum tempore*, etc.

DUB. I.

Tu in principio, Domine, terram fundasti.

Videtur hoc falsum : primo ex hoc quod dicit terram esse fundatam, quia non videtur esse fundata, sed potius appensa, secundum quod dicitur [1] : *Quis appendit tribus digitis molem terræ?* et [2] : *Quando appendebat fundamenta terræ*. Item falsum videtur dicere, cum ait : *In principio terram fundasti ;* quia terra facta fuit tertio die : ergo non fuit fundata in principio. Juxta hoc quæritur, supra quid terra fundata sit. Videtur quod super aquas, propter illud Psalmi [3] : *Qui fundavit* (a) *terram super aquas*. Contrarium autem videtur per Scripturam quæ dicit [4] : *Qui fundavit terram super stabilitatem suam*; et per naturam, quæ dictat aquam esse minus gravem quam terram, et ita secundum ordinem naturæ non terram super aquam, sed e converso.

Resp. Dicendum quod nomine terræ in Scriptura intelligitur materia corporalium; intelligitur etiam elementum terræ; et utroque modo accipi potest in prædicta auctoritate, et vere. Si enim terra accipiatur pro materia informi, sic recte dicitur : *In principio, Domine, terram fundasti*, id est, in principio fecisti materiam informem, quasi fundamentum omnium formarum. Quæ ideo dicitur esse fundata, quia omnes formæ sustentantur a materia, et ipsa non sustentatur ab alio, nisi a Deo. Ideo autem dicitur fundata in principio, quia nihil ante ipsam creatum est. Si autem nomine terræ intelligitur elementum terræ, adhuc verus est prædictus sermo. Terra enim fundata dicitur propter sui stabilitatem, secundum illud [5] : *Generatio præterit, et generatio advenit; terra autem in æternum stat*. Hoc elementum, scilicet terræ, et dicitur fundatum, et dicitur appensum : fundatum super stabilitatem suam, et fundatum etiam super aquas. Fundatum dicitur, quia sicut fundamentum est infimum inter omnes partes domus, sic terra est infimum inter omnia corpora mundi, et in centro existens, tenet locum fundamenti; et cum, virtute propria sibi divinitus data, centrum appetat ut in centro requiescat, fundata dicitur super stabilitatem suam. Et hoc dictum esse intelligendum est secundum veritatem. Secundum autem nostram imaginationem, et vulgarem opinionem, cum aquæ cooperiant inferiorem superficiem terræ respectu nostri, et ultra aquam sit aer, et ultra aerem sit ignis, dicitur terra fundata super aquas. Nos enim æstimamus terram esse super aquam, dum consideramus aquam sub pedibus nostris. Dicitur etiam esse tribus digitis appensa, pro eo quod tribus elementis intermediis distat a cœli circumferentia, et mediantibus illis videtur esse quasi appensa. Et per hoc patet responsio ad omnia objecta. Nota tamen quod aliter accipitur *principium* secundum quod nomine terræ intelligitur materia; aliter, secundum quod intelligitur elementum terræ. Secundum enim quod nomine terræ intelligitur materia, tunc dicitur fundata *in principio,* id est, in primordio productionis rerum; sed secundum quod terra dicitur elementum, tunc dicitur esse fundata *in principio*, id est in primis operibus sex dierum.

DUB. II.

Nec utique tempus cœpit esse in tempore.

Contra : Omne enim quod cœpit esse, aut cœpit esse in tempore, aut in æternitate : si igitur tempus cœpit esse, et non cœpit esse in æternitate, ergo cœpit esse in tempore. Item dicit quod Deus non cœpit esse Dominus ex tempore; et videtur esse falsum, quia non fuit Dominus antequam haberet servum : sed non habuit servum nisi ex tempore : ergo cœpit esse Dominus ex tempore. Juxta hoc quæritur, utrum cœpit esse Dominus; et quod non, videtur, quia dominium est po-

[1] *Isa.*, XL, 12. — [2] *Prov.*, VIII, 29. — [3] *Ps.* CXXXV, 6. — [4] *Ps.* CIII, 5. — [5] *Eccles.*, I, 4.

(a) *Vulg.* firmavit.

testas coercendi subditos, et hoc fuit semper in Deo. Contrarium autem videtur, quia relativa simul sunt natura : et servus non fuit ab æterno : ergo nec Dominus.

Resp. Dicendum quod differt dicere, secundum Augustinum[1], aliquid fieri *ex* tempore, et *in* tempore, et *cum* tempore : *Ex* enim importat ordinem; *in* importat continentiam; *cum* importat simultatem : et ideo nihil est factum in tempore, nec ex tempore, nisi quod exceditur a tempore. Quia igitur tempus, et ea quæ in primordio temporis creata sunt, a tempore non exceduntur; ideo dicit ea esse creata cum tempore, non in tempore, nec ex tempore. Et ideo cum Deus dicatur Dominus respectu omnis rei creatæ, Deus non potuit incipere dominus esse ex tempore, nec in tempore, proprie accipiendo habitudinem ejus, quod est *ex* et *in;* nos autem in communi sermone large accipimus. Quod autem quæritur, utrum Deus incœperit esse dominus, dicendum quod *Dominus* uno modo importat potestatem coercendi subditos, et sic dicit præsidentiam secundum habitum, et convenit Deo ab æterno. Alio modo importat præsidentiam actualem respectu servi, et sic incœpit esse dominus non ratione mutationis factæ in ipso, sed ratione mutationis factæ in suo correlativo.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis, in qua quæritur de mensura conditionis angelicæ naturæ, duo principaliter quæruntur : primo, de mensura ejus in se; secundo, per comparationem ad mensuram esse corporalis naturæ. Circa primum tria quæruntur : primo, utrum spiritualia habeant mensuram propriam; secundo, utrum habeant mensuram unicam; tertio, utrum habeant mensuram simplicem, aut compositam, sive stantem, vel successivam.

QUÆSTIO I.

An spiritualia habeant propriam mensuram[2].

Fundam...

Quod habeant propriam mensuram, primo videtur per Philosophum, in libro *de Causis* in penultima propositione. Inter rem cujus substantia et operatio est in æternitate, et rem cujus substantia et operatio est in tempore, est rès media, cujus substantia est in æternitate, et actio in tempore : sed hoc non potest intelligi de æternitate increata : ergo de creata : et hanc distinguit a tempore, et ponit mensuram substantiarum spiritualium et incorruptibilium : ergo videtur, etc.

Item[4] : *Omnis sapientia a Domino Deo est, et cum illo fuit semper, et est ante œvum :* ergo ævum dicit quid creatum : non substantiam : ergo mensuram non rerum materialium, sed spiritualium, et hæc differt a tempore. Unde Boetius, *de Consolatione*[5] :

..... Qui tempus ab ævo
Ire jubes.....

ergo, etc. Omne enim quod exit ab alio, differt ab eo.

Item per Dionysium, *de Divinis Nominibus*, in capite *de Ævo*[6] : « Proprietas ævi est inveteratum et antiquum secundum totum esse mensurans; temporis vero in alteratione aliter et aliter se habens (*a*) : » ergo si idem non se habet sic, et aliter simul et semel, non est eadem mensura tempus et ævum : sed ævum est mensura durantium perpetuo, et talis est natura angelica : ergo, etc.

[1] August., *de Civit. Dei*, lib. XI, cap. VI. — [2] *Cf.* Scot., II *Sent.*, dist. II, q. II; Durand., II *Sent.*, dist. II, q. V; Franc. de Mayr., II *Sent.*, dist. II, q. I; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. II, q. I, art. 1; Guil. Vorilon., II *Sent.*, dist. II, q. I; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. II, q. I; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. II, q. I. — [3] Auctor lib. *de Causis*, prop. 7. — [4] *Eccli.*, I, 1. — [5] Boet., *de Consolat.*, lib. III, metr. 9. — [6] Dion. Areop., *de Div. Nomin.*, c. X.

(*a*) *Interpret. Corderii :* Sæpenumero antiquissima quæque æternitatis appellatione significant... quatenus videlicet antiquum esse et immutabile, totumque rerum statum mensurare proprium est æternitatis. Tempus vero appellant id quod mensurat generationem, et corruptionem atque alterationem, quodque alias aliter sé habet. *Bibl. Patr. Lugd.*, part. I, t. II, p. 325.

Item, sicut se habet *unitas* ad distinctionem, ita *nunc* ad durationem : sed in spiritualibus non solum est reperire distinctionem secundum substantiam, verum etiam ejus mensuram : ergo pari ratione et esse angeli mensuram durationis habet : sed non temporis, cum non varietur nec mutetur : ergo aliam mensuram propriam.

Item omne quod habet esse limitatum actu, habet mensuram, per quam potest cognosci ejus limitatio : sed tale est esse omnis creati : ergo, etc. Arguatur ut prius.

Item mensura durationis respicit modum durandi : sed spiritualia habent modum suæ durationis differentem a corporalibus, maxime a mutabilibus, cum durent perpetualiter et immutabiliter : ergo per istam mensuram habent mensurari.

Ad opp. Contra : 1. Augustinus *ad Orosium* [1] : « Deus movet spiritualem naturam per tempora, corporalem vero per loca et tempora : » ergo spiritualis naturæ mensura est tempus.

2. Item Beda : « Quatuor feruntur primo creata : angelica natura; materia prima; cœlum empyreum, et tempus. » Si ergo tempus stat pro mensura, ergo aut spiritualia in principio non habuerunt mensuram, aut non habuerunt aliam a corporalibus; aut Beda fuit insufficiens in illa numeratione.

3. Item ratione videtur. Unus est locus qui est continentia visibilium et invisibilium, ut empyreum : ergo si mensura, quæ est tempus, non est majoris appropriationis quam locus, videtur quod unum sit tempus, in quo sint spiritualia et corporalia : non ergo habent mensuram propriam.

4. Item, sicut idem est numerus quo mensurantur et numerantur decem canes et decem homines, sic idem est numerus quo numerantur decem angeli et decem homines : si ergo spiritualia non habent aliam mensuram distinctionis quam corporalia, ergo nec aliam mensuram durationis.

5. Item homo beatus et angelus mensurantur eadem mensura, quia omnes beati : sed homo beatus habet idem esse cum se non beato : ergo et eamdem mensuram : ergo eadem mensura mensurantur homo viator et angelus : ergo et quælibet natura corporalis : non ergo habet mensuram propriam.

6. Item per impossibile : Si habet mensuram, aut est substantia, aut est accidens : non substantia : ergo accidens. Si accidens, in quo genere? Non nisi in genere quantitatis : non. discretæ : ergo continuæ. Sed non est linea, neque superficies, nec corpus, nec locus : ergo vel est tempus, vel nihil : ergo aut angelica natura nullam habet mensuram; aut si habet, non habet propriam.

[1] Aug., *ad Oros.*, q. XL.

CONCLUSIO.

Creaturæ spirituales habent diversam a tempore mensuram in genere mensuræ, quæ dicitur æviternitas.

Resp. ad Arg. Dicendum quod, cum quæritur utrum angelica natura habeat mensuram propriam, diversam a tempore, distinguendum est, quia aut loquimur de mensura spiritualium secundum esse quod non mutatur, aut secundum affectiones : si ergo de mensura loquimur quæ respicit esse, et quæ dicitur ævum, hoc modo consuevit ab antiquis doctoribus responderi : Aut loqueris de diversitate in genere mensuræ, aut in genere entis : si in genere mensuræ, sic oportet ponere differentiam, sicut ostendunt auctoritates et rationes inductæ; si vero loquaris de diversitate in genere entis, sic triplex fuit opinio. Nam quidam dixerunt, Posit. 1. quod sicut locus et superficies idem sunt per essentiam, differentia secundum comparationem, sic idem est nunc ævi et temporis, sola comparatione differens. Nunc ævi respicit substantiam rei : substantia autem primi mobilis, quantum ad esse, omnino est immobilis; comparata autem ad situm, est mobilis. Et primo modo mensuratur nunc ævi; secundo modo nunc temporis : ita quod idem est nunc, diversimode compara-

testas coercendi subditos, et hoc fuit semper in Deo. Contrarium autem videtur, quia relativa simul sunt natura : et servus non fuit ab æterno : ergo nec Dominus.

Resp. Dicendum quod differt dicere, secundum Augustinum [1], aliquid fieri *ex* tempore, et *in* tempore, et *cum* tempore : *Ex* enim importat ordinem; *in* importat continentiam; *cum* importat simultatem : et ideo nihil est factum in tempore, nec ex tempore, nisi quod exceditur a tempore. Quia igitur tempus, et ea quæ in primordio temporis creata sunt, a tempore non exceduntur; ideo dicit ea esse creata cum tempore, non in tempore, nec ex tempore. Et ideo cum Deus dicatur Dominus respectu omnis rei creatæ, Deus non potuit incipere dominus esse ex tempore, nec in tempore, proprie accipiendo habitudinem ejus, quod est *ex* et *in;* nos autem in communi sermone large accipimus. Quod autem quæritur, utrum Deus incœperit esse dominus, dicendum quod *Dominus* uno modo importat potestatem coercendi subditos, et sic dicit præsidentiam secundum habitum, et convenit Deo ab æterno. Alio modo importat præsidentiam actualem respectu servi, et sic incœpit esse dominus non ratione mutationis factæ in ipso, sed ratione mutationis factæ in suo correlativo.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis, in qua quæritur de mensura conditionis angelicæ naturæ, duo principaliter quæruntur : primo, de mensura ejus in se; secundo, per comparationem ad mensuram esse corporalis naturæ. Circa primum tria quæruntur : primo, utrum spiritualia habeant mensuram propriam; secundo, utrum habeant mensuram unicam; tertio, utrum habeant mensuram simplicem, aut compositam, sive stantem, vel successivam.

QUÆSTIO I.

An spiritualia habeant propriam mensuram [2].

Quod habeant propriam mensuram, primo videtur per Philosophum, in libro *de Causis* in penultima propositione. Inter rem cujus substantia et operatio est in æternitate, et rem cujus substantia et operatio est in tempore, est rès media, cujus substantia est in æternitate, et actio in tempore : sed hoc non potest intelligi de æternitate increata : ergo de creata : et hanc distinguit a tempore, et ponit mensuram substantiarum spiritualium et incorruptibilium : ergo videtur, etc.

Item [4] : *Omnis sapientia a Domino Deo est, et cum illo fuit semper, et est ante ævum :* ergo ævum dicit quid creatum : non substantiam : ergo mensuram non rerum materialium, sed spiritualium, et hæc differt a tempore. Unde Boetius, *de Consolatione* [5] :

..... Qui tempus ab ævo
Ire jubes.....

ergo, etc. Omne enim quod exit ab alio, differt ab eo.

Item per Dionysium, *de Divinis Nominibus*, in capite *de Ævo* [6] : « Proprietas ævi est inveteratum et antiquum secundum totum esse mensurans; temporis vero in alteratione aliter et aliter se habens (*a*) : » ergo si idem non se habet sic, et aliter simul et semel, non est eadem mensura tempus et ævum : sed ævum est mensura durantium perpetuo, et talis est natura angelica : ergo, etc.

[1] August., *de Civit. Dei*, lib. XI, cap. VI. — [2] *Cf.* Scot., II *Sent.*, dist. II, q. II; Durand., II *Sent.*, dist. II, q. V; Franc. de Mayr., II *Sent.*, dist. II, q. I; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. II, q. I, art. 1; Guil. Vorilon., II *Sent.*, dist. II, q. I; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. II, q. I; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. II, q. I. — [3] Auctor lib. *de Causis*, prop. 7. — [4] *Eccli.*, I, 1. — [5] Boet., *de Consolat.*, lib. III, metr. 9. — [6] Dion. Areop., *de Div. Nomin.*, c. X.

(*a*) *Interpret. Corderii :* Sæpenumero antiquissima quæque æternitatis appellatione significant... quatenus videlicet antiquum esse et immutabile, totumque rerum statum mensurare proprium est æternitatis. Tempus vero appellant id quod mensurat generationem, et corruptionem atque alterationem, quodque alias aliter se habet. *Bibl. Patr. Lugd.*, part. I, t. II, p. 325.

Item, sicut se habet *unitas* ad distinctionem, ita *nunc* ad durationem : sed in spiritualibus non solum est reperire distinctionem secundum substantiam, verum etiam ejus mensuram : ergo pari ratione et esse angeli mensuram durationis habet : sed non temporis, cum non varietur nec mutetur : ergo aliam mensuram propriam.

Item omne quod habet esse limitatum actu, habet mensuram, per quam potest cognosci ejus limitatio : sed tale est esse omnis creati : ergo, etc. Arguatur ut prius.

Item mensura durationis respicit modum durandi : sed spiritualia habent modum suæ durationis differentem a corporalibus, maxime a mutabilibus, cum durent perpetualiter et immutabiliter : ergo per istam mensuram habent mensurari.

Ad opp. Contra : 1. Augustinus *ad Orosium* [1] : « Deus movet spiritualem naturam per tempora, corporalem vero per loca et tempora : » ergo spiritualis naturæ mensura est tempus.

2. Item Beda : « Quatuor feruntur primo creata : angelica natura; materia prima; cœlum empyreum, et tempus. » Si ergo tempus stat pro mensura, ergo aut spiritualia in principio non habuerunt mensuram, aut non habuerunt aliam a corporalibus; aut Beda fuit insufficiens in illa numeratione.

3. Item ratione videtur. Unus est locus qui est continentia visibilium et invisibilium, ut empyreum : ergo si mensura, quæ est tempus, non est majoris appropriationis quam locus, videtur quod unum sit tempus, in quo sint spiritualia et corporalia : non ergo habent mensuram propriam.

4. Item, sicut idem est numerus quo mensurantur et numerantur decem canes et decem homines, sic idem est numerus quo numerantur decem angeli et decem homines : si ergo spiritualia non habent aliam mensuram distinctionis quam corporalia, ergo nec aliam mensuram durationis.

5. Item homo beatus et angelus mensurantur eadem mensura, quia omnes beati : sed homo beatus habet idem esse cum se non beato : ergo et eamdem mensuram : ergo eadem mensura mensurantur homo viator et angelus : ergo et quælibet natura corporalis : non ergo habet mensuram propriam.

6. Item per impossibile : Si habet mensuram, aut est substantia, aut est accidens : non substantia : ergo accidens. Si accidens, in quo genere? Non nisi in genere quantitatis : non. discretæ : ergo continuæ. Sed non est linea, neque superficies, nec corpus, nec locus : ergo vel est tempus, vel nihil : ergo aut angelica natura nullam habet mensuram; aut si habet, non habet propriam.

[1] Aug., *ad Oros.*, q. XL.

CONCLUSIO.

Creaturæ spirituales habent diversam a tempore mensuram in genere mensuræ, quæ dicitur æviternitas.

Resp. ad Arg. Dicendum quod, cum quæritur utrum angelica natura habeat mensuram propriam, diversam a tempore, distinguendum est, quia aut loquimur de mensura spiritualium secundum esse quod non mutatur, aut secundum affectiones : si ergo de mensura loquimur quæ respicit esse, et quæ dicitur ævum, hoc modo consuevit ab antiquis doctoribus responderi : Aut loqueris de diversitate in genere mensuræ, aut in genere entis : si in genere mensuræ, sic oportet ponere differentiam, sicut ostendunt auctoritates et rationes inductæ; si vero loquaris de diversitate in genere entis, sic triplex fuit opinio. Nam quidam dixerunt, Posit. 1. quod sicut locus et superficies idem sunt per essentiam, differentia secundum comparationem, sic idem est nunc ævi et temporis, sola comparatione differens. Nunc ævi respicit substantiam rei : substantia autem primi mobilis, quantum ad esse, omnino est immobilis; comparata autem ad situm, est mobilis. Et primo modo mensuratur nunc ævi; secundo modo nunc temporis : ita quod idem est nunc, diversimode compara-

tum : sicut idem ultimum, comparatum ad corpus ambiens, est superficies; comparatum ad corpus ambitum, est locus. Sed illud non potest stare, quia circa ultimum corporis illæ duæ comparationes non sunt incompossibiles; sed nunc temporis et ævi habent proprietates incompossibiles circa idem. Nam, sicut dicit Augustinus [1] in libro *LXXXIII Quæstion.*, hoc, scilicet nunc ævi, est stabile; illud, scilicet nunc temporis, est fluxibile : sed impossibile est quod unum et idem, et secundum idem, simul moveatur et stet.

Improbatur.

Posit. 2. Et ideo est secunda positio, quod ipsum nunc sequitur essentiam materiæ primæ. Sicut igitur materia in omnibus est eadem per essentiam, differens per esse, sic nunc temporis et ævi idem est per essentiam, non sicut individuum, sed ad modum materiæ, differens autem solum quantum ad esse : et hi posuerunt quod omnis rei quidditas mensura eadem per essentiam mensuratur. Sed nec illud multum est intelligibile : cum enim ævum esse stabile et quietum respiciat, quod quidem habet materia a forma perfecta, et hæc mensura non respiciat nisi esse actuale, et modum essendi completum, videtur quod ævum non possit sic accipi ex parte materiæ, quidquid sit de tempore. Cum ergo modus durandi essentialiter et formaliter : differat hinc inde, patet etiam quod mensura propria.

Improbatur.

Posit. 3. Et ideo est tertia positio, quod spiritualia habent mensuram diversam a tempore, non solum in genere mensuræ, verum etiam in genere entis; et hoc non solum comparatione, sed etiam secundum substantiam et formam. Quidquid autem sit de diversitate in genere entis, diversitatem tamen secundum modum mensurandi nemo est qui negare possit. Et hoc sufficit quæstioni præsenti, qua quæritur utrum spiritualia habeant mensuram diversam a tempore : dicendum enim quod sic. Quod si quæras quæ sit illa, respondendum, secundum Sanctos et Philosophos [2], quod dicitur æternitas creata, aut ævum; sed quoniam æternitas proprie accipitur pro increato, et ævum frequenter accipitur pro tempore, ideo proprio nomine potest *æviternitas* appellari. Sic respondendum est, si quæratur de mensura quæ respicit ipsum esse spiritualis creaturæ, esse inquam immutabile et perpetuum. Si autem quæratur de mensura angelicarum affectionum, utrum illa sit a tempore diversa, et hoc habebit quæstionem infra. Nunc autem planum est, quod illa mensura, quæ dicitur æviternitas, variationem affectionis non mensurat, ut dicit Augustinus *ad Orosium* : « Ævum enim solius esse incommutabilis est mensura. » Concedendum igitur, secundum quod ostendunt rationes, quod aliquo modo spiritualia habent mensuram propriam respectu temporis et temporalium.

1. Quod ergo objicitur, quod spiritualis natura movetur per tempora; jam patet responsio : hoc enim dicit quantum ad affectiones, non quantum ad esse.

2. Quod autem objicitur de quatuor primo creatis, dicendum quod nomen temporis extenditur ibi ad omnis durationis mensuram, cujus est ponere principium : unde valde large accipitur, et comprehendit ævum, ut melius infra patebit.

3. Quod objicitur de loco, non valet, quia locus corporalis non est mensura spiritualium, quamvis contineat; ævum autem mensurat et conformatur : ideo non valet : « Est unus locus continens : ergo unum tempus mensurans. » Si quæras a me unde hoc, dicendum quod angelus vere habet durationem, sed non habet extensionem : et ideo habet mensuram durationis, non extensionis.

4. Quod objicitur de numero, dicendum quod non est simile, quia idem est modus distinctionis in spiritualibus, et corporalibus, sed non est idem modus durationis : ideo eadem est secundum speciem mensura distinctionis, non sic eadem mensura durationis.

5. Quod objicitur de homine beato et an-

[1] August., lib. *LXXXIII Quæst.*, q. LXXII.— [2] Arist., *Physic.* lib. IV, cont. 100 et seq.

gelo; dicendum quod mensura consimili mensurantur, scilicet ævo, quia consimilem habent modum durandi : sed homo viator non mensuratur consimili mensura, quia quamvis habeat idem esse, habet tamen modum essendi et durandi alium; et mensura non tantum esse, sed etiam modum durandi respicit.

6. Quod quæritur, in quo genere sit mensura angelicæ durationis; dicunt aliqui quod non est quantitas, nisi quantitas virtutis, et ideo non est in genere quantitatis proprie. Sed si vere mensura est, quomodo non est quantitas vera? Ideo dicunt alii, quod est in genere quantitatis sicut principium. Si tamen quæratur cujus sit principium, cum dicat mensuram diversam a tempore, ut ostensum est, difficile erit assignare. Et ideo sanius dici potest, quod sicut tempus ponitur in substantiis spiritualibus quantum ad affectiones secundum Augustinum [1], licet consideratio Philosophi [2] ad illud non conscenderit; sic et mensura ponitur differens specie ab aliis quantitatibus, licet de illa non loquatur Philosophus, quia mensuras rerum inferiorum determinare intendebat. Nec ponitur ex hoc in ipso insufficientia; et si etiam poneretur, non esset propter hoc a veritatis tramite aliquatenus discedendum.

QUÆSTIO II.

An omnium æviternorum sit unum ævum [3].

Fundam. Utrum spiritualia habeant mensuram unam per essentiam, et hoc est quærere utrum unum sit ævum æviternorum. Et quod non, videtur per Dionysium, *de Divinis Nominibus* [4] : « Ipse est ævum ævorum : » ergo plura sunt æva : non per interruptionem, ita quod unum post aliud: ergo per diversitatem simul existentium.

Item unitas accidentalis venit ab unitate subjecti: sed non est ponere unum subjectum omnium æviternorum, cum quædam spiritualia non habeant aliquod commune ad cujus aspectum mensurentur: ergo non est ponere ævum esse unum. Quod autem nullum habeant tale subjectum quod sit contentivum spiritualium, hoc apparet, quia illud haberet excellentiam, et influentiam, et continentiam respectu æviternorum, sicut primum mobile respectu temporalium: sed tale respectu substantiarum spiritualium inveniri non potest, ut patet discurrenti per singula: ergo, etc.

Item omnibus aliis corruptis, possibile est unicum angelum remanere, cum non dependeat ab aliis angelis: et si remanet in esse completo, habet mensuram consequentem illud esse: et hoc est ævum: ergo remanet ævum, quolibet angelo remanente, et totum remanet, et perfectum : ergo quot sunt angeli, tot sunt æva.

Item ævum est mensura rei perfectæ, et multum habentis de specie, sive de forma: si ergo ævum maxime consequatur esse completum, cum illud non sit unum numero, sed tantum specie, videtur quod ævum sit unum tantum secundum speciem.

Ad opp. Contra: hoc arguitur 1. a simili: Sicut se habet tempus ad temporalia, ita ævum ad æviterna: sed tempus est unum quod mensurat omnia temporalia, sicut dicit Anselmus [5], et Philosophus : ergo et similiter unum est ævum quod mensurat omnia æviterna.

2. Item hoc videtur a minori. Major est varietas et difformitas in rebus mutabilibus, quam in rebus immutabilibus: ergo si mutabilia omnia possunt unica mensura per essentiam mensurari, ego multo fortius æviterna.

[1] Aug., *ad Oros.*, q. XLI; *de Gen. ad litt.*, lib. VIII, c. XX, XXIV et XXVI.— [2] Arist., *Physic.* lib. IV, cont. 100 et seq. — [3] *Cf.* S. Thom., p. I, q. X, art. 6; et II *Sent.*, dist. II, q. I, art. 2; et *Quolib.* V, art. 7; Scot., II *Sent.*, dist. II, q. III; Ægidius Rom., II *Sent.*, dist. II, q. I, art. 2, et *de mensura Angel.*, q. II; Richard., II *Sent.*, dist. II, art. 1, q. II; Durand., II *Sent.*, dist. II, q. V; Jo. Baccon., II *Sent.*, dist. II, q. IV et V; Francisc. de Mayr., II *Sent.*, dist. II, q. III; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. II, q. I, art. 4; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. II, q. II. — [4] Dion. Areop., *de Div. Nom.*, c. V et X. — [5] Anselm., *Proslog.*, c. XXI; *Monol.*, c. XXII.

3. Item hoc videtur a causa: positio enim multorum est, quod causa quare tempus unum potest esse, est quia, quamvis sit accidens, tamen est mensura extrinseca, sicut locus, et quia non est accidens situale: sed hoc totum invenitur in ævo: ergo, etc.

4. Item si plura sunt æva, aut ergo simul, aut consequenter: non consequenter, cum quodlibet sit infinitum a parte post; non simul, quia quæ sunt simul, sunt in eodem instanti: ergo si æviterna sunt simul, sunt in eodem nunc ævi: ergo si omnium æviternorum est unum nunc, ergo unum ævum per essentiam.

CONCLUSIO.

Omnium æviternorum non datur ævum unum numero; sed quot sunt æviterna, tot æva sunt ponenda, licet omnium temporalium sit unum tempus.

Resp. ad Arg. Ad hujus quæstionis intelligentiam, principaliter prænotandum est qualiter intelligatur unitas in tempore. Sciendum autem quod tripliciter tentaverunt aliqui unitatem temporis accipere, secundum quod accidens habet tripliciter comparari ad subjectum. Habet enim ibi causam, existentiam, et apparentiam. Dixerunt ergo aliqui, quod tempus est unum ratione subjecti in quo primo est, et per se: quo remoto, removetur et tempus. Unde dixerunt quod tempus est unum, quia est in primo mobili, cujus motu cessante, cessat et tempus. Sed illud non sufficit dicere; quia, sicut dicit Augustinus, si cessaret motus primi mobilis, adhuc posset moveri rota figuli: et constat quod mensuraretur ille motus: ergo non tantum est ibi, imo et in aliis rebus mobilibus. Item tempus est in affectionibus et cogitationibus liberi arbitrii, quod non subest motui cœlesti, sicut vult Augustinus. Et ideo dixerunt alii, quod tempus est unum ratione subjecti in quo primo apparet. Cum enim tempus sit numerus, sive mensura motuum; et numerus iste secundum essentiam et habitum sit in re mobili, vel mota, in qua est prius et posterius, secundum actualem vero numerationem sit a parte animæ, sicut vult Philosophus[1] et Augustinus; cum anima omnes motus et mutationes numeret aspiciendo ad mensuram motus primi mobilis, scilicet per diem, annum et horam, voluerunt dicere quod unum est tempus ratione subjecti in quo primo apparet: quia etsi omnia habeant proprias periodos, tamen omnia numerantur et mensurantur per mensuram motus regularis, et certi, et nobis notissimi, scilicet motus mobilis primi. Sed illud non sufficit, quia dicit Philosophus, *de Cœlo et Mundo,* quod si essent duo mobilia prima, adhuc unum esset tempus, et tunc non posset dici unum ratione subjecti in quo primo esset, nec in quo primo appareret, cum utrumque esset æque primum et evidens; nec ratione animæ, quia tempus non est numerus numerans, sed numeratus, ut Philosophus vult[2], et tempus est dispositio rei extra, non fictio animæ. Et ideo dixerunt tertii profundius, quod unitas temporis sumitur ab unitate subjecti a quo causatur: subjectum autem a quo causatur, est materia ut mutabilis, et ita ut ens in potentia. Nam materia, ut est in acquisitione formæ, mutatur: et sic est ens in potentia: et ideo tempus maxime inter omnia accidentia se tenet plus cum materia. Sicut igitur materia una est per essentiam, differens per esse, una non unitate universalitatis, nec singularitatis, sed medio modo; sic et tempus in omnibus temporalibus. Et si quæras unde est hoc quod tempus est unum, cum tamen motus sint varii; dicendum quod motus diffinitur per id ad quod est: unde motus respicit motorem, et mobile, et terminum; tempus autem respicit ipsam durationem variam, et successivam, quæ venit ex potentia rei mobilis. Et quia tempus naturæ duranti consimilius est, et natura illa supra quam fundatur est una numero;

Opinio 1. — Improbatur. — Opinio 2. — Improbatur.

[1] Arist., *Physic.* lib. IV, cont. 102 et 131; *de Anima,* lib. II, cont. 64. — [2] Id., *Physic.* lib. IV, cont. 131 et 132.

ideo tempus non tantum est unum specie in omnibus temporalibus, imo etiam quantum ad essentiam unum numero, differens per esse, sicut posuerunt omnes sapientes qui circa hanc materiam locuti sunt. Si autem quæras quare non sic est in aliis quantitatibus, cum omnes respiciant materiam, dicendum quod aliæ omnes, etsi esse incompletum habeant in materia (nam sunt in materia dimensiones infinitæ), tamen esse completum ipsarum est a materia existente sub forma. Tempus autem habet esse ex hoc quod materia tendit ad formam [1], propter hoc quod causatur a motu, qui est entelechia (*a*) entis in potentia, et ideo tenet se maxime ex parte materiæ, et ideo minime distinctum. Nec dico quod tempus sit in ipsa materia, omni forma circumscripta, quia hoc esset contra Augustinum [2], quia non est vicissitudo aliqua in materia, nisi cum in ea est aliqua forma : sed quamvis sit in materia quæ est sub forma, et ab ipsa causetur, magis tamen causatur a materia ut tendit ad formam, et sic est in materia ratione suæ potentiæ. Secundum hunc triplicem modum nixi sunt aliqui unitatem in ævo ponere, primo ratione subjecti in quo primo est : posuerunt enim ordinem in intelligentiis secundum continentiam virtualem, sicut in visibilibus (*b*) est reperire continentiam localem. Et sicut tempus in primo mobili fundatur, sic ævum in prima intelligentia, quæ virtualiter alias continet, et in alias influit. Sed ista positio non potest stare : primo, quia omnes intelligentiæ in incorruptione habent æqualitatem, sicut in sequenti distinctione dicitur ; secundo quia conservatio intelligentiarum immediate pendet ex Deo ; tertio, quia si illa intelligentia destrueretur, tunc fundamentum ævi periret, et possibile fuit illam peccasse, imo forte peccavit, cum credatur diabolus fuisse excellentissimus angelorum. Et ideo alii conati sunt assignare unitatem ratione subjecti in quo primo apparet, quod quidem est cœlum empyreum, in quo non cadit variatio, imo omnimode quietum est. Sed nec illud sufficit, quoniam immortalitas et immutabilitas per prius est in substantiis spiritualibus quam corporalibus, cum sint digniores : et dignius non habet mensurari per aspectum ad minus dignum. Et ideo tentaverunt alii accipere unitatem ex parte causæ ; qui dixerunt quod duratio intelligentiarum continuatur et conservatur per divinam influentiam, quæ quoniam una est, et ævum mensurans ipsam. Sed nec illud potest stare, quoniam influentia illa aut active, aut passive intelligitur : si est activa, non est aliud quam Deus, et ita non habet ævum mensurans (*c*) ; si de passiva, tot sunt, quot sunt suscipientes. Et ideo non restat alius modus, nisi per unitatem materiæ, sicut prius dictum est de tempore. Sed multi negant intelligentias habere materiam. Sed quidquid sit de hoc, tamen ævum respicit esse actuale, et esse stabile ; sed tempus materiam, ut in potentia. Et ideo sicut unitas temporis conformatur materiæ, sic unitas ævi conformatur formæ ; non, inquam, formæ in quantum hæc vel illa, sed in quantum immutabilis. Unde sicut linea in corporibus quantumcumque diversis ponitur eadem specie, sic ævum habet unitatem universalitatis, (*d*) non unitatem quam habet tempus. Et sic concedendæ sunt rationes probantes non esse unum ævum æviternorum, sed multa, sicut sunt plures formæ.

Posit. 1. — Improbatur. — Posit. 2. — Improbatur. — Posit. 3. — Improbatur.

1. Quod ergo objicitur : « Sicut se habet tempus ad temporalia, etc. ; » dicendum quod non est simile ; quia cum tempus, quantum est de se, respiciat variationem et motum, consequitur ipsa quorum est mensura, ratione illius principii, per quod sunt entia in potentia : et quia illud unicum dicitur esse per essentiam, ideo et tempus ; ævum autem de sui ratione propria respicit esse completum et stabile, et ideo magis respicit formam : et ideo non habet nisi unitatem universalitatis,

[1] *Physic.*, lib. III, cont. 6 et 17. — [2] Aug., *Confess.*, lib. XII, c. XII.

(*a*) *Cæt. edit.* endelechia. — (*b*) *Cæt. edit.* invisibilibus. — (*c*) *Item* mensuras. — (*d*) *Item* universalis.

sive conformitatis, sicut et alia accidentia.

2. Quod arguitur a minori, quod temporalia habent unam mensuram; jam patet quod non est locus a minori, quia illa variatio, ratione qua dicitur esse in potentia, respicit ipsum materiale principium, et ideo facit recedere a distinctione: non est sic in ævo.

3. Quod objicitur, quod tempus est unum, quia est accidens extrinsecum, non situatum, vel situale, dicendum quod falsum est: ista enim non est causa, sed magis illa quæ prædicta est.

4. Quod objicitur: « Si sunt plura æva, aut simul, aut non simul; » dicendum quod simul. Quod ergo objicitur: « Ergo in eodem nunc; » dicendum quod esse simul in duratione est dupliciter: aut per mensuræ concomitantiam, aut per mensuræ unitatem et indifferentiam. Cum autem dicitur Deus, homo, et angelus esse simul, dicendum quod hoc dicitur per mensuræ concomitantiam; cum autem dicitur: « Petrus et Paulus simul sunt, vel currunt, » hoc potest dici per mensuræ unitatem et indifferentiam: et ideo non sequitur quod si æva æviternorum sunt simul, quod sint unum.

QUÆSTIO III.

An spiritualia habeant permanentem, vel successivam mensuram [1].

Ad opp. Utrum spiritualia habeant mensuram permanentem, aut successivam; et quod permanentem, carentem priori et posteriori, videtur primo auctoritate, deinde ratione. Et auctoritate sic [2]: « Immortalitas angelorum non transit in tempore, nec est præterita, quasi jam non sit; nec futura, quasi nondum sit : » ergo tota est præsens : ergo permanens, non succedens.

2. Item [3]: « Si præsens tempus staret, et non transiret in præteritum, esset æternitas [3] : » sed non propter hoc esset æternitas increata: ergo esset æternitas creata: et hoc est ævum : ergo ævum habet nunc non transiens : ergo, etc.

3. Item Philosophus [4]: « In perpetuis non differt esse, et posse: » ergo potentia est in toto suo actu: ergo nihil expectatur: ergo totum simul: ergo nulla est ibi successio, vel prioritas, et posterioritas.

4. Item ratione : Proprietas debet respondere substantiæ : ergo substantiæ simplicis mensura debet esse simplex : sed substantia spiritualis est simplex : ergo et ejus mensura : sed ejus mensura est ævum : ergo simplex est : ergo non habet prius, et posterius.

5. Item omne successivum reducitur ad permanens: ergo prius et posterius successivum, ad prius et posterius permanens : sed prius et posterius permanens est in sola magnitudine [5] : ergo quod caret priori et posteriori permanente, caret et successivo : sed talis est angelus : ergo, etc.

6. Item, ubi est prius et posterius, ibi necessario cadit aliquid novum, quod de posteriori fit prius, et propter hoc lapsus in præteritum, et aliquid in vetus; sed in perpetuis non est aliqua mutatio, nec innovatio : ergo nec successio.

7. Item, ubi est prius, ibi est aliqua expectatio respectu ejus quod posterius est, et nondum habitum est : sed in beatis perfecte nulla cadit expectatio, quia evacuatur omnino fides et spes, et habent omne quod habituri sunt : ergo nullo modo est ibi prius et posterius.

Fundam. Contra per Hieronymum *ad Marcellam* : « Tantum Deus est, qui non novit fuisse, vel futurum esse : » omnis ergo creatura in sui esse habet præteritionem, sive fuisse et fore :

[1] *Cf.* S. Thom., p. I, q. x, art. 5; et II *Sent.*, dist. II, q. I, art. 1; Scot., II *Sent.*, dist. II, q. I; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. II, q. II, art. 3; Richard., II *Sent.*, dist. II, q. III; Henricus, *Quolib.* V, q. XIII; Joan. Baccon., II *Sent.*, dist. II, q. II, art. 2, 4 et 5; Durand., II *Sent.*, dist. II, q. III; Thom. Argent., II *Sent.*, dist. II, q. I, art. 3; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. II, q. III; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. II, q. I, art. 1. — [2] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XII, c. XV, n. 2. — [3] Id., *Confess.* lib. XI, c. XIV, n. 17. — [4] Arist., *Physic.* lib. III, cont. 32. — [5] Arist., *Physic.* lib. VIII, cont. 10.

ergo habet in sui duratione successionem.

Item Anselmus in *Proslogio* tractans illud verbum [1]: *Dominus regnabit in æternum, et ultra;* dicit [2], quod « hoc dictum est, non quia post æternitatem sit aliquid; sed quia Dei æternitas, quæ tota simul est, excedit æternitatem creaturæ, quæ non omnino est tota simul : » ista est sententia : ergo idem quod prius.

Item ratione videtur : Unitas angelica deficit ab unitate divina : ergo simplicitas æternitatis creatæ a simplicitate æternitatis increatæ : si ergo hoc verum est, habet ergo compositionem aliquo modo : sed compositio in duratione ponit prius et posterius : ergo, etc.

Item hoc ipsum videtur, quia mensura durationis angelicæ non est ipse angelus, immo differt ab angelo sicut mensura a mensurato [3] : sed mensura secundum veritatem est in genere quantitatis, et talis est divisibilis : ergo habens partes : ergo, etc. Si tu dicas, quod est quantitatis principium, sicut punctus; contra : punctus non habet complete rationem mensuræ, sed est principium mensuræ : ævum autem vere et proprie est mensura : ergo non potest esse sicut principium.

Item angeli duratio est infinita : si ergo est tota simul et in actu, ergo aliquod creatum est infinitum actu : sed hoc est impossibile : ergo, etc.

Item, in eo quod habet totum esse simul, idem est fuisse, et esse, et futurum esse : sed quod fuit, impossibile est cogitari non fuisse, si intelligatur fuisse : ergo si æviterno idem est fuisse et fore, ergo impossibile est cogitari non fore : hoc autem falsum est, quia hoc est proprium solius Dei : ergo, etc.

Item, si totum esse est præsens, ergo non differt esse, et fuisse : ergo quod nunc non est, nunquam fuit; et si fuit, est : sed Deus non potest facere quod fuit non fuisse : ergo non potest facere æviternum non esse : sed hoc manifeste falsum : ergo, etc.

Item, si totum esse æviterni simul est, et tota duratio sine priori, et posteriori, ergo non est ibi magis longum et minus longum : ergo anima Petri nec prius nec diutius fuit in gloria, quam anima beati Francisci : sed hoc manifeste falsum est : ergo, etc.

CONCLUSIO.

Ævum est de natura successivorum, licet alio pacto quam tempus; et prius, atque posterius in ipso reperitur, absque tamen innovatione.

Resp. ad Arg. Dicendum quod circa hoc duplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt, quod ævum est totum simplex, sicut et illud quod mensurat (*a*) esse substantiæ æviternæ, et ejus duratio est tota simul, non habens successionem prioris et posterioris. Unde dixerunt ævum non esse proprie quantitatem; sed in genere quantitatis solum esse per reductionem : unde simplex est extensione, sed tamen est quantum virtute; et adeo quantum, quod sua virtute excedat omne esse temporale ad similitudinem æternitatis increatæ. Nam sicut anima simplex est quantum ad quantitatem molis, tamen propter suam virtutem et simplicitatem est in qualibet parte sui corporis; sic in proposito intelligendum est. Sed, sicut in opponendo tactum est, si quis ponat ævum omnino simplex, ponet ex hoc non esse veram mensuram; ponet etiam durationem creatam actu infinitam; ponet etiam durationem creatam a Deo existentem, quam (*b*) nec Deus destruere, nec intellectus possit cogitare non esse : quæ omnia cum non sint intelligibilia, faciunt prædictam positionem nec esse rationabilem, nec intelligibilem. Et ideo, cum Sanctorum auctoritates aliud videantur sonare, est aliorum positio probabilior et intelligibilior, quod in ævo est ponere prius et posterius, et est ponere aliquam successionem, aliam tamen successionem

Opin. 1.

Improbatur.

Opin. 2.

[1] *Exod.*, XV, 18. — [2] Anselm., *Proslog.*, c. XVIII; *Monol.*, c. XVIII. — [3] Hanc rationem quærit infirmare Scotus, q. II hujus distinct.

(*a*) *Cæt edit. add.* et. — (*b*) *Cæt. edit.* quod.

quam in tempore. In tempore enim est successio cum variatione, et prius et posterius cum inveteratione et renovatione; in ævo vero est prius et posterius, quod dicit durationis extensionem : quod tamen nullam dicit varietatem nec innovationem. Et per hanc distinctionem omnia objecta in contrarium facile est solvere, si quis eam intelligat. Quod si forte quæratur quomodo posset esse prius et posterius sine novitate circa esse, dicendum quod, sicut videmus quod aliter egreditur fluvius a fonte, aliter radius a sole, sic in proposito videmus [1]. Nam rivulus sic egreditur a fonte, quod nova aqua semper exit, non eadem; radius a sole continue egreditur, non quia semper novum aliquid emittatur, sed quia quod emissum est continuatur : unde solis influentia non est aliud quam continuatio dati. Similiter in motu, et in esse rei mobilis, aliqua proprietas habita amittitur, vel non habita acquiritur; sed in esse rei æviternæ, quod primo datum est, per continuam Dei influentiam continuatur. Nulla enim creatura est omnino actus, nec aliqua ejus virtus : unde continue indiget divina virtute cooperante. Ideo, etsi esse totum habeat, tamen continuationem esse non habet totam simul : et ideo est ibi successio sine aliqua innovatione circa esse, vel proprietatem absolutam : tamen ibi est vera continuatio, respectu cujus creatura habet esse quodam modo in potentia, ac per hoc habet successionem. Deus igitur solus, qui est actus purus, est actu infinitus : et totum esse, et posse sui esse, simul habet. His visis, satis de facili solvuntur objecta.

1 et 2. Quod enim objicitur de præterito, et futuro, et de transitu; dicendum breviter quod intelligitur de istis, ut dicunt varietatem.

3. Quod objicitur, quod non differt esse, et posse; dicendum quod verum est de posse et esse, quod non differt, id est quod non distat : motus enim et tempus facit distare : in solo tamen æterno verum est quod potentia omnino sit actu, non in aliqua creatura.

4. Quod objicitur, quod substantiæ simplicis proprietas non potest esse composita; dicendum quod verum est, si illa proprietas habeat compositionem partium simul existentium : nunc non est sic; imo de ævo nunquam est nisi nunc, sicut et de tempore dicitur. Et ita bene potest esse in simplici, ut in composito : unde tantam extensionem habet duratio unius grani milii, sicut et unius montis.

5. Quod objicitur, quod prius et posterius reducitur ad permanens; dicendum quod verum est quod ad permanens reducitur; sed non oportet quod ad prius et posterius permanens. Empyreum enim durationem habet æviternam, et æque simplex est, sicut duratio angeli : ergo prius et posterius in partibus permanentibus non facit aliquid ad hoc.

6. Quod objicitur de novo et veteri, jam patet : quia nihil est ibi alterationis; est tamen ibi crementum durationis absque omni alteratione absolutæ proprietatis. Verum enim est dicere quod nunc diutius fuit anima Petri quam quando in gloriam introivit; sed tamen non ita est circa Deum : non enim diutius duravit hodie, quam ante heri.

7. Quod objicitur de expectatione; dicendum quod sicut est successio non per novi acquisitionem, sed per prius dati continuationem, ita etiam est expectatio non novi habendi, sed continuationis prius habiti : quod quia jam habent, et certi sunt se habituros, ideo potius dicitur tentio et comprehensio, quam expectatio : et sic patet illud.

ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de mensura substantiæ spiritualis in comparatione ad mensuram rei corporalis. De qua tria quæruntur : primum est, utrum ævum præcedat tempus aliquo prioritatis genere; secundum, utrum inter ævum et tempus cadat mensura

[1] Istud exemplum accipit Scotus, q. II, dist. II, ibi : *Cui respondet.*

mediæ naturæ; tertium, utrum res corporales et spirituales, sive æviternæ et temporales, fuerint simul productæ.

QUÆSTIO I.

An ævum præcedat aliquo modo tempus[1].

Ad opp. Quod ævum sit prius tempore, ostenditur per illud Boetii loquentis ad Deum :

..... Qui tempus ab ævo
Ire jubes.....

Sed tempus ire ab ævo non potest intelligi, nisi vel ratione causalitatis, vel durationis, vel excellentiæ, quia deficit ab ævo : ergo videtur omni modo intelligendum quod ævum sit tempore prius.

2. Item omnis motus et mutatio ad immobile reducitur, tanquam ad prius : ergo et mensura rei mobilis ad mensuram rei immobilis : ergo et tempus ad ævum, tanquam ad prius. Prima consequentia manifeste est vera, quia omne fluxibile ad stans, tanquam ad prius, reducitur. Secunda consequentia tenet secundum rationem proportionis, quia sicut se habet mensuratum ad mensuratum, sic mensura ad mensuram. Ergo, etc.

3. Item a priori et posteriori in magnitudine causatur prius et posterius in motu, et a priori et posteriori in motu causatur prius et posterius in tempore : ergo per naturam est prior magnitudo, et magnitudinis esse, quam sit esse temporis : sed esse substantiale primi corporis mensuratur ævo, motus vero tempore : ergo ævum prius est tempore.

4. Item ævum fuit a principio creaturæ, sicut et angeli : sed tempus cœpit cum motu primi mobilis, qui incœpit, ut dicitur, die quarto, vel saltem ante secundum diem non incœpit : ergo ævum duratione præcedit tempus.

Fundam. Contra : Beda dicit quod quatuor fuerunt primo creata, et inter illa enumerat tempus : ævum autem non numeratur inter primo creata, et fuit creatum : ergo posterius.

Item : Richardus de Sancto Victore dicit, et accepit ab Augustino, quod omne quod cœpit, cœpit ex tempore : sed ævum cœpit : ergo cœpit ex tempore : sed quod incipit ex tempore, non antecedit tempus, sed potius consequitur vel concomitatur : ergo ævum non potest esse ante tempus.

Item tempus est mensura mutationis : sed ævum est mensura esse stabilis et fixi : ergo cum ante esse creatum præcedat ipsa creatio, quæ est mutatio, ergo tempus est ante ævum.

Item prius est quod imperfectum est, deinde quod perfectum : sed tempus est mensura secundum esse imperfectum, quod est esse in potentia; ævum vero, secundum esse actuale et completum : ergo tempus per naturam est ante ævum. Quæritur igitur de ordine temporis ad ævum, et e converso.

CONCLUSIO.

Ævum, secundum propriissimam rationem temporis, præcedit ipsum tempus duratione et dignitate; licet proprie considerando tempus, simul duratione existat cum tempore, et dignitate præexcellat.

Resp. ad Arg. Dicendum quod tempus accipi consuevit quadrupliciter in scripturis Sanctorum, scilicet communissime, communiter, proprie, et magis proprie. Communissime tempus dicit mensuram cujuslibet durationis creatæ : per quem modum accipitur a Beda, cum dicit quod quatuor fuerunt primo creata, inter quæ enumerat tempus. Communiter, sic dicit mensuram mutationis cujuscumque, sive illius quæ est de non esse in esse, sive alterius quæ est de uno esse in aliud esse : et sic accipitur illud quod dicit Richardus, quod omne quod cœpit, ex tempore cœpit, et habetur in Glossa in principium (a) *Genesis : In principio creavit Deus cœlum*

[1] *Cf.* S. Thom., p. I, q. x, art. 4; et II *Sent.*, dist. II, q. I, art. 1; et *Quolib.* V, q. IV; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. II, q. I, art. 5, dub. 1; Richard., II *Sent.*, dist. II, art. 2, q. II; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. II, q. I, art. 3. — [2] Boet., *de Consid.*, lib. III, metr. 9, in princip.

(a) *Cat. edit.* principio.

et terram, scilicet temporis. Tertio modo accipitur proprie, et sic dicit mensuram variationis successivæ, sive sit successiva successione regulari et continua, sive non : et sic dicit Augustinus *ad Orosium*[1] : « Affectiones variæ angelorum mensurantur tempore, et omnis variatio rerum. » Quarto modo accipitur magis proprie[2], et sic dicitur mensura motus, sive variationis successivæ, et continuæ, et regulatæ secundum regulam motus octavæ sphæræ : et sic consuevit accipi a Philosopho[3]; sed ista est coarctata temporis acceptio. Cum ergo quæritur de ordine, dicendum quod, si tempus accipiatur primo modo, sic includit ævum, et sic temporis ad ævum nullus est ordo; si autem secundo modo, sic tempus præcedit ævum secundum rationem intelligendi, sicut creatio esse creatum; si autem tertio modo, ævum et tempus simul sunt duratione, sed ævum prius est dignitate; si autem quarto modo, sic ævum præcedit tempus, et duratione, et dignitate. Ex his patet quæstio principalis, et objectiones adductæ pro magna parte.

Quod enim objicitur, quod ævum præcedit tempus, intelligitur vel tertio modo, et ita præcedit dignitate; vel quarto modo, et ita duratione.

Quod tamen objicitur quod præcedat causalitate, dicendum quod illud non oportet : neutra enim harum mensurarum est ab alia, sed a Deo producente utrumque indivisibile, scilicet nunc ævi, et nunc temporis. Unde quod dicitur quod tempus exit ab ævo, hoc dicitur quia deficit ab illo, et defluit continua deperditione; sed in ævo est fixio sine deperditione, et novi acquisitione.

Quod objicitur de reductione ad immobile, dicendum quod verum est a parte motoris : et illud non oportet esse creatum : et similiter mensuram non oportet esse creatam : et ideo non oportet tempus reduci ad ævum sicut ad prius.

Ad illud quod objicitur de priori et posteriori magnitudinis et motus et temporis, dicendum quod non causatur, a priori et posteriori in magnitudine, prius et posterius in motu vel tempore, nisi secundum quod magnitudo illa est mobilis : et sic habet mensurari per nunc temporis, non ævi : nam sicut tempus mensurat motum, sic nunc temporis mensurat ipsum mobile in quantum mobile.

Quod ultimo objicitur, patet quod procedit in quarta acceptione temporis.

Solutio ad Arg. pro fundam.

Rationes vero ad oppositum procedunt de tempore secundum primam acceptionem vel secundam, sicut patet aspicienti, excepta ultima quæ accipitur in comparatione imperfecti ad perfectum. Ad quam respondendum : Quod imperfectum præcedit perfectum, verum est ubi sunt circa idem; sed circa diversa est e converso : et ideo potius potest argui ad oppositum, quam ad propositum, per illud medium.

QUÆSTIO II.

An inter tempus et ævum sit alia mensura media.

Fundam.

Utrum inter tempus et ævum sit aliqua mensura media; et quod non, videtur primo per Philosophum[4], qui dividit substantias mensuratas, in libro *de Causis*, sic : quod inter substantiam cujus substantia et actio est in momento æternitatis, et substantiam cujus substantia et actio est in momento temporis, est substantia media, cujus substantia est in momento æternitatis, et actio in momento temporis. Si ergo omnis substantia creata ad aliquam istarum habet reduci, et ad has mensurandas sufficiunt tempus et ævum, ergo, etc.

Item hoc ipsum videtur per Dionysium, *de Divinis Nominibus*[5] : « Ævi proprietas est esse sine alteratione, et secundum totum metiri; temporis vero, quod in alteratione est, aliter et aliter se habens; media vero

[1] Aug., *ad Oros.*, q. XLI. — [2] Arist., *Physic.* lib. IV, cont. 133. — [3] *Ibid.*, cont. 110 et seq. — [4] Auctor lib. *de Causis*, prop. 31. — [5] Dion. Areop., *de div. Nomin.* c. X.

entium, quæ illinc quidem ævo, illinc tempore participant. » Ergo omnia quæ sunt, vel totaliter ævo, vel totaliter tempore, vel partim ævo, et partim tempore mensurantur; ergo non est tertia mensura alia ab his.

Item omne creatum aut est stabile et incorruptibile, aut variabile et corruptibile, sed primum mensuratur ævo, et secundum tempore : ergo nihil est medium inter ævum, et tempus.

Item esse omnis creati, aut est terminabile, aut interminabile : si est terminabile, sic mensuratur tempore, quod est principium corruptionis, quia facit distare quod est; si vero interminabile, sic ævo : ergo non videtur quod sit aliquod tertium mensurans præter hæc duo.

Ad opp. Contra : Ante quartam diem non erat tempus, quia dicitur in factione luminarium [1] : *Erunt in signa, et tempora, et dies, et annos;* et constat quod non solum erat ævum, cum essent aliqua corporalia, ut herbæ, et arbusta : ergo erat alia mensura : ergo, etc.

Item, post diem judicii non erit tempus, secundum quod juravit Angelus in *Apocalysi* [2] et erit successio et variatio in tormentis, quæ non poterit ævo mensurari : ergo necesse est mensuram tertiam ab his ponere.

Item in affectionibus angelorum est intensio et variatio; et ipsi sunt supra tempus, sicut dicitur in libro *de Causis :* ergo mensura illa affectionum est supra tempus; sed non potest esse ævum, cum in ævo non cadat variatio : ergo oportet quod sit in alia mensura.

Item angelus, cum convertitur ad Deum, elevatur supra tempus; ergo et illa conversio, et illud quod in illa conversione accipitur, supra tempus est, et mensura supra tempus debet mensurari : sed angelus ibi aliquid cognoscit quod potest desinere cogitare : saltem ergo illud non potest mensurari ævo, quod est mensura rei interminabilis : nec tempore : ergo, etc.

CONCLUSIO.

Si tempus capiatur proprie, inter ævum et tempus datur aliquo modo medium, secundum rationem tantum differens ab extremis; si autem capiatur propriissime, aliquo modo datur medium re differens, quod quidem dicitur sæculum.

Resp. ad Arg. Dicendum quod, secundum quod tempus dividitur contra ævum, in duabus scilicet acceptionibus ultimis prius positis, dupliciter potest accipi : aut scilicet prout dicit mensuram cujuslibet durationis variæ, sive variationis successivæ : et sic inter ævum et tempus non est medium re, sed solum ratione : non, inquam, est medium differens ab utroque in genere mensuræ, sed medium in genere mensuratorum, participans utrumque, ut est illa substantia quæ est in confinio æternitatis et temporis : et sic procedunt omnes rationes ad primam partem, ut patet aspicienti de facili. Aliter vero accipitur tempus prout est mensura variationis, in qua est successio habens continuationem et regulationem a motu orbis primi : et hæc mensura habet finem, et desinet esse : et inter hanc et ævum est ponere mediam mensuram, in qua est variatio : nec oportet quod sit definitio, vel primi motus regulatio, cujusmodi fuit in triduo conditionis rerum, et qualis erit in inferno post diem extremum : et hæc ab antiquis doctoribus appellata est sæculum : et hoc concludunt rationes ad oppositum : et sic patet totum.

QUÆSTIO III.

An spirituales et corporales substantiæ simul creatæ sint [3].

Fundam. Utrum spirituales substantiæ, et corporales sint simul creatæ; et videtur quod sic. In

[1] *Gen.*, I, 14. — [2] *Apoc.*, X, 6. — [3] *Cf.* Alex. Alens., p. II, q. XIX, memb. 1; S. Thom., p. I, q. LXI, art. 2 et 3; et *de Potent.*, q. III, art. 18 et 19; Ægidius Rom., II *Sent.*, dist. II, q. I, art. 1; Greg. Arimin., II *Sent.*, dist. II, q. I; Richard., II *Sent.*, dist. II, art. 2, q. III, Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. II, q. VI.

Genesi : In principio creavit Deus, etc. Glossa : « Id est, corporalem, et spiritualem naturam. »

Item [1] : « Duo invenio quæ fecisti carentia temporibus : unum quod tua immutabilitate perfruitur; alterum quod ita informe erat, ut ex forma, in quam formam mutaretur, non haberet. »

Item ratione videtur. Constat quod angeli non sunt creati sine loco, quia tunc unus non haberet ordinem ad alium secundum existentiam : oportuit ergo quod fieret empyreum. Et iterum illius concavitas non potuerat esse vacua : ergo, etc.

Item distinctio dierum attenditur secundum distinctionem rerum corporalium : ergo productio ex nihilo præcedit omnem diem : ergo cum materia rerum corporalium sit ex nihilo producta, sicut et natura angelica; quemadmodum natura angelica est ante tempus, similiter videtur quod materia : et si hoc, ergo in principio durationis : ergo simul.

Ad opp. Contra [2] : *Prior omnium creata est sapientia;* constat quod loquitur de sapientia non divina, sed quæ est creata : hæc autem est angelus, ut dicit Glossa. Si tu dicas quod prius est dignitate, objicitur per Hilarium, XII *de Trinitate :* « Quid magnum, ut ante omnem creaturam Deus Dominum nostrum Jesum Christum genuerit, cum et angelorum origo elementi creatione reperiatur antiquior? »

2. Item hoc videtur ratione quam facit Isidorus : « In rerum conditione primaria conditus est locus pœnarum : » sed Deus non præparavit pœnam innocenti : ergo diabolus peccavit ante productionem rerum.

3. Item videtur quod non simul potuerunt, quia nulla virtus major est infinita : sed ad productionem unius creaturæ necesse est virtutem infinitam exponi : ergo, si ad hunc effectum requiritur virtus infinita, et infinito nihil plus potest, ergo virtus illa non potest pro tempore illo alterum effectum producere.

4. Item simplex, ad quod se convertit, totaliter se convertit : ergo si divina virtus est simplicissima, cum se convertit ad aliquem effectum producendum, impossibile est quod ad aliud se convertat, et ita quod alia producat; ergo impossibile est quod simul plura producat.

5. Item quæritur quare tantum ista quatuor dicuntur prima esse creata.

CONCLUSIO.

Quatuor primo fuerunt simul creata : Angelus, cœlum empyreum, materia prima, et tempus; quantum ad mensurarum concomitantiam.

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam, notandum quod, sicut extrahitur a Glossa, quatuor fuerunt primo creata, scilicet cœlum empyreum, angelica natura, materia prima, et tempus. Hujus autem ratio duplex potest assignari : una, quia in principio debuerunt prima in omni genere creari, scilicet in rebus, et mensuris, et in rebus corporalibus, et spiritualibus, et in corporalibus activis, et passivis. Quoniam igitur prima inter substantias spirituales est angelus, prima inter substantias corporales activas est empyreum, et prima inter passivas est materia elementorum, et prima inter mensuras est tempus, quia non tantum dicit mensuram durationis, sed etiam egressionis, et ideo hæc quatuor dicuntur primo creata. Alia ratio potest reddi, quod substantia spiritualis angelica primum debuit fieri tanquam caput, et minus dependens; et cum facta fuit simul, habuit distinctionem et ordinem : sed ordinem existentiæ non habuit nisi in aliquo continente : ergo simul factum est cœlum empyreum, supremum corpus, et ideo capacissimum. Rursus, cum non posset esse vacuum, necesse fuit fieri materiam corporalem, sive molem : et quia omnis productio est in aliqua mensura, hæc tria de necessitate consequitur tempus. Concedendum igi-

[1] August., *Confess.* lib. XII, c. XII, n. 15. — [2] *Eccli.*, I, 4.

tur quod quatuor sunt primo creata, et quod angelica natura et corporea simul sunt creatæ quantum ad mensurarum concomitantiam, quia simul cœpit duratio materiæ et intelligentiæ, sicut probatum est.

Prius quot modis dicatur.

1 et 2. Quod objicitur quod prior omnium, etc.; dicendum quod, sicut dicit Augustinus in fine XII, *Confessionum*[1], prius dicitur quatuor modis, scilicet æternitate, tempore, electione, origine. Æternitate Deus præcedit omnia; tempore, flos fructum; electione, fructus florem; origine, sonus cantum. Prioritate ergo durationis, nec corporalis natura ante angelicam, nec e converso; prioritate autem electionis, sive dignitatis, prior omnium creata est sapientia. Ad auctoritates Hilarii et Isidori, dicendum quod ipsi loquuntur secundum illam positionem quæ posuit creationem tempore præcedere distinctionem: unde in principio temporis angelus et materia sunt creata; sed res non fuerunt distinctæ usque ad tertium diem. Vel potest dici quod Hilarius loquitur secundum opinionem aliorum, et Isidorus de prioritate secundum prævisionem.

3. Quod objicitur quod Deus totam potentiam exponit ad productionem unius rei, dicendum quod quamvis totam exponat, non tamen totaliter exponit: virtus enim divina non tantum dicitur infinita, quia possit de non ente facere ens, sed etiam quia non potest tot, quin possit plura: unde nunquam tot simul producit, quin adhuc possit plura; unde potest, quantum est de se, infinitum intensione et extensione: et ideo non valet illud.

4. Quod objicitur de simplici, illud habet locum cum illo simplici, in quo simul est simplicitas et finitas; sed de illo quod simplex est, et infinitum simul et semel, veritatem non habet: illud enim, etsi ratione simplicitatis totum se convertat ad id ad quod se convertit, tamen ratione immensitatis nunquam se totaliter ad effectum producendum convertit.

PARS II.

UBI ANGELI FUERINT CREATI [2].

EXPOSITIO TEXTUS.

Jam est ostensum, etc.

Divisio.

Supra ostendit magister quando angeli fuerint creati, in hac parte ostendit ubi fuerunt creati, quia scilicet in cœlo empyreo. Et dividitur pars ista in tres partes: in prima determinat ubi creati fuerint; in secunda vero repetit quando creati fuerunt, ibi: *Simul ergo visibilium*, etc.; in tertia vero removet dubitationem, ibi: *Hic quæri solet si in cœlo empyreo*, etc. Et sic circa duo versatur intentio partis præsentis, scilicet circa loci angelici quidditatem, et quantum ad actum locandi, sive officium, quod dicitur habere cœlum empyreum respectu angelorum.

DUB. I.

Cum me laudarent astra matutina.

Dicit hoc de angelis intelligi. Sed contra hoc est quod dicit Damascenus [3]: « Tradunt sibi consilia sermone sine voce prolato: » si ergo angeli non loquuntur, ergo non laudant. Item angeli sunt substantiæ spirituales: ergo non habent organa corporalia: ergo nec vocem possunt formare. Item vox formatur ex percussione et fractione aeris: si ergo in empyreo non est aer, ergo non videtur quod possit ibi esse vox, nec sonus: ergo nec laus, non solum ab angelis, verum etiam nec ab hominibus beatis. Si dicas quod intelligitur de laude mentali, non vocali, in contrarium sunt revelationes Sanctorum, qui audierunt multas animas. Maximum exemplum est in beato Martino, quem audivit quidam vir sanctus cum laudibus ferri in cœlum. In contrarium est etiam auctoritas Isaiæ [4]: *Clamant* (a) *alter ad alterum*, etc. Et in Apocalypsi [5]: *Requiem non habebant die ac nocte dicentia*. Item ratio videtur

[1] Aug., *Confess.* lib. XII, c. XXIX, n. 40. — [2] Hujus partis textum supra videre est, p. 273. — [3] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. II, c. III. — [4] *Isa.*, VI, 3. — [5] *Apoc.*, IV, 8. — (a) *Vulg.* Clamabant.

illud persuadere, quod ibi erunt organa vocum; quia in hoc maxima est jucunditas, et in hoc manifestatur divina gloria : ergo videtur quod laus vocalis erit in patria.

Resp. Dicendum quod super hoc non habetur certitudo nec per auctoritates, nec per cogentes rationes. Cum enim utraque pars sit probabilis, utraque tenetur a diversis. Quidam namque dicunt quod in cœlo empyreo non erit nisi laus mentalis tam ab angelis, quam ab hominibus beatis : tum quia non competit loco, tum quia non competit locatis, maxime angelis : et si angeli sunt monstrati laudare vocaliter, hoc fuit per visionem imaginariam, non corporalem : nec oportet hujusmodi corporalem laudem esse, quia tanta erit mentalis, quod hæc locum non habebit. Aliis magis placet quod laus vocalis erit in patria quantum ad homines, qui habebunt organa, ut sic non solum animus laudet Deum, verum etiam et lingua ; et totus homo feratur in laudem divinam. Et si quæratur quo modo hoc possit esse, dicunt quod vel illa vocis formatio non erit per spirationem et respirationem, sed per aerem, qui quasi naturaliter erit beatis complantatus, sicut patet in quibusdam animalibus, ut in apibus; vel certe ita deserviet empyreum glorificatis, sicut aer corporibus non glorificatis. De angelis vero dicunt quod quia incorporei sunt per naturam propriam, non competit eis nisi laus mentalis. Unde Gregorius [1] : « Laus angelorum est in ipsa admiratione contemplationis. » Sed quia angeli, dum ministrant nobis, corpora assumunt ad nostrum solatium, et in illis loquuntur, et voces formant ad nostram instructionem aliquando ; ita etiam in illis vocaliter Deum laudant ad nostram consolationem. Quæcumque pars teneatur, satis plana est solutio objectorum; et quæcumque istarum positionum teneatur, planum est quod textus Job intelligitur de angelis bonis, qui dicuntur *astra* propter fulgorem matutinæ cognitionis quam habent in Verbo; et de laude mentali, quantum ad exultationem quam habent de Deo.

[1] Gregor., *Moral.* lib. II, c. IV.

DUB. II.

Ascendam in cœlum.

Cum Lucifer esset in empyreo, videtur quod ultra empyreum sit aliud cœlum. Si tu dicas quod non est aliud cœlum corporale, sed spirituale; contra : Extra ultimum cœlum corporale nihil est, quia est continentia visibilium et invisibilium : ergo videtur quod non sit aliud cœlum spirituale ultra empyreum, quin etiam sit aliud corporale. Item Christus sedet a dextris Dei, et beata Virgo est exaltata super omnes choros angelorum: et tam Christus quam beata Virgo est in cœlo corporali : ergo si angeli sunt in empyreo, videtur quod ultra empyreum sit aliud cœlum corporale : ergo non intelligitur de spirituali. Quæritur igitur, si ultra empyreum est cœlum spirituale, quid sit, quid contineat, et pro quanto dicatur cœlum.

Resp. Dicendum quod cœlum est nomen impositum corpori secundum suam impositionem : et corpus quod est sursum, dicitur cœlum, quia est contentivum, secretum et quietum: et quia hæc triplex proprietas reperitur in celsitudine Divinitatis, ideo dicitur cœlum. Est enim ampla immensitate virtutis, secreta profunditate cognitionis, quieta tranquillitate delectationis. Hoc enim cœlum est ad quod Lucifer ascendere voluit, quia ad hanc celsitudinem : hoc est superius omni cœlo, non situ, sed dignitate; et majus est omni cœlo, non extensione, sed ex sua immensitate, per quam est extra omnia non exclusus, sicut dictum est in primo libro. In hoc autem cœlo sunt solum tres personæ, scilicet Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, qui soli sunt omnino et perfecte æquales; omnia autem creata, sive corporalia, sive spiritualia, intra empyreum sunt. Quod objicitur de Christo, quod sedet a dextris; dicendum quod hoc si dicatur secundum divinam naturam, dicitur per omnimodam æqualitatem. Si autem secundum huma-

nam, sic dicitur : « Sedet a dextris, » quia in potioribus bonis Patris, unde in empyreo cæteros excellit tam angelos, quam homines, et loco, et dignitate. Post ipsum credimus beatam Virginem super omnes alios ; deinde cæteri ordinantur secundum dignitatem ipsorum. Hujus autem imaginatio faciliter potest haberi, si quis imaginetur aves in aere, et pisces in aqua : sic in empyreo intelligenda sunt collocari corpora, quia corpus illud multum habet de altitudine, sicut et alii cœli. Unde non debet quis imaginari quod ibi sint beati sicut in solario, nec tamen intelligendum est quod unus sit directe super caput alterius ; sed sicut si esset mons rotundus, et aliquis esset in culmine, et aliquid circa : sic potest aliquis imaginari, qui melius nescit, dispositionem beatorum in cœlo empyreo, et Christi. Vix tamen potest aliquis imaginari quod perveniat ad cogitandam dispositionem per eum modum per quem est; et ideo magis est desideranda, quam in imagine describenda. Nota tamen quod in dispositione cœlorum, sive numero, videntur contradicere doctores sacræ Scripturæ philosophis. Nam philosophi [1] sphæras octo esse dicunt ; doctores aliqui novem ponunt, aliqui octo, aliqui septem cœlos : et ideo sibi ipsis videntur contrariari. Ratio autem hujus contrarietatis hæc est : quia philosophi nihil de empyreo sunt locuti, nihil etiam de igne et aere, quando loquuntur de cœlis. Scriptura sacra aerem etiam cœlum appellat, et aquas supra cœlum, et ipsum empyreum, et ipsum Deum. Ratio autem diversitatis inter doctores ex hoc evenit, quod quidam numerant cœlum spirituale cum corporalibus, ut Beda ; quidam vero omittunt ultimum ; quidam dividunt firmamentum in duo, scilicet in cœlum sidereum, et planetarum ; quidam conjungunt simul. Similiter quidam dividunt aereum in duo ; quidam conjungunt : similiter de igneo. Tamen secundum majorem computationem, novem ponuntur cœli, largissime accipiendo, scilicet aereum, æthereum, igneum, olympicum, cœlum planetarum, firmamentum, aqueum, empyreum, et cœlum Trinitatis. Horum autem sufficientia patebit infra.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis, quæ est de loco creationis angelorum, cujusmodi est empyreum cœlum, circa duo incidit dubitatio : prima circa naturam empyrei in se ; secunda in quantum habet locare spiritus sublimes. Circa primum quæruntur duo : primum est quantum ad quidditatem naturæ ; secundum, quantum ad virtutem influentiæ.

QUÆSTIO I.

An cœlum empyreum sit, et cujusmodi naturæ sit [2].

Fundam.

De cœlo empyreo, quantum ad quidditatem naturæ, quæritur utrum cœlum empyreum sit ; et si sit, cujusmodi naturæ sit. Et quod sit, videtur. In quolibet genere mobile præsupponit immobile, quia omne fluxibile ad fixum terminatur : sed corpus cœli siderei est mobile : ergo supra illud de necessitate est ponere ulterius corpus quod sit immobile : hoc autem dico empyreum. Si tu dicas quod non requiritur, quia motus circularis est circa locum, et non requirit immobilitatem nisi a parte medii ; contra : Totum cœlum movetur : tunc quæro de ultima superficie cœli, utrum moveatur : constat quod sic : sed omne mobile est in loco, quia non quæreretur motus, nisi esset locus : ergo, etc.

Item in quolibet genere multiforme præsupponit uniforme, sicut multa præsupponunt unum : sed cœlum sidereum est multiforme : ergo ultra illud, et supra, est corpus uniforme : hoc autem dicimus empyreum : ergo, etc.

[1] Aristot., *Metaphys.* lib. X, summ. II, c. IV. — [2] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. XLVII, memb. 1 ; S. Thom., p. I, q. LXVI, art. 3 ; et II *Sent.*, dist. II, q. I, art. 5 ; Albertus, *de quatuor Coævis*, q. IV, art. 13 ; Ægidius Rom., II *Sent.*, dist. II, q. I, art. 1 ; Durand., II *Sent.*, dist. II, q. I ; Richard., II *Sent.*, dist. II, art. 3, q. II ; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. II, q. VII.

Item in quolibet genere in quo est ponere infimum et medium, est ponere supremum: sed gradus in corporibus attenditur secundum gradus perspicui et lucis: sed invenitur corpus opacum simpliciter et secundum totum, ut terra: ergo si complementum est in corporibus, debet esse corpus simpliciter, et secundum totum luminosum: hoc dico empyreum: ergo, etc.

Item habitatio habitatori debet respondere: ergo, cum aliquis locus tenebrosus damnatis debeatur, ergo per oppositum videtur quod lucidus debeatur beatis.

Ad opp. Contra: 1. Quod non conveniat universo quod illud sit corpus uniforme, videtur, quia corpora mundi principalia creata sunt ordinata et ornata: ergo, cum ornatus consistat in majori distinctione, et pulchritudinis additione, impossibile est corpus illud esse uniforme.

2. Item lux se diffundit secundum omnem differentiam positionis: ergo sursum, et deorsum; sed lux solis maximæ est diffusionis inter corpora mundi: ergo sursum se diffundit, cum non habeat obstaculum: ergo, cum non se habeat semper uniformiter, modo illuminat unam partem empyrei, modo aliam: ergo corpus illud non est uniforme in luminositate, ut videtur.

3. Item, quod non conveniat esse aliquod cœlum immobile, videtur, quia omne cœlum necessario est sphæricæ figuræ, sicut probat Philosophus [1], et rei veritas est: sed sphærica figura apta est omnino motui: ergo omne cœlum, eo ipso quod cœlum, est mobile: ergo, etc.

4. Item, quod propinquius est motori, citius et velocius movetur: sed corpus supremum est tale: ergo non solum moveri, sed etiam velocissime moveri competit sibi.

5. Item hoc nobilitatis est in cœlo, ut moveatur; unde orbis primus, scilicet cœli stellati, movetur velocius; et ratio hujus est, ut assimiletur suo motori: sed quanto aliquod corpus superius, tanto nobilius, et motori similius; et (*a*) tanto mobilius: ergo si empyreum est ultra firmamentum, ergo non est immobile.

[1] Arist., *de Cœlo et Mundo*, lib. II, cont. 5. — [2] Habetur in Glossa ordinaria. — [3] Damascen., *de Fide orthod.*, lib. II, c. VI.

CONCLUSIO.

Cœlum empyreum ponendum est: est autem uniforme, immobile, et perfecte luminosum.

Resp. ad argum. Dicendum quod quamvis Sancti parum loquantur de hoc cœlo, quia latet nostros sensus, et philosophi adhuc minus; tamen ponere est cœlum empyreum, sicut dicit sacra Scriptura: *In principio creavit Deus cœlum et terram*. Strabus[2] exponit de empyreo, et hoc probat per litteram sequentem, quia firmamentum et cœlum aqueum facta sunt secundo die. Et Damascenus hoc exponit [3]: « In principio creavit Deus cœlum, id est, sine stellis sphæricæ formæ. » Ponendum est etiam illud cœlum, quia persuadet ratio finis triplex: una est perfectio universi; alia est propter motum firmamenti; tertia principalis propter habitationem hominis beati. Et quoniam finis imponit necessitatem his quæ sunt ad finem; propter perfectionem universi, necesse est ipsum esse uniforme: quia, cum sit cœlum luminosum difforme, si non esset cœlum uniforme, non esset universum completum. Propter motum firmamenti ponendum est ipsum immobile, ut motus mobilis fiat circa immobile, scilicet centrum, et intra continens immobile et locans, scilicet empyreum. Propter habitaculum hominis beati ponendum est ipsum luminositatis perfectæ, ut habitatio congruat suo habitatori. Ex his ergo colligitur quare sit factum, et cujus sit dispositionis inter alios cœlos, quia uniforme, et immobile, et luminositatis perfectæ.

1. Quod objicitur quod non uniforme, quia non ornatum; dicendum quod ipsa lux propter sui nobilitatem est sibi ornatus: quoniam ergo corpus illud est luminosum

(*a*) *Suppl.* quanto motori similius.

per totum, alio ornatu non indiget. Vel potest dici quod sicut illud cœlum decoratum est astris, ita illud angelis, qui sunt quasi astra cœli empyrei, juxta illud Job [1] : *Cum me laudarent astra matutina.* Et iterum [2] astra ejus erunt homines beati, et [3] quasi sol ejus erit Agnus Dei.

2. Quod objicitur, quod sol diffundit lumen in ipsum empyreum; dicendum quod illius corporis non est recipere lumen majus ab inferioribus. Et ratio hujus est limitatio virtutis a parte solis, quia nihil agit ultra terminum sibi a Deo constitutum. Unde sicut ignis stat cum pervenit ad horizontem, nec ultra progreditur; et terra, cum pervenit ad centrum : ita solis radii non protenduntur extra firmamentum, quia lucerna est hujus visibilis orbis. Alia ratio est, quia major influentia absorbet minorem : et ideo tanta illius cœli est influentia, quod ad ipsum non pervenit minor, sicut candela non illuminat solem.

3 et 4. Quod objicitur quod est mobile, quia sphæricum et motori propinquum; dicendum quod ad motum non sufficit sphærica figura, sed etiam necessarius est, ut dicunt aliqui, locus continens : et rationabile videtur. Necessarius est etiam absque dubio effectus, videlicet utilitas mobilis, vel alterius. Quoniam ergo cœlum illud non est in alio, et quoniam est uniforme per totum, per sui motum nihil faceret : et ideo est immobile. Similiter quia est uniforme, non habet moveri, quia non habet dextrum et sinistrum. Sed prima ratio de immobilitate non habet multam necessitatem, cum motus circularis secundum Philosophum [4] non requirat locum *in quo*, sed *circa quem.* Secunda de utilitate non similiter, quia similiter posset dici de aqueo; eodem modo de tertia, quia dextrum et sinistrum sunt in cœlo non ratione diversitatis partium, sed ratione influentiæ motoris; et illud satis faciliter probatur, quia dextrum et sinistrum non mutantur, quamvis omnes partes cœli mutentur. Et ideo ratio quare non movetur est, quia Deus non influit super ipsum ad motum, sed ad quietem tantum; et sicut influentia Dei movet firmamentum, sic quietat empyreum. Ratio autem hujus est, quia locus ille est regio deputata his qui omni modo in statu sunt et quiete : et ita patet quod non magis appropinquat motori, ut est motor, sed ut est stabiliens. Ex hac ratione, scilicet quia est, ut sic, locus beatorum, accipitur triplex ejus proprietas, scilicet immobilitas, uniformitas et luminositas. Et hæc est ratio magis catholica, quia etiam motus cœli stellati non est nisi propter obsequium hominis viatoris : unde numero electorum completo, non erit amplius revolutio. Rationes autem Philosophi, quæ assignantur de motu cœli, apud fideles plus habent vanitatis quam veritatis, si quis diligenter aspiciat.

5. Quod enim objicit de assimilatione, responderi potest quod illa causa nulla est, sed impletio numeri electorum. Vel dicendum quod est assimilatio in essendo, et est assimilatio in causando. Verbum Philosophi non habet veritatem primo modo, quia Deus et motor cœli est immobilis; sed secundo modo per sui motum est causa generationis. Quia ergo empyreum non magis assimilaretur in causando, si moveretur, et esset minus simile in essendo; ideo simpliciter dicendum est immobile, et sic patent omnia.

QUÆSTIO II.

An cœlum empyreum influat in hæc inferiora [5].

Fundam.

De empyreo quantum ad virtutem influentiæ; et quæritur utrum empyreum influat in hæc inferiora, an non. Et quod sic, videtur. In quolibet creato quod est perfectum et completum, est substantia, virtus, opera-

[1] *Job*, XXXVIII, 7.— [2] *Sap.*, III, 7.— [3] *Apoc.*, XXI, 23.— [4] Aristot., *Physic.* lib. VIII, cont. 72 et seq.; *de Cœlo*, lib. I, cont. 5. — [5] *Cf.* S. Thom., II *Sent.*, dist. II, q. II, art. 3; et Quol. V, art. 19; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. II, q. II, art. 2; Richard., II *Sent.*, dist. II, art. 3, q. III; Durand., II *Sent.*, dist. II, q. II; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. II, q. VIII.

tio : ergo in ipso empyreo. Si ergo habet virtutem, aut operatur in id quod supra, vel in id quod juxta, vel in id quod infra : non in id quod supra, planum est; nec in id quod juxta, quia ipsum est supra omnia corpora : ergo videtur quod per illam virtutem influit in id quod infra; aut virtus et substantia ejus erit otiosa, quod est plane inconveniens.

Item omnia corpora propter humanum obsequium sunt facta; unde sumus nos finis quodam modo omnium eorum quæ sunt : ergo si empyreum aliquid est, in aliquo servit hujusmodi : sed hoc non faceret, nisi aliquid in hæc inferiora influeret : ergo, etc.

Item quanto aliquod corpus situ est superius, tanto inter corpora nobilius est : et quanto nobilius, tanto potentius et melius : et quanto potentius et melius, tanto in agendo et influendo efficacius : si ergo cœlum empyreum est supremum, ergo videtur quod sit maxime influens in hæc inferiora.

Item quanto lumen est majus, tanto magis se diffundit et multiplicat : si ergo empyreum inter corpora est luminosum maxime, ergo maxime diffusivum : sed lumen illud non privatur efficacia vegetandi et conservandi, quemadmodum nec lumen firmamenti : ergo videtur quod empyreum in hæc inferiora magis sit influens.

Ad opp. Contra : 1. Influentia cœlestis corporis maxime consistit in diffusione luminis et caloris : sed empyreum non calefacit, quia non est in motu, nec ista corpora inferiora, sicut patet, irradiat : ergo videtur quod nulla sit influentia empyrei in hæc inferiora.

2. Item corpora quæ sunt infra firmamentum, sufficienter influunt ad vegetationem et generationem in his inferioribus faciendam : ergo si natura nihil frustra facit, videtur quod alterius cœli influentia nulla sit, cum nullius sit opportunitatis.

3. Item influentia cœli debet esse conformis ei a quo est; debet etiam nihilominus esse conformis ei in quo recipitur : sed cœlum empyreum est incorruptibile, uniforme, quietissimum, statui et quieti gloriæ deputatum : hæc autem quæ infra sunt, habent omnino oppositas conditiones : ergo videtur quod nullo modo super corpora inferiora influere habeat.

4. Item si influit super corpora, aut ergo ad nobiliorem effectum quam sit influentia octavæ sphæræ, aut ad minus nobiliorem, aut ad eumdem effectum : ad eumdem non oportet; ad minus nobilem non decet, cum illud corpus sit nobilius; ad magis nobilem non potest : ergo nullo modo influit. Probatio. Quod non possit in magis nobile, videtur : nam, sicut philosophi volunt et communiter tenent viri philosophici, influentia cœli est operans ad productionem animæ sensibilis : sed supra animam sensibilem non est nisi rationalis : hæc autem nulli corpori est subjecta, imo est a creatione pura : ergo nullo modo potest eminentior esse influentia, quam supra animam sensibilem : et supra hanc influit firmamentum sufficienter cum his qui sunt infra : ergo videtur quod nulla sit influentia empyrei existentis supra.

Si tu dicas quod influit non ratione animæ in se, sed ratione dispositionis a parte corporis; Contra : Anima rationalis unitur mediante vi sensitiva et vegetativa; et corpus disponitur ad susceptionem animæ mediante complexione æquali, et spiritu triplici, scilicet vitali, naturali, et animali : et ad hæc omnia influit hoc cœlum sidereum sufficienter : ergo redit idem quod prius.

CONCLUSIO.

Cœlum empyreum in corporibus inferioribus aliquam habet influentiam, cum maximum sit in virtute.

Resp. ad Arg. Dicendum quod circa hoc duplex fuit opinio. Quidam namque dixerunt quod cœlum empyreum influit in hæc inferiora, et influentia nobilissima; cum enim sit corpus, necesse est influentiam suam, si qua est, esse corporalem. Rursus, cum sit excellentissimum inter corpora cœlestia, influit super corpora nobilissima; et talia sunt

Opin. 1.

corpora humana, quæ sunt ordinata ad nobilissimam formam, scilicet ad animam rationalem, quæ majorem et nobiliorem dispositionem exigit in sua materia. Cum igitur natura lucis disponat ad vitam, et triplex sit vita secundum triplicem differentiam animæ, differens gradu et dignitate, tres Deus condidit cœlos ordinatos inter se gradu et dignitate, non solum naturæ, sed etiam influentiæ; ita quod cœlum sidereum de se ordinatur ad conciliationem elementorum, ad susceptionem vegetabilis; crystallinum ad susceptionem sensibilis; sed empyreum ad susceptionem rationalis. Et hoc quidem rationabile videtur, non solum ratione ordinis influentiæ, sed etiam ratione conformitatis naturæ. Cœlum enim empyreum est locus spiritualium substantiarum, locus etiam corporum glorificatorum. Et quoniam convenientia est loci ad locatum, vel manifesta, vel occulta, videtur influentia illius cœli esse consona corporibus nostris et animabus amica, non ratione sui, sed ratione suorum corporum quæ perficiunt et informant. Alia vero opinio fuit circa hoc omnino isti contraria, quæ dixit, quod cœli empyrei in hæc inferiora nulla est omnino influentia, quia non habent corpora influere nisi secundum ordinem Conditoris, habito respectu ad finem. Quoniam ergo empyreum ad perfectionem universi est conditum, ut sit locus beatorum; ideo regio et lux est a nobis semota et occulta, sicut et ipsa gloria, quam per gratiam expectamus, et amamus, et credimus, licet non videamus. Et ideo dicunt, quod empyreum non est ad obsequium hominis in præsenti, sed ad obsequium perpetuum : nec melioratur, sed uniformiter in sua dignitate subsistit. Et ideo rationes adductæ ad influentiam ostendendam in hæc inferiora secundum hos non valent, quia ordinatio illius corporis ad aliud officium secundum dictamen et imperium Conditoris, hujusmodi influentiam non admittit; et hoc solum omnes rationes illas dissolvit. Quælibet harum opinionum satis est probabilis; quæ autem sit magis vera, non plane patet. Quis enim novit, si Deus illi cœlo hanc occultam influentiam dedit super corpora nostra, tum ratione nobilitatis, tum ratione conformitatis? Hoc non est, ut credo, facile revellere, nec per violentiam auctoritatis, nec per efficaciam rationis. Rursus, quæ sit necessitas hujus influentiæ, nec ratio, nec auctoritas manifestat, cum satis videatur sufficere aliorum inferiorum corporum influentia : ideo in neutram partem omnino declinando, dicendum videtur, quod cum cœlum empyreum sit primum creatum inter corpora, quod est maximum mole et virtute : quia est maximum mole, omnia corpora locat per ambitum et continentiam; quia maximum virtute, cætera vegetat et conservat per suam influentiam. Omittendo igitur istam influentiam, quam dicitur habere super humana corpora, sustineri potest quod aliquem effectum et aliquam influentiam habeat super omnia corpora inferiora, tanquam primum creatum super sequentia; et rationes adductæ ad hoc sunt concedendæ.

1 et 2. Quod ergo objicitur de influentia luminis et caloris; dicendum quod influentia luminis potest esse dupliciter, vel manifesta, vel occulta : manifesta influentia est per diaphanum corpus, maxime quando sensu percipitur; occulta influentia est non solum per diaphanum corpus, sed etiam per opacum, sicut virtus stellarum est in mineralia quæ latent sub terra. Vel potest dici quod est influentia mediata, et immediata; et possibile est quod influentia cœli siderei vigoretur ex adjumento luminis superiorum cœlorum, et virtutem susceptam de superius derivet, et transmittat ad hæc inferiora : et videtur nobis esse propria, cum tamen non sit propria, sed etiam aliena. Et per hoc patet aliud : quod non est causa sufficiens virtus inferiorum cœlorum nisi per adjumentum superiorum.

3. Quod objicitur de conformitate; dicendum quod conformis est natura spiritus, qui disponit ad vitam, ipsi luci cœlesti quan-

tum ad puritatem, et hac ratione nata est recipere; sed non oportet in omnibus consonare.

4. Quod objicitur utrum ad nobiliorem effectum; dicendum secundum primam opinionem, quod ad nobiliorem effectum, quia ad generationem spirituum, qui sunt dispositio ad susceptionem animæ rationalis. Et si tu objicias, quod non sunt alii, quam illi qui disponunt ad sensibilem; dicendum quod etsi non sint omnino alii secundum formam, tamen sunt puriores, et excellentioribus, et nobilioribus potentiis nati ministrare : secundum quam etiam rationem nobiliorem oportet esse complexionem et organizationem, tam humani corporis, quam brutalis. Potest tamen sustineri, quod ad eosdem effectus influunt, nec tamen alterum eorum superfluit, quia virtus cœli inferioris et influentia adjuvatur per virtutem superioris, et virtus superioris operatur mediante virtute et influentia inferioris : ideo neutrum superfluit; sed ad hæc inferiora conservanda et perficienda virtus utriusque concurrit.

ARTICULUS II.

Consequenter circa secundum articulum quæruntur quatuor : primum est, utrum substantiæ spirituales sint in loco corporeo; secundum est, utrum angelus sit in pluribus locis simul, aut tantum in uno; tertium est, utrum sit in loco punctali, an composito; quartum est, utrum plures angeli possint esse in eodem loco primo.

QUÆSTIO I.

An angeli sint in loco corporeo [1].

Fundam. Utrum loci corporalis sit locare angelos. Et quod sic videtur. Dicit Strabus [2] : « Statim ut factum est cœlum empyreum, repletum est angelis. »

Item per Damascenum [3] : « Cœlum est continentia visibilium, et invisibilium, » loquitur de empyreo : ergo, etc.

Item omne creatum est de universo : ergo est intra primum continens, sive ultimum corpus : sed supremum corpus ambiens dicitur empyreum : ergo omnis creatura continetur infra ipsum; ergo et angelicus spiritus.

Item nulla substantia operatur nisi ubi est virtus ejus : sed nulla virtus potest elongari a substantia, nisi distantia proportionabili; nam virtus infinita nullo modo elongatur, virtus finita non potest elongari nisi finite : ergo necesse est angelum esse in loco ubi operatur, vel prope : ergo cum operatur in loco corporali, ut patet in corpore quod movet, ergo ibi est, vel in loco proximo est : ergo si locus maxime aptus contemplationi est empyreum, videtur quod ibi sit.

Item spiritus maligni in eodem loco tormentorum habebunt collocari, in quo et homines damnati, sicut dicitur [4] : *Ite, maledicti,* etc.: ergo ab oppositis, vel a simili in contrario, angeli cum beatis hominibus in eodem loco corporali erunt : sed locus aptus hominibus beatis est ille qui prædictus est, scilicet cœlum empyreum, quod est supremum, quietum, clarum, uniforme et spatiosum : ergo, etc.

Item major requiritur proportio perfectionis ad perfectibile, quam locati ad locum : sed videmus quod substantia spiritualis adeo potest proportionari corporali, et e converso, quod una unitur alteri ut perfectio, ut patet in homine : ergo multo fortius potest una uniri alteri, ut locatum loco : ergo cum cœlum empyreum sit nobilissimum corporum simplicium, vel erit in angelo, vel angelus in eo : sed ipsum non est in angelo : ergo e converso.

Ad opp. Sed contra 1 : per Boetium *de Hebdomadibus* : « Communis animi conceptio quæ omnibus videtur, est incorporeum in loco non esse. »

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. XXXII, memb. 1; Scot., II *Sent.*, dist. II, q. VI; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. II, q. IX; Marsil. Inguen., II *Sent.*, q. II, art. 2. — [2] Glossa ordinaria in *Gen.*, I: *In principio creavit.* — [3] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. II, c. VI. — [4] *Matth.*, XXV, 4.

2. Item Gregorius : « Locus animæ Deus est : » sed non est spiritualior locus animæ, quam angeli : ergo si Deus est locus animæ, et angeli.

3. Item ratione videtur : quia loci ad locatum est mutua indigentia [1], sicut patet ; locatum enim indiget loco suo, ut terra centro ; et locus etiam indiget locato, unde refugit vacuitatem ; et impossibile est quod locus sit sine locato, quin aliquid impleat indigentiam loci : sed cœlum empyreum non indiget angelis ; nec aliquis locus, nec similiter angelus loco, quia, omni corpore circumscripto, adhuc angelus remaneret, et secundum substantiam, et secundum operationem, quæ est contemplatio : ergo nullo modo est locus angeli.

4. Item locus habet influentiam et potentiam super locatum [2] ; unde superiora nobiliora locant minus nobilia, sicut patet ex hoc, quod aqua terram, aer aquam, et sic de aliis : sed corporale non habet influere in spirituale, nisi secundum ordinem justitiæ, sicut in anima peccatrice vel spiritu : ergo spiritus non habet locum in corpore nisi per culpam.

5. Item omne locatum habet pondus, et inclinationem ad locum : sed Augustinus dicit [3] : « Quod est pondus in corporibus, hoc est amor in spiritibus : » sed inclinatio amoris angelici est ad bonum spirituale, non ad locum corporalem : ergo non habent locari corporaliter, sed solum spiritualiter.

CONCLUSIO.

Cœlum empyreum locat angelos, quanquam sint spiritus, cum limitatæ sint substantiæ, et illud ordo universi expostulet.

Resp. ad Arg. Dicendum quod cœlum empyreum locat angelos, et est locus angelorum, sicut probant rationes ad primam partem. Ad intelligentiam autem objectorum, dicendum quod locus habet triplicem comparationem ad locatum : comparatur enim primo in ratione continentis ; secundo in ratione mensurantis ; tertio in ratione conservantis. Continet enim ut vas ; mensurat ut quantitas ; conservat ut natura. Secundum hanc triplicem habitudinem sunt in loco substantiæ finitæ corporales et corruptibiles : quia finitæ et limitatæ, sunt in loco continente ; quia corporales, in mensurante ; quia corruptibiles, in loco conservante. Secundum duas comparationes primas, quæ sunt continere et mensurare, sunt in loco substantiæ finitæ et corporales, sed incorruptibiles ; secundum primam vero, quæ est continere, sunt in loco substantiæ finitæ spirituales et incorruptibiles, ut angeli. Et hoc dico in loco corporali ; nam angelus habet locum spiritualem et conservantem, scilicet Dei virtutem ; locum mensurantem sive circumscribentem propriæ substantiæ, virtutis limitationem sive clausionem ; locum vero continentem, non tantum spiritualem, sed etiam corporalem. Ratio autem quare angeli contineantur loco, sive aliquo ambiente, est ordinatio partium universi : si enim non haberent aliquid continens, non esset eorum existentia ordinata ad invicem, quia ordinem non haberent in creatione, eo quod creata sunt simul, nec haberent ordinem unius ad alterum : hoc autem non decet universum, nec summum opificem. Ratio autem quare continentur loco corporali, duplex est. Una est limitatio ipsius spiritus creati : cum enim spiritus increatus, qui Deus est, habeat in se simplicitatem per quam est intra omnia, et immensitatem per quam continet omnia, et est extra omnia, communicat illas conditiones creaturæ eatenus, quatenus nata est recipere : unde simplicitatem communicat spiritui. Sed spiritus non potuit recipere virtutem continentiæ : quia enim simplicitas ejus est finita, ideo est

[1] Arist., *Physic.* lib. IV, cont. 14 ; *de Cœlo*, lib. IV, cont. 34. — [2] Id., *Physic.* lib. IV, cont. 43 et 79 ; *de Cœlo*, lib. IV, cont. 75. — [3] August., *De Civit. Dei*, lib. XI, c. XXVIII ; *Confess.* lib. XIII, c. IX, n. 10 ; *Epist.* LV, al. CXIX, c. X, n. 18.

hic et nunc; et quia non habet partem et partem, ideo secundum totum est hic et nunc : et ideo non potest habere universalem capacitatem rerum. Corpus autem, quia compositum est, et habet partes innumerabiles, non potuit participare simplicitatem; sed propter partium extensionem potuit recipere capacitatem : ideo Deus fecit unum corpus nobilissimum, quod esset natum omnia ambire, et extra quod omnino nihil esset : et hoc est empyreum : et ideo necesse est angelum esse intra ipsum. Alia ratio est, quia in solo corpore est distinctio secundum hic et ibi : quia enim cæteræ creaturæ ordinem habent in mundo, distinctionem et positionem habent secundum gradus perfectionum : et ita una est hic, et alia ibi; una sursum, et alia deorsum : et quia in solo corpore est potentialis distinctio secundum hic et ibi, ideo inter creaturas soli corpori debet dari universalis potentia locandi, et respectu visibilium, et invisibilium; ut sic universum esset unum in omnibus suis partibus ordinatum. Et sic patet ratio duplex, quare data est corpori potentia locandi spiritum, et spiritum contineri a corpore. Hoc enim exigebat ordo universi, tum propter limitationem spiritus creati, tum quia in solo corpore distinctio est secundum hic et ibi. Concedendæ sunt igitur rationes monstrantes quod cœli empyrei est locare angelos.

1. Quod ergo objicitur in contrarium, primo quod incorporeum non est in loco, dicendum quod intelligitur de esse in loco, sicut mensuratum in mensura.

2. Quod objicitur, quod locus angeli et animæ, Deus est; dicendum quod intelligitur de loco conservante, non de loco diffiniente. Et iterum hoc non cogit, quod si Deus est locus animæ, quod nihil creatum locet spiritum.

3. Quod objicitur, quod loci ad locatum est mutua indigentia; dicendum quod verum est de his quæ locantur propter defectum sui; sed non est verum de his quæ locantur propter servandum ordinem universi. Unde, si quæratur utrum lapis possit esse extra cœlum, dicendum quod non : tum propter suam indigentiam, quia non haberet locum conservantem; tum quia non patitur hoc ordo universi. Sed de angelo, quod cœlum non exeat, non est ratio loci corporalis indigentia, sed corporis ultimi universalis continentia, secundum quod universum est perfectum et ordinatum.

4 et 5. Ad alias duas rationes patet responsio : quod proceditur de esse in loco tanquam in conservante, ratione cujus ponitur influentia in locante, ponitur etiam inclinatio in locato : iste autem modus essendi in loco non convenit angelo.

QUÆSTIO II.

An angelus simul et semel sit in pluribus locis [1].

Utrum unus angelus simul et semel sit in pluribus locis, an tantum in uno; et quod in pluribus, videtur : primo per Augustinum qui dicit quod « angelus ibi est, ubi vult, » in libro *de Civ. Dei;* sed existens in cœlo, vult esse in terra : ergo existens in cœlo, est in terra : ergo simul est in pluribus locis. *Ad opp.*

2. Item Damascenus [2] dicit quod ibi est, ubi operatur : sed angelus vel est, vel potest esse motor cœli, et motor operatur super totum mobile : ergo unus angelus in utraque parte circumferentiæ cœli potest esse simul et semel : ergo si magis distat una pars circumferentiæ ab alia, quam cœlum a terra, patet, etc.

3. Item quanto aliquid simplicius est, tanto in pluribus reperitur. Et ratio hujus

[1] *Cf.* Alexand. Alensis, p. II, q. XXXII, memb. 2; S. Thom., p. I, q. LII, art. 2; et *de Potent.*, q. III, art. 19, ad 1; Scot., II *Sent.*, dist. II, q. VII; Ægid. Rom., I *Sent.*, dist. XXXVII, p. II, q. II; Richardus, I *Sent.*, dist. XXXVII, art. 2, q. I; Gregor. Arimin., II *Sent.*, dist. II, q. III; Thom. Argent., I *Sent.*, dist. XXXVII, q. I, art. 1; Durandus, II *Sent.*, dist. XXXVII, q. I; Joan. Bassol., II *Sent.*, dist. II, q. IV, art. 3; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. II, q. II. — [2] Damascen., *de Fide orthod.*, lib. I, c. XVII.

est, quia tanto magis recedit a coarctatione, et magis appropinquat ad divinum esse, quod ubique est. Ergo si angelus inter creaturas maxime ad Deum appropinquat, videtur quod simul et semel in pluribus locis esse possit : sicut universale, propter suam simplicitatem, est ubique et semper.

4. Item glorificatus spiritus non habet cogitationes volubiles, imo potest per donum gloriæ simul multa cogitare : sed intellectus per naturam in unico instanti non aspicit nisi ad unum intelligibile, et per gloriam simul videt multa : ergo pari ratione videtur quod angelus glorificatus simul possit esse in locis diversis.

Item corpus nunquam potest elevari nec per gloriam, nec per unionem, ut sit excelsius spiritu glorioso : sed corpus Christi per gratiam unionis potest esse in locis diversis : ergo pari ratione, ut videtur, et angelus gloriosus.

Fundam. Contra : per Ambrosium, in libro *de Spiritu sancto* [1] : « Omnis creatura certis suæ naturæ est circumscripta limitibus : » sed quod potest esse unum et idem totum, et secundum actum, ita in hoc loco quod etiam in alio, non est circumscriptum : ergo vel angelus nón est creatura, vel si sit, in pluribus locis simul esse non potest.

Item Damascenus, in libro I [2] : « Angelus dicitur esse in loco, quia adest intellectualiter, et circumscribitur ubi et operatur; non enim potest secundum idem in diversis locis operari. »

Item si angelus simul esset in diversis locis, non indigeret mitti, nec moveri : sed moventur angeli, sicut patet per Scripturam veteris et novi Testamenti : ergo, etc.

Item si angelus simul et semel esse posset in diversis locis, simul et semel posset in uno loco tacere, et in alio loco loqui; in uno moveri, et in alio quiescere : ergo duo opposita simul et semel essent vera de eodem.

Item ponatur eumdem angelum simul esse Parisiis et Romæ; quæro utrum de urbe Roma posset ire Parisios : si non, quæro : quid impedit? Et non est dare. Si sic, sed nihil movetur ad id quod habet : ergo non potest ire Parisios. Aut si vadit Parisios, et ibi se invenit, simul fuit prius præsens et absens : et post, bis est ibi præsens : quæ omnia sunt inconvenientia et absurda : ergo, etc.

[1] Ambros., *de Spirit. Sancto*, lib. I, c. VII, n. 74. — [2] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. I, c. XVII.

CONCLUSIO.

Angelus, cum sit individuata substantia, et limitatæ virtutis, simul et semel non potest esse nisi in uno loco primo.

Resp. ad Arg. Dicendum quod cum angelus habeat esse individuatum, habet esse hic et nunc : quia vero habet esse limitatum, et virtutem limitatam, habet esse in uno hic, sive in uno loco tantum. Quoniam ergo tam individuatio, quam limitatio, naturaliter et inseparabiliter inest angelo; hinc est quod angelum simul et semel oportet esse tantum in uno loco : et hoc dicunt auctoritates, et rationes probant : et ideo concedendæ sunt pro eo quod verum concludunt.

1. Ad illud quod objicitur primo, quod ibi est, ubi vult : dicendum quod illud non est dictum per concomitantiam simultatis, quod in eodem instanti, in quo est velle esse, in quocumque loco sit esse; sed ideo dictum est, quia esse in loco volito sequitur velle sine mora temporis magna, propter velocitatem angelicam, ut Damascenus dicit. Sequitur etiam esse in loco tali velle angeli ad nutum, quia angelus non vult nisi quod competit naturæ suæ. Unde non vult ibi esse in instanti, sed in eo tempore in quo scit se posse venire : eo modo intelligendum est verbum prædictum de corpore glorioso.

2. Ad illud quod objicitur quod ibi est, ubi operatur, dicendum quod operari alicubi est dupliciter, mediate, vel immediate : immediate, utputa anima operatur in manu, sed mediante manu ; anima nautæ operatur in tota navi, quia movendo manum, movet

temonem; et movendo temonem, totam navem movet: nec tamen oportet quod sit in tota navi, sed ubi operatur primo. Per hunc modum intelligendum est in proposito, quod etsi angelus esset motor cœli, vel movens primo, moveret illam partem super quam esset influentia motoris, et in illa esset, non in tota re mobili, vel mota. Sic etiam intelligendum est de angelis, qui subverterunt Sodomam.

3. Ad illud quod objicitur de simplicitate, dicendum quod esse simplex est dupliciter: aut per privationem partium componentium in esse naturæ; aut per privationem partium constituentium in esse diffinito sive in genere. Quando ergo dicitur, quod quanto aliquid simplicius; tanto in pluribus; hoc dicitur de simplicitate secundo modo, quam scilicet habet genus respectu speciei, et ideo in pluribus reperitur quam species. Cum autem dicimus angelum simplicem, hoc est secundum aliud genus simplicitatis: ideo nihil ad propositum.

4. Ad illud quod objicitur de pluralitate cognoscibilium, quæ intelligit simul et semel, dicendum quod non est simile duplici ratione: quia vis cognitiva magis efficitur deiformis per gloriam, quam vis motiva motu exteriori; præterea aliud est, quia idem exemplar divinum in glorificatis est ratio cognoscendi secundum rem et essentiam: ideo intellectus glorificatus multa cognoscit, ita quod non dispergitur, sed circa unum colligitur. Sed angelum esse in pluribus locis, hoc non potest esse per collectionem virtutis ad unum locum, sicut intellectus ad unum primum cognoscibile; et ideo non est consimile.

5. Ad illud quod objicitur de corpore Christi, dicendum quod non est locus a minori, nec a simili, quia corpus Christi in pluribus locis est, quia multa convertuntur in ipsum: et si quæras quare magis congruit aliqua in ipsum converti, quam in aliud corpus, ratio hujus est, quia est cibus in quo uniuntur et reficiuntur omnia membra Christi. Et si quæras qualis cibus hujusmodi est, eadem quæstio est de carbone, quare calefacit propter conjunctionem cum igne: sic caro Christi repleta est delectatione, ut carbo ignis igne: et hoc totum tactum est diffusius in primo libro, et in quarto.

QUÆSTIO III.

An angelus sit in loco partibili, vel punctali [1].

Ad opp. De modo essendi angelum in loco, et quæritur utrum sit in loco impartibili, sive punctali. Et quod sic, videtur. Damascenus dicit quod angelus est in loco, non figuraliter, sed intellectualiter: cum ergo nihil ipsius loci sit infigurabile et intelligibile, nisi punctus, est in puncto, etc.

2. Item proportio debet esse locati ad locum: sed angelus est simplex et impartibilis: ergo ei debetur locus simplex et impartibilis: sed hic est solus punctus loci: ergo, etc.

3. Item ponamus angelum esse in loco in quo minori non potest esse, quæro an ille locus est partibilis aut impartibilis: si partibilis, ergo cum Angelus sit simplex, adhuc potest esse in minori; quod si non potest esse in minori, videtur quod ille sit impartibilis: sed nihil est impartibile in loco nisi punctus: ergo, etc.

4. Item quod recipitur in aliquo, recipitur ibi per modum recipientis [2], non per modum recepti: si ergo angelus est in loco partibili, est partibiliter: sed impossibile est angelum recipere partitionem: ergo, etc.

5. Item si angelus est in loco partibili tanquam in loco primo, aut ergo est totus in qualibet parte, aut est ita in toto, quod pars est in parte: si totus est in toto, ita quod pars est in parte, ergo est partibilis; si ita quod

[1] *Cf.* Alex. Alens., p. II, q. XXXII, memb. 3; S. Thomas, p. I, q. LII, art. 2; Scot., II *Sent.*, dist. II, q. VI; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XXXVII, q. II; Richardus, II *Sent.*, dist. XXXVII, art. 2, q. II; Franc. de Mayr., II *Sent.*, dist. II, q. VI; Greg. Arimin., II *Sent.*, dist. II, q. II; Joan. Bassol., II *Sent.*, dist. II, q. IV; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. II, q. XI; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. II, q. II. — [2] Arist., *de Anima*, lib. III, cont. 4 et 5.

in qualibet parte totus, cum ergo partes loci sint multæ, erit in pluribus locis. Si tu dicas quod est in omnibus illis tanquam in loco uno, sicut anima est in omnibus partibus corporis; Contra : Esto quod corpus illud dividatur, et locus est in quo est angelus, constat quod nihilominus potest esse in omnibus partibus, cum non pendeat ex aliqua parte principaliter : et si hoc, cum sit ibi locorum multitudo, erit angelus in pluribus locis.

Fundam. Contra : Punctus, nec est locus, nec pars loci : ergo quod est in puncto, vel in loco punctali, non est in loco.

Item punctus, ut dicit Philosophus, est substantia posita, id est, essentia habens positionem, in quo differt ab unitate : ergo si angelus est in puncto secundum proportionem puncto convenientem, ergo angelus habet positionem : sed forma habens positionem in materia, non est motor sufficiens ejus in quo est : ergo, etc.

Item si angelus est in puncto primo, ergo influit virtutem supra punctum : ergo cum punctus sit improportionabilis corpori, impossibile est quod virtus ejus se extendat ad corpus, et ita nunquam movebit corpus.

Item anima est in toto corpore : sed hoc non facit unio, quia ex hoc ipso habet dependentiam, et ita arctationem : ergo hoc est ratione simplicitatis. Cum ergo angelus sit æque simplex, vel magis, quam anima, videtur quod multo fortius in majori loco, vel æquali totus possit esse.

CONCLUSIO.

Angelus est in loco partibili tanquam in loco primo; et cum non sit extensa substantia, necesse est quod sit in toto totus, et totus in qualibet parte.

Opin. 1. Resp. ad Arg. Triplex circa hoc fuit positio. Fuerunt enim quidam dicentes quod angelus, quamvis sit in loco corporali, non tamen est in eo corporaliter, sed spiritualiter. Quoniam vero non est in loco situaliter, ideo nec secundum totum, nec secundum partem, nec secundum impartibile; quia nulla omnino est commensuratio angeli ad locum. Sed ista ratio non intelligibilis esse videtur, quomodo scilicet aliquid possit esse in aliquo, et diffiniri, et contineri, nec tamen primo immediate sit in toto, vel in parte, vel in impartibili : omne enim quod est in aliquo loco toto, vel est ratione totius, vel ratione alicujus partis. Et ideo fuit circa hoc secunda positio, scilicet quod angelus est in loco impartibili, sive punctali; et ratio eorum erat ista; quia angelus habet materiam omnino differentem a corporalium materia secundum esse, scilicet quod non est extensa : unde cum materia sit simplex, ut punctus de se, dicunt angelum habere simplicitatem proportionalem puncto, et ita in loco punctali. Sed hæc positio falsa est, et non intelligibilis : quidquid enim sit de materia, sicut infra dicetur, hoc tamen est verum, quod omnis locus corporeus est partibilis : ergo sicut est oppositio in adjecto dicere corpus impartibile, sive punctale, ita et dicere locum punctalem. Et iterum, cum punctus non sit locus, ponere angelum in puncto est ipsum ponere non esse in loco. Et ideo est tertia positio, quod angelus, cum contineatur a loco corporali, est in loco partibili tanquam in loco primo; et quoniam non potest extendi in eo, ideo necesse est quod sit in toto, ita quod totus in toto, et totus in qualibet parte. Et in hoc est similis quodam modo simplicitas angeli simplicitati divinæ; sed deficit, quia angelus in uno loco est, Deus autem ubique.

Improbatur.

Opin. 2.

Improbatur.

Opin. 3.

1. Et ex hoc dicit Joannes Damascenus [1] quod angelus est in corporali loco, sed intellectualiter, non figuraliter; quia hoc solum capit intellectus, quomodo substantia videlicet tota sit in partibus, et tota in toto : et ita patet responsio ad verbum Damasceni.

2. Quod objicitur, quod debet esse proportio; dicendum quod non oportet quod sit proportio secundum speciales conditiones et proprias angeli et loci, quia angelus non

[1] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. II, c. III.

ponitur esse in loco proprie : est tamen ibi proportio quoad finitatem et limitationem, per quæ duo angelus diffinitur et est in loco : sicut enim angelus habet virtutem finitam et substantiam, sic locus ejus arctatus et limitatus est.

3. Quod quæritur de hoc : si angelus ponatur in loco in quo minori non possit esse; dicendum quod in hoc differt existentia angeli in corpore, et animæ, quod anima, quia est perfectio corporis nati vivificari vita rationali, et illud est in determinata quantitate, ideo potest esse in corpore ita parvo, quod non in minori, quia minus non esset organizabile et vivificabile; angelus autem, quia non est ut perfectio, et simplex est, quia in qualibet parte loci totus, quantumcumque parva est ratio loci, salvatur in qualibet : et ideo non potest accipi locus iste ita parvus, quin adhuc possit esse in minori : et ideo non est dari locus in quo minori non possit esse. Est tamen dari locus in quo majori non potest, sicut et anima, quia hoc venit ex limitatione. Sicut ergo in corporibus status est in ascendendo, sed nunquam est ponere statum in dividendo, nec unquam devenitur ad impartibile; sic intelligendum est circa existentiam angeli in loco.

4. Quod objicitur, quod est per modum recipientis, etc.; dicendum quod verum est, ubi receptum dependet a recipiente, sicut species recipitur in organo, et recipitur in intellectu : et existentia ejus dependet ex eo in quo recipitur, et se habet ad illud per modum informantis. Hinc est quod recipit modum suæ existentiæ ab eo in quo recipitur. Non sic angelus recipitur a loco, quia non pendet ex illo. Quod objicitur : Si totus sit in qualibet parte loci, cum sint plura loca, etc.; dicendum quod totus est in qualibet parte, nec tamen in pluribus locis : sicut nec anima, dum vivificat totum corpus, non vivificat diversa corpora, sed unum.

5. Quod autem objicitur : « Esto quod corpus illud, sive locus in quo est angelus, dividatur, » etc.; dico quod si divideretur in mille partes, dum tamen partes non sequestrentur longe ab invicem, totus esset in omnibus, et omnes essent ei unus locus, quia nullam habent rationem ambiendi vel diffiniendi angelum; sed illud quod complectitur omnes partes. Locus enim non numeratur secundum numerum corporum locantium, sicut patet, quia unum corpus potest esse partim in aere, partim in aqua, partim in terra; nec tamen in tribus locis, sed in uno est.

QUÆSTIO IV.

An plures angeli sint simul in eodem loco [1].

Ad opp.

Utrum plures angeli sint simul in eodem loco primo; et quod sic, videtur ratione multiplici. Et prima hæc est : Angelus non est in loco corporaliter, sed spiritualiter : ergo cum dicat philosophus [2] quod anima locus est specierum, in quo scilicet sunt spiritualiter; similis est modus existendi angelum in loco, et speciem in anima : sed in anima simul possunt esse plures species, ita quod una non est in alia : ergo pari ratione plures angeli in uno loco corporali.

2. Item angelus non est minoris simplicitatis, quam punctus : sed duo puncta possunt esse simul : ergo plures angeli. Probatio minoris. Philosophus dicit [3] quod contigua sunt, quorum ultima sunt simul; et dicit quod simul sunt, quæcumque in eodem loco primo sunt : ergo cum contingat lineas contiguari, et ita ultima esse simul, ergo duo invisibilia sunt simul.

3. Item per aliud simile : quia angeli sunt lumina spiritualia, sicut dicit Dionysius [4] :

[1] *Cf.* Alex. Alensis, part. II, q. XXXII, memb. 3; S. Thom., p. I, q. LII, art. 3; et I *Sent.*, dist. XXXVII, q. II, art. 2, Scotus, II *Sent.*, dist. II, q. VIII; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XXXVII, q. III; Richard., II *Sent.*, dist. XXXVII, art. 2, q. II; Franc. de Mayr., II *Sent.*, dist. II, q. VII; Greg. Arimin., II *Sent.*, dist. I, q. III; Joan. de Bassol., II *Sent.*, dist. II, q. IV, art. 4; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist II, q. ult.; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. II, q. II. — [2] Arist., *de Anima*, lib. III, cont. 22. — [3] Aristot., *Physic.* lib. VI; Averr., *Physic.* lib. V, cont. 22. — [4] Dion. Areop., *de Cœl. Hierarch.*, c. III; *de Div. Nomin.*, c. II, in med.

sed lumina corporalia, quæ sunt minoris simplicitatis, et magis dependent a loco corporali, simul sunt, sicut dicit Dionysius, et plures species in eodem medio simul sunt, sicut patet : ergo pari ratione, imo a fortiori plures angeli in eodem loco.

4. Item rationalis anima magis appropriat sibi corpus, in quo tota est, quam angelus locum, quia majori nexu illi unitur : sed dæmon potest obsidere, et esse in eodem corpore cum anima : ergo, etc.

5. Item Sancti dicunt, et infra habebitur, quod corpus glorificatum pertransit per non glorificatum : ergo possunt simul esse duo corpora : ergo multo fortius duo spiritus. Si dicas quod non valet in spiritibus, quia unus non est materialis respectu alterius, sicut corpus non glorificatum respectu glorificati; objicitur tunc : Sint simul duo corpora animata, quorum unum sit glorificatum, et alterum non; constat quod duæ animæ sunt simul : et tamen una non est materialis respectu alterius : ergo pari ratione duo spiritus.

6. Item spiritus rationalis non occupat locum : intelligamus enim, quod locus sit vacuus a corpore, et ponatur ibi spiritus; nihilominus erit vacuus, sicut prius, et natus tantum recipere, quantum prius : ergo cum æque bene possit ibi esse corpus, sicut si non esset spiritus, pari ratione videtur quod alius spiritus.

[...]undam. Contra : Strabus dicit, et habetur in littera, quod statim cum empyreum est factum, repletum est sanctis angelis : sed non est repletum quoad vacuitatem : ergo quoad ornatus totalitatem : ergo loca distincta et diversa habent in empyreo : ergo si ita eos produxit Deus sicut nati sunt esse, non ergo in eodem loco nati sunt esse, sed in diversis.

Item Augustinus[1], *de fide ad Petrum* : « Inest singulis spiritibus naturalis terminus, quo a (*a*) se invicem distinguuntur, et unus in altero non est : » ergo si distincti sunt per terminos naturales, impossibile est eos esse simul, et in eodem loco simul existere.

Item locus dicitur ad locatum relatione essentiali : ergo cum multiplicato uno relativorum, multiplicetur (*b*) et alterum, quot sunt locata, tot sunt loca, eodem modo quo locus dicitur ad locatum : ergo cum locus angeli dicatur ad locatum non per modum mensurantis, sed per modum diffinientis; ergo quot sunt angeli diffiniti, tot sunt loca diffinientia.

Item sicut se habet locus ad locatum, ita e converso[2] : ergo sicut unum locatum ad plura loca, ita unus locus ad plura locata : sed unum locatum, ut angelus, non potest esse in pluribus locis; ergo unus locus non potest esse plurium angelorum : ergo, etc.

CONCLUSIO.

Angeli plures non possunt esse in eodem loco primo, quanquam angelus locum non occupat : quod propter ordinem universi est ponendum.

Opin. 1. Resp. ad Arg. Ad prædictam quæstionem dixerunt aliqui, quod angeli poterant esse plures simul, nullo repugnante, et hoc propter suam simplicitatem, et propter hoc quod locum non replent ratione suæ spiritualitatis. Unde nec minuunt loci capacitatem, quemadmodum nec lumina, nec idola in medio, nec species in anima, quæ in eodem et secundum idem sunt in multitudine : nec tamen ponitur idolum in idolo, nec lumen in lumine : sic dicunt se habere in proposito. Nec cogit objectio de repletione cœli, quia hoc dictum est propter spirituum multitudinem; nec de virtute, sive loco spirituali, quia semper distinguuntur propria virtute et natura, nec unus illabitur alteri; nec de relatione, quia unius ad alterum non est habitudo, nec dependentia necessitatis, sed solum cujusdam congruitatis. Opin. 2. Alii dixerunt,

[1] Vel potius Fulgent., *de Fide ad Petr.*, c. III, n. 30, inter opera S. August., append., t. VI, edit. Bened. — [2] Arist., *Physic.* lib. IV, cont. 52 et 58.

(*a*) *Cast edit.* ad. — (*b*) *Item* multiplicatur.

quod quamvis angelus spiritualiter sit in loco, tamen plures angeli in eodem loco simul esse non possunt, repugnante habitudine distinctionis, quæ est loci ad angelum : sicut enim duæ species albedinis in eadem anima esse non possunt, non propter hoc, quod repugnet repletio; sed propter hoc, quod repugnat ipsius animæ informatio, quia informata specie albedinis, non potest iterum consimili specie informari : similiter in proposito locus diffiniens aliquid, non potest aliud, quo eodem modo est in loco, diffinire : unde sicut unum corpus non potest perfici a duabus animabus; sic nec unus locus primus deputari duobus spiritibus. Sed multo melius istam quæstionem terminare possumus, si respiciamus ad rationem ob quam angelos ponimus in loco corporali : hoc enim non est propter indigentiam angeli, quia, omni corporali loco destructo, posset spiritualis substantia permanere; nec etiam est propter indigentiam loci, quia per præsentiam angeli nulla removetur indigentia loci : sed hoc est propter ordinem universi. Quoniam igitur angelus locum non occupat, angelus indigentiam loci corporalis non terminat, nec simpliciter, nec in parte.

Opin. 3.

Ideo quantum est de spirituali natura ejus et loci, nihil prohiberet plures spiritus simul esse, sicut plura idola, vel species, in anima. Sed quoniam ordo universi ita tollitur per omnimodam indistantiam, sicut per distantiam infinitam; sicut non patitur ordo universi ut angelus infinite distet ab angelo, imo omnes intra unam circumferentiam cœli ultimi clauduntur; sic non patitur quod angelus in eodem loco primo simul sit cum angelo [1]. Ex his patent objecta.

1, 2 et 3. Quod enim objicitur de speciebus in anima, et punctis, et luminaribus, patet responsio, quod non est simile, pro eo quod diversæ species diversas indigentias animæ complent; non sic plures angeli indigentiam loci. Amplius, non sic attenditur ordo in illis quantum ad existentiam in loco, sicut in angelis.

4 et 5. Similiter sequentia duo non valent, quia nihil est ibi quod repugnet ordini universi; quia dæmon et anima sunt in corpore diverso modo essendi, et corpus non glorificatum est materiale respectu glorificati.

6. Ultimum vero concludit a parte naturæ angeli : sed aliud est quod impedit.

DISTINCTIO III

QUALES FACTI FUERINT ANGELI; ITEM DE HABITIBUS BONITATIS ET MALITIÆ ANGELORUM.

Quod quatuor attributa sunt angelis in ipso initio suæ creationis.

Ecce ostensum est ubi angeli fuerint, mox ut creati sunt; nunc consequens est investigare quales facti fuerint in ipso primordio suæ conditionis. Et quatuor quidem angelis videntur esse attributa in initio subsistentiæ suæ, scilicet : essentia simplex, id est indivisibilis et immaterialis, et discretio personalis; et per rationem naturaliter insitam intelligentia, memoria, et voluntas sive dilectio; liberum quoque arbitrium, id est, libera inclinandæ voluntatis, sive ad bonum, sive ad malum, facultas : poterant enim per liberum arbitrium, sine violentia et coactione, ad utrumlibet propria voluntate deflecti.

An omnes angeli fue-

Hic considerandum est, utrum in sua substantia spirituali, et sapientia rationali, et libertate arbitrii, quæ omnibus inerant, omnes æquales fuerint : ut sit prima conside-

[1] Scotus de potentia naturali tenet, quod non possunt; sed de potentia divina problematicus est, nec implicare sibi videtur

ratio de substantia, secunda de forma, tertia de potestate. Persona quippe substantia est; sapientia, forma; arbitrium, potestas. Et ad substantiam quidem pertinet naturæ subtilitas; ad formam vero intelligentiæ perspicacitas; et ad potestatem rationalis voluntatis habilitas. Illæ ergo essentiæ rationales, quæ personæ erant, et spiritus erant, naturaque simplices, et vita immortales, differentem essentiæ tenuitatem, et differentem sapientiæ perspicacitatem, atque differentem arbitrii libertatem et habilitatem recte habuisse intelliguntur: sicut in corporibus nonnulla differentia est secundum essentiam, ac formam, et pondus; quædam enim aliis meliorem ac digniorem essentiam et formam habent, et alia aliis leviora atque agiliora sunt. Ad hunc ergo modum credendum est illas spirituales naturas convenientes suæ puritati et excellentiæ, et in essentia, et in forma, et in facultate differentias accepisse in exordio suæ conditionis, quibus alii inferiores, alii superiores Dei sapientia constituerentur, aliis majora, aliis minora dona præstantis, ut qui tunc per naturalia bona aliis excellebant, ipsi etiam post per munera gratiæ eisdem præessent. Qui enim natura magis subtiles, et sapientia amplius perspicaces creati sunt, hi etiam majoribus gratiæ muneribus præditi sunt, et dignitate excellentiores aliis constituti. Qui vero natura minus subtiles, et sapientia minus perspicaces conditi sunt, minora gratiæ dona habuerunt, inferioresque constituti sunt sapientia Dei, æquo moderamine cuncta ordinantis. In ipsa facultate arbitrii differentia animadvertenda est secundum differentem naturæ virtutem, et differentem cognitionis et intelligentiæ vim. Et sicut differens vigor et subtilitas naturæ infirmitatem non adducit, minorque cognitio sapientiæ ignorantiam non ingerit, sic libertas inferior nullam arbitrio necessitatis voluntatem imponit.

rint æquales in tribus, scilicet in sapientia, in essentia, in libertate arbitrii.

Et sicut in prædictis angeli differebant, ita et quædam communia et æqualia habebant: quod spiritus erant, quod indissolubiles et immortales erant, commune omnibus et æquale erat; in subtilitate vero essentiæ, et intelligentia sapientiæ, et libertate voluntatis differentes erant. Has distinctiones intelligibiles invisibilium naturarum ille solus comprehendere potuit et ponderare, qui [1] *cuncta fecit in pondere, numero et mensura.*

Quæ communia et æqualia habuerint angeli.

Illud quoque investigatione dignum videtur, quod etiam a pluribus quæri solet, utrum boni vel mali, justi vel injusti creati sint angeli, et an aliqua mora fuerit inter creationem, et lapsum, vel sine mora in ipso creationis exordio ceciderint.

An boni vel mali, justi vel injusti creati sint angeli, et an aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum.

Putaverunt enim quidam angelos, qui ceciderunt, creatos esse malos, et non libero arbitrio in malitiam declinasse, sed in malitia a Deo factos esse, nec aliquam fuisse moram inter creationem et lapsum, sed ab initio apostatasse, alios vero creatos fuisse plene beatos. Qui opinionem suam muniunt auctoritate Augustini *super Genesim,* ita dicentis [2]: « Non frustra putari potest ab initio temporis diabolum (*a*) cecidisse, nec cum sanctis angelis pacatum aliquando vixisse et beatum (*b*); sed mox (*c*) apostatasse; unde (*d*) Dominus ait [3]: *Ille homicida erat ab initio et in veritate non stetit*, ut (*e*) intelligamus (*f*), quia in veritate non stetit ex quo creatus est, qui staret, si stare voluisset. »

Opinio quorumdam dicentium angelos in malitia

[1] *Sap.*, XI, 21. — [2] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. XI, c. XVI. — [3] *Joan.*, VIII, 44.

(*a*) *Add.* superbia. — (*b*) *Corrig.* nec fuisse ullum antea tempus quo cum angelis sanctis pacatum vixerit et beatus. — (*c*) *Corrig.* sed ob ipso primordio creaturæ a suo creatore. — (*d*) *Corrig.* ut illud quod. — (*e*) *Corrig.* utrumque ab initio. — (*f*) *Suppl.* non solum quod homicida fuit, sed etiam quia in veritate non stetit...

creatos, et sine mora ruisse.

Idem in eodem [1] : « Non frustra (inquit) putandum est (a) ab ipso initio temporis, vel conditionis suæ diabolum cecidisse, et nunquam (b) in veritate stetisse. Unde quidam (c) in hanc malitiam libero (d) arbitrio (e) non esse flexum, sed in hac (f) quamvis a Deo putant esse creatum, secundum illud beati Job [2] : *Hoc est* (inquit) *initium figmenti Dei* (g) *quod fecit Deus, ut illudatur ei ab angelis ejus* (h). Et Propheta ait [3] : *Draco iste quem formasti ad illudendum ei.* Tanquam primo factus sit malus, invidus, et diabolus (i), non voluntate depravatus. » His aliisque testimoniis utuntur, qui dicunt angelos, qui ceciderunt, creatos fuisse malos, et sine mora corruisse; eos vero qui perstiterunt, perfectos et beatos fuisse creatos astruunt auctoritate Augustini, qui *super Genesim* dicit [4], per cœlum significari creaturam spiritualem, quæ « ab exordio quo facta est, et perfecta, et beata est semper. »

Aliorum sententia probabilis, qui dicunt omnes angelos creatos esse bonos, et aliquam morulam fuisse inter creationem et lapsum.

Aliis autem videtur omnes angelos creatos esse bonos, et in ipso creationis initio bonos extitisse, id est sine vitio justosque fuisse, id est innocentes; sed non justos, id est virtutum exercitium habentes. Nondum enim præditi erant virtutibus, quæ stantibus appositæ fuerunt in confirmatione per gratiam, aliis per liberum arbitrium superbientibus, et ideo cadentibus. Aliquam etiam fuisse morulam aiunt inter creationem et lapsum, ac confirmationem, et in illa brevitate temporis omnes boni erant : non quidem per usum liberi arbitrii, sed per creationis beneficium : et tales erant qui stare poterant, id est non cadere per bona creationis, et cadere per liberum arbitrium. Poterant enim peccare, et non peccare; sed non poterant proficere ad meritum vitæ, nisi gratia superadderetur, quæ addita est quibusdam in confirmatione. Et ad hoc confirmandum utuntur testimonio Augustini, qui *super Genesim* dicit [5] angelicam naturam primo informiter creatam, et cœlum dictam; postea formatam, et lucem appellatam, quando ad Creatorem est conversa perfecta dilectione ei inhærens : unde prius dictum est : *In principio creavit Deus cœlum et terram.* Et postea subditum [6] : *Dixit Deus : Fiat lux, et facta est lux*, quia in primo agitur de creatione spiritualis naturæ informis, postea de formatione ejusdem. Ratio quoque obviat illis, qui dicunt angelos creatos fuisse malos : non enim potuit Creator optimus auctor mali esse; et ideo totum bonum erat, quod ex ipso illis erat; et totum bonum erat, quoniam ex ipso totum erat. Hoc modo probatur, quod boni erant omnes angeli quando primo facti sunt; sed ea bonitate, quam natura incipiens acceperat.

Probationem Augustini contra illos inducit, qui dicunt angelos

Ideoque Augustinus, exterminans opinionem eorum qui angelos creatos fuisse malos putant, auctoritate et ratione probat bonos fuisse creatos, et verba præmissa beati Job quæ illi pro se inducebant, quo modo sint intelligenda, aperit dicens *super Genesim* [7] : « Omnia, inquit, fecit Deus valde bona : naturam ergo angelorum bonam fecit. Et quia injustum est, ut nullo merito hic in aliquo quod creavit Deus damnet, non naturam,

[1] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. XI, c. XIX et XX. — [2] *Job*, XL, 14, sec. Septuag. — [3] *Ps.* CIII, 26. — [4] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. I, c. I, n. 3. — [5] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. I, c. I, III, IV et VI, quoad sensum. — [6] *Genes.*, I, 1 et 3. — [7] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. XI, c. XXI et XXII, quoad sensum.

(a) *Corrig.*, non sine causa putari posse dixi diabolum ab ipso creaturæ, hoc est ab ipso vel temporis vel suæ conditionis initio. — (b) *Corrig.* nec aliquando. — (c) *Corrig.* nonnulli eum non. — (d) *Suppl.* voluntatis. — (e) *Corrig.* esse deflexum. — (f) *Corrig.* omnino creatum putant, quamvis a Domino summo et vero naturarum omnium creatore : adhibentque testimonium de libro Job. — (g) *Corrig.* Domini. — (h) Cui sententiæ congruit quod in Psalmo scriptum est. — (i) *Corrig.* in initio eum ita finxisset, ut malus, ut invidus, ut seductor, ut omnino diabolus esset.

sed voluntatem malam puniendam esse credendum est; nec ejus naturam significatam esse cum dicitur : *Hoc est initium figmenti Dei*, etc., sed corpus aereum, quod tali voluntati aptavit Deus; vel ipsam ordinationem Dei, in qua eum invitum etiam fecit utilem bonis; vel ipsius angeli facturam : quia etsi præsciret Deus voluntate malum futurum, fecit tamen eum, providens quanta de illo sua bonitate esset facturus. Figmentum ergo Dei dicitur, quia cum sciret eum Deus voluntate malum futurum, ut bonis noceret, creavit tamen illum, ut de illo bonis prodesset; hoc autem fecit, ut illudatur ei. Illuditur enim ei, cum sanctis proficit tentatio ejus. Sicut et mali homines, quos Deus malos futuros prævidens, creavit tamen ad sanctorum utilitatem, illuduntur cum præstatur sanctis eorum tentatione profectus. Sed ipse est initium, quia præcedit antiquitate, et principatu malitiæ. Hæc autem illusio fit angelis malis, et hominibus malis, per angelos sanctos, quia subdit eis angelos malos, et homines malos, ut non quantum nituntur, sed quantum sinuntur possint. » Ecce aperte ostendit qualiter prædicta verba Job intelligenda sint, et angelicam naturam bonam creatam esse asserit.

factos malos: verba etiam Job determinat, quæ illi pro se inducebant.

Deinde qualiter verba Domini quæ supra posuit, accipienda sint, Augustinus aperit, ubi etiam sua quæ prædixit verba determinat, evidenter dicens angelos bonos fuisse creatos, et post creationem, interposita aliqua morula, cecidisse, ita inquiens [1] : « Quod putatur diabolus nunquam in veritate stetisse, nunquam beatam vitam duxisse, sed ab initio cecidisse, non sic accipiendum est, ut malus a bono Deo creatus esse putetur, quasi ab initio non cecidisse diceretur. Non enim cecidit, si talis, scilicet malus factus est : a quo enim caderet? Factus ergo prius, statim a veritate se avertit propria potestate delectatus : beatæque vitæ dulcedinem non gustavit, quam non utique acceptam fastidivit; sed nolendo accipere, amisit. Sui ergo casus præscius esse non potuit, quia sapientia fructus est pietatis. Continuo autem ut factus est, cecidit, non ab eo quod accepit, sed ab eo quod accepisset, si Deo subdi voluisset. » Ecce hic aperte declarat angelos bonos creatos fuisse, et post creationem cecidisse, et fuit ibi aliqua morula, licet brevissima. Quod Origenes confirmat *super Ezechielem*, dicens [2] : « Serpens hostis contrarius veritati, non tamen a principio, nec statim supra pectus et ventrem suum ambulavit; sicut Adam et Eva non statim peccaverunt, ita et serpens aliquando fuit non serpens, cum in paradiso deliciarum moraretur. Deus enim malitiam non fecit. » Ecce aperte dicit post creationem, interposita morula, cecidisse. Ideoque illa verba sic accipienda videntur : *Homicida erat ab initio*, vel mendax; id est, statim post initium, quando sibi æqualitatem Dei promisit, et seipsum occidit, qui *homo* dicitur in Evangelio [3]. Nec in veritate stetit, quia in ea non fuit, sed ab initio temporis, id est, statim post initium temporis apostatavit. Potest etiam et sic accipi illud : *Ab initio homicida fuit*, vel mendax, id est, ex quo homo fuit conditus, quem per invidiam in mortem præcipitavit, et fallaciter seduxit. Ex prædictis ergo liquet angelos bonos omnes esse creatos, et post creationem quosdam cecidisse a bono quod habuissent, si perstitissent.

Quo modo intelligenda sint verba præmissa Domini, disserit, evidenter tradens angelos esse creatos bonos, et post creationem cecidisse.

Hic inquiri solet : quam sapientiam habuerunt ante casum vel confirmationem? Erat in eis triplex naturalis cognitio, qua sciebant quod facti erant, et a quo facti erant, et

Quod triplex fuit sa-

[1] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. XI, c. XXIII, quoad sensum. — [2] Origen, Homil. I, circa illud *Ezech.*, I : *Vidi quasi speciem electri.* — [3] *Matth.*, XIII, 28 : *Inimicus homo hoc fecit.*

pientia in angelis ante casum, vel confirmationem.

cum quo facti erant, et habebant aliquam boni et mali notitiam, intelligentes quid appetendum vel respuendum illis foret.

An aliquam Dei habuerint dilectionem, vel sui invicem.

Solet etiam quæri, utrum aliquam Dei vel sui dilectionem invicem habuerint. Ad quod dici potest, quod naturalem dilectionem habebant, ut memoriam, intellectum, et ingenium, qua Deum et se aliquatenus diligebant, per quam tamen non merebantur.

PARS I.

QUALES CREATI SINT ANGELI.

EXPOSITIO TEXTUS.

Ecce ostensum est, etc.

Supra egit Magister quando et ubi creati sint angeli; in parte ista ostendit quales facti sint. Et quoniam qualitas angeli potest attendi aut quantum ad naturales habilitates, sive qualitates respicientes dispositionem naturæ, aut meritum, aut præmium; ideo hæc pars habet tres: in prima determinat de primis, scilicet de attributis; in secunda, de habitibus malitiæ et bonitatis, ibi: *Illud quoque investigatione;* in tertia, de habitibus beatitudinis et miseriæ, infra, distinct. IV: *Post hæc videndum utrum perfectis.* Prima pars habet tres: in prima enumerat, et distinguit illa attributa; in secunda ostendit quo modo recipiunt magis et minus, ibi: *Hic considerandum est utrum*, etc. In tertia ostendit in aliquibus aliis æqualitatem, ibi: *Et sicut in prædictis angeli differebant, etc.*

Divisio.

DUB. I.

Quatuor quidem angelis videntur esse attributa.

Contra: Videtur sibi contradicere in enumeratione: enumerat enim sex, sicut patet, quæ sunt essentiæ simplicitas, personalis discretio, memoria, intelligentia, voluntas, et liberum arbitrium.

Item videtur sibi contradicere in repetitione: dicit enim in sequenti capite quod circa tria est consideratio, scilicet circa substantiam, formam, et potestatem. Quæritur ergo de sufficientia illorum quatuor: videtur enim quod multo plura debeant attribui, scilicet incorruptibilitas, spiritualitas, et hujusmodi, ex parte essentiæ; ex parte potentiarum, irascibilis et concupiscibilis, et ita competit eis ingenium, sicut memoria.

Item videtur superfluitas, quia liberum arbitrium non discernitur a ratione et voluntate: ergo non debet quarto loco connumerari.

Item tertium attributum, quod est ratio, aut accipitur pro cognitiva tantum, aut pro cognitiva et motiva: si primo modo, ergo male dividitur in intelligentiam et voluntatem; si secundo modo, ergo superfluit liberum arbitrium.

Resp. Dicendum quod ista attributa sunt convenientia angelo per naturam suam et sui creationem, tanquam principalia, a quibus alia habent ortum. Et sumitur sufficientia sic: In angelo est considerare esse, et posse, sive substantiam, et personam. Et circa substantiam duo: scilicet *quo est*, et penes hoc est substantia et simplicitas; vel ipsum *quod est*, et penes hoc est personalis discretio. Similiter circa posse est considerare ipsam potentiam, et penes hoc tertium, scilicet ratio naturaliter insita. Est iterum considerare facultatem potentiæ, et penes hoc est quartum attributum, scilicet liberum arbitrium. Vel aliter: Angelus habet quadrupliciter considerari, scilicet in se, et sic essentiæ simplicitas; ad alterum angelum, et sic personalis discretio; ad Deum, et sic memoria, intelligentia et voluntas, in quibus consistit ratio imaginis; in comparatione ad ea quæ subjecta sunt eorum regimini, et sic habet liberum arbitrium. Vel aliter, et magis secundum consonantiam ad ea quæ dicuntur in littera, quia in angelo est considerare substantiam, formam, et potentiam: substantia autem considerari potest dupli-

citer, sicut dictum est, et sic competit ei simplicitas et personalitas; formæ attribuitur imaginis pulchritudo, sive venustas; potentiæ attribuitur libertas: et sic patet quomodo quatuor reducuntur ad tria. Patet quod tertium attributum in tria dividitur, in quibus consistit imago. Patet etiam quomodo tertium attributum differt a quarto. Patet etiam sufficientia, et responsio ad objecta, quia hic enumerantur attributa principalia.

DUB. II.

Differentem essentiæ tenuitatem, etc.

Contra : Simplicitas respicit essentiam sive substantiam, sicut dicitur in littera : sed substantia non recipit magis et minus : ergo, etc.

Item simplex dicit privationem compositionis : sed privationes non recipiunt magis et minus : ergo, etc.

Item magis et minus si alicui imponitur, hoc est per mixtionem cum suo opposito : sed simplex spiritus non est permixtus alicui compositioni quæ sit opposita simplicitati angelicæ, et omnes habent easdem compositiones : ergo omnes sunt æqualiter simplices.

Resp. ad hoc dicendum quod in angelis est gradus simplicitatis, et hoc manifestat gradus virtutis, quia unus angelus est potentior altero : et quanto in spiritualibus aliquid est simplicius, tanto virtuosius. Hoc etiam manifestat approximatio ad Deum : si enim per naturam unus est Deo proximior altero, et similior; ergo magis accedit ad divinam simplicitatem. Manifestat ulterius hoc ipsa cognitio, quia unus alterum purgat, pellendo ignorantiam : ergo unus altero prior et simplicior : et ideo bene dicit Magister quod est gradus in simplicitate essentiæ.

Quod objicitur, quod substantia non recipit magis et minus, responderi potest per interemptionem, quia una creatura veriori modo est ens, quam alia. Et quod dicitur, substantiam non recipere magis et minus, hoc intelligendum est logice. Vel dicendum quod aliud est dicere essentiam, aliud simplicitatem essentiæ, et simplicitas est proprietas essentiæ [1].

Quod objicitur quod dicit privationem, dicendum quod etsi dicat privationem, non tamen pure privationem, quia aliquid ponit : et ideo potest recipere magis et minus.

Quod objicitur de permixtione, dicendum quod illud non habet ubique veritatem ; sed in his oppositis quorum utrumque est aliqua natura : in aliis vero est per majorem accessum ad suum summum. Unde major simplicitas est in angelo non propter paucitatem compositionis, sed propter accessum majorem ad summe simplex : hoc autem est propter majorem nobilitatem formæ, sicut ignis potest dici in corporalibus simplicior aere.

[1] Infra, dist. XIX, q. I.

DUB. III.

In ipsa facultate arbitrii differentia animadvertenda est.

Contra : Liberum arbitrium est liberum a boni coactione, nec potest aliquo modo cogi : ergo in libertate arbitrii non potest esse gradus.

Resp. Dicendum quod libertas arbitrii dupliciter potest considerari : aut in quantum dicit facultatem ad exeundum in opus, et sic dicit positionem, et consequitur rationem et voluntatem, et istæ potentiæ consequuntur substantiam : et secundum quod substantia simplicior, sic etiam potentiæ excellentiores, et facultas major : sic est ibi gradus, et hoc modo loquitur Magister. Alio modo accipitur privative, ut dicatur libertas per privationem coactionis : et hoc modo est æqualitas, quia privatio in termino, et sic opponit.

DUB. IV.

Quod spiritus erant, quod indissolubiles, etc.

Contra : Ideo sunt spiritus immortales (a), quia sunt simplices; sed non sunt æqualiter simplices : ergo, etc.

Resp. Dicendum quod secundum quod spiritus privat corpulentiam, et immortalitas privat corruptionem ; quia utrobique, et

(a) *Cæt. edit.* mortales.

respectu omnium angelorum, est privatio horum universalis, ideo dicit ista æqualia: nihilominus tamen si attendatur ad id quod positionis est ibi, sic potest esse gradus, sicut opponit. Magister accipit secundum sensum verborum magis consuetum, et secundum quod hujusmodi nomina consueverunt intelligi a nobis.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis duo quæruntur, secundum duo attributa, quia de aliis habebitur infra. Et primo quæritur de simplicitate essentiæ; secundo vero de discretione personali. Circa primum quæruntur tria: primo, utrum angelus sit simplex, an compositus ex materia et forma; secundo, dato quod sic, quæritur utrum eadem sit materia in spiritualibus et corporalibus per essentiam; tertio quæritur utrum sit una numero, aut secundum identitatem aliam.

QUÆSTIO I.

An angeli sint compositi ex materia et forma [1].

Fundam. Utrum angelus sit compositus ex diversis naturis, scilicet ex materia et forma; et quod sic, ostenditur per rationem mutationis. Nullum mutabile est simplex: sed angelus de sua natura est mutabilis, et mutatur: ergo habet compositionem. Sed ulterius, quod ex materia: cuicumque inest mutatio, inest principium mutabilitatis: et principium mutabilitatis est materia: ergo, etc. Prima manifesta est; secunda patet per Augustinum, XII *Confessionum* [2]: « Omne mutabile insinuat notitiæ nostræ quamdam informitatem, qua forma capitur, vel mutatur, vel vertitur. » Et Boetius, *de Trinitate* [3]: « Nihil quod est mere forma, accidentibus potest subjici. » Et ibidem expresse dicit, quod forma non suscipit accidentia, quia hæc non suscipit nisi materia subjecta. Si tu dicas mihi quod mutabilitas venit rebus, quia sunt ex nihilo, sicut in pluribus locis dicit Augustinus; sed constat quod mutabilitas non est pura privatio, imo dicit aliquam positionem: ergo non habet causam ipsam puram privationem: necesse est ergo quod habeat causam ipsam dicentem positionem: sed non positionem omnimodam, cum etiam dicat privationem: ergo aliquid quod non est omnino aliquid, nec omnino nihil, sed aliquid quod est medium inter aliquid et nihil: hoc autem dicit Augustinus [4] materiam: ergo, etc.

Item hoc ipsum ostenditur per rationem actionis et passionis: quia nihil idem, et secundum idem agit et patitur: sed angelus idem agit, et patitur: ergo habet aliud et aliud principium, secundum quod agit, et secundum quod patitur: sed principium secundum quod agit, est forma; principium vero secundum quod patitur, non potest esse nisi materia: ergo, etc. Major per se manifesta est, et minor similiter patet; nam angeli est recipere illuminationes, et dare, etc. Si forte des instantiam, quod medium per eamdem naturam recipit lumen, et dat, ut patet in aere, nulla est instantia, quia medium non habet rationem activi, nec cooperativi. Et rursus, hæc instantia non potest fieri in vera actione, et passione: angelus enim agit et patitur; dum enim agit quod non debet, patitur quod debet; dum agit culpam, patitur pœnam, ut nullo modo sit dedecus peccati sine decore justitiæ: et hoc est passio proprie.

Item hoc videtur per rationem individuationis. In angelis enim est distinctio hypostasum, non per originem. Fiat ergo talis ratio: Omnis distinctio secundum numerum venit a principio intrinseco et substantiali,

[1] *Cf.* Alex. Aleus., p. I, q. XIX, per totum; S. Thom., p. I, q. L, art. 2; et II *Sent.*, dist. III, q. I, art. 2; et *Quolib.* IX, art. 6; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. II, q. I, art. 1; dist. VIII, q. I, art. 1; et *Quolib.* I, q. VIII; Richard., II *Sent.*, dist. III, q. II; Henricus, *Quolib.* IV, q. XVI; Durand., II *Sent.*, dist. III, q. I; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. III, q. I, art. 1; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. III, q. I. — [2] Aug., *Confess.* lib. XII, c. XI, n. 14, quoad sensum. — [3] Boet., *de Trinit.*, lib. III, circa fin. — [4] Aug., *Confess.* lib. XII, c. VII, n. 7.

quia, omnibus accidentibus circumscriptis, differentia numero sunt diversa : sed non venit a forma : ergo venit a principio materiali : ergo, etc. Major per se manifesta est; minor patet per Philosophum, qui dicit, *de Cœlo et Mundo*[1] *:* « Cum dico cœlum, dico formam : cum dico hoc cœlum, dico materiam ; » et idem in pluribus locis dicit quod omnino materia numerabiliter se habet. Si dicas quod materia vocatur ipsa hypostasis, sive ipsum quod est, tunc quæro a te de hypostasi : Aut addit aliquid super essentiam et formam, aut nihil : si nihil addit, ergo non contrahit : ergo sicut ipsum universale est natum semper esse et ubique, sic ipsa hypostasis, sicut patet in divinis; quia persona non addit super essentiam, est ubique et immensa, sicut essentia. Ergo cum hypostasis angeli sit finita, et arctata, et limitata, et ita hic et nunc, necessario oportet quod ultra formam addat aliquid arctans substantiale sibi : hoc autem non potest esse nisi materia.

Item hoc ipsum ostenditur per naturam essentialis compositionis. Angelus enim diffinitur, et ita participat naturam generis et differentiæ : naturam in qua convenit cum aliis, et naturam in qua differt. Ergo cum necesse sit totam veritatem diffinitionis realiter inveniri in quolibet angelo, necesse est in eo ponere naturarum diversitatem. Sed impossibile est plures naturas concurrere ad constitutionem tertii, quin altera habeat rationem possibilis, altera rationem actualis, quia ex duobus entibus in potentia nihil fit, similiter nec ex duobus entibus in actu : ergo necesse est, etc. Si tu feras mihi instantiam in albedine, et in aliis formis, quæ habent diffiniri, et habent genera et differentias, nec tamen habent materiam partem sui, instantia omnino nulla est, quia secus est de naturis accidentium, quæ habent ortum a substantia et ejus principiis, et de naturis sive differentiis substantiæ, quæ non habent ortum ex alio genere. Unde necessario sequitur vel quod albedo habeat diversas naturas in se, vel quod natura speciei, et generis primi, et subalterni, causentur a diversis naturis repertis in subjecto : quod si ita non potest poni in angelo, primum ponendum est.

Ad opp.

1. Sed contra per Boetium, in fine libri *De duabus naturis, et una persona Christi*[2] *:* « Omnis natura incorporeæ substantiæ nullo materiæ fundamento innititur : nullum vero corpus est, cujus materia non sit subjecta. » Et iterum : « Cum alia res fundamento materiæ innitatur, ut corpus; alia vero omnino subjecto materiæ non egeat, ut incorporeum : nullo modo fieri potest, ut corpus in corporalem spiritum mutetur. » Ex hac auctoritate expresse habetur quod angelus non habet materiam.

2. Item Philosophus, *de Anima,* dicit[3], quod neque corpus est, neque forma in corpore est, neque mixtum cum materia omnino, et hoc dicit esse verum de intellectu : sed angelus est hujusmodi : ergo non habet materiam.

3. Item ostenditur ratione : Universum est perfectissimum secundum ordinem naturarum, ita quod perfectius non potest cogitari rationabiliter aliqua substantia spiritualis et immaterialis : ergo illa est in universo : ergo, etc. Major patet per hoc, quod Deus fecit *omnia valde bona*[4]*;* patet etiam per Damascenum[5] : « Omnia quæ per Dei providentiam fiunt, deductionem convenientem suscipiunt, et ut est melius, facta sunt. » Et Augustinus, *de libero Arbitrio*[6] *:* « Potest esse aliquid in rerum natura, quod tua ratione non cogitas : non esse autem, quod vera ratione cogitas, non potest. » Minor patet, quia rationabiliter cogitatur substantia Deo similis per spiritualitatem et immaterialitatem; et hoc videtur : cum enim sit aliqua natura, quæ secundum substantiam et esse est actus materiæ, ut formæ materiales et corporales; alia, quæ secundum actum es-

[1] Arist., *de Cœlo et Mundo,* lib. I, cont. 91. — [2] Boet., *de duab. nat. et un. persona Christi,* c. V et VII, ante fin. — [3] Arist., *de Anima,* lib. III, cont. 4 et seq. — [4] *Gen.,* I, 31. — [5] Damascen., *de Fide orthod.,* lib. II, c. XXIX. — [6] Aug., *de lib. Arbit.,* lib. III, c. V, n. 13.

sendi, non secundum essentiam, ut anima rationalis: erit igitur tertia, quæ secundum actum et essentiam erit separata.

4. Item videtur per deductionem ad inconveniens. Inconveniens enim est, quod aliqua natura creata sit nobilior angelo : sed omnis causa nobilior est suo effectu : ergo angelus non habet aliam causam, quam increatam: sed illa non potest esse causa materialis, nec formalis : ergo angelus non habet materiam, nec formam aliam, sed essentialiter est forma.

CONCLUSIO.

Angelus, tametsi non sit compositus ex partibus quantitativis neque heterogeneis, aut ex corporali et spirituali; est tamen compositus ex materia et forma.

Resp. ad Arg. Dicendum quod certum est angelum non habere essentiam simplicem per privationem omnis compositionis : certum enim est, quod angelus compositus est compositione multiplici. Potest enim considerari in comparatione ad sui principium, et sic in tantum est compositus, in quantum habet ad ipsum dependentiam. Simplicissimum enim absolutum est, et omne dependens hoc ipso cadit in aliquam compositionem, quia differt *quo est,* et *quid est.* Habet secundo considerari in comparatione ad suum effectum, et sic habet componi ex substantia et potentia. Habet nihilominus considerari ut ens in genere, et sic secundum metaphysicum componitur ex actu et potentia; secundum logicum vero, ex genere et differentia. Item habet considerari ut ens in se : et sic, quantum ad esse actuale, est in ipso compositio entis et esse; quantum ad esse essentiale, componitur ex *quo est,* et *quod est;* quantum ad esse individuale, sive personale, sic in illo reperitur *quod est*, et *quis est.* Cum ergo angelica essentia dicitur simplex, hoc non est per privationem harum compositionum; sed hic certum est aliquas compositiones removeri a substantia angeli, utpote compositionem ex partibus quantitativis, et compositionem ex partibus heterogeneis, et compositionem ex natura corporali et spirituali, qualis est in homine. Sed de compositione materiæ et formæ, sive materialis et formalis, de hac dubium est. Et voluerunt aliqui dicere, quod talis removetur ab angelo, et sunt in eo compositiones prius dictæ. Sed, sicut ostensum est supra; cum in angelo sit ratio mutabilitatis, non tantum ad non esse, sed secundum diversas proprietates; sit iterum ratio possibilitatis; sit iterum ratio individualitatis et limitationis; postremo ratio essentialis compositionis secundum propriam naturam : non video causam, nec rationem, quomodo defendi potest, quin substantia angeli sit composita ex diversis naturis. Et essentia omnis creaturæ per se entis si composita est ex diversis naturis, illæ duæ se habent per modum actualis et possibilis, et ita materiæ et formæ : et ideo illa positio videtur verior esse, scilicet quod in angelo sit compositio ex materia et forma.

1 et 2. Quod ergo objicitur in contrarium de auctoritate Boetii; dicendum quod loquitur de materia appropriata, scilicet ratione potentiæ passivæ, quæ est principium patiendi, et transmutandi ab alio. Et hoc patet, quia ipse vult probare, quod corporalia non convertuntur in spiritualia, nec e converso. Similiter Philosophus vult dicere, quod anima denudata sit a ratione materiæ, secundum quod est causa permixtionis et corruptionis. Et ideo non loquuntur generaliter de materia, sed appropriate; alioquin ipse Boetius contradiceret sibi in libro *de Trinitate,* ubi dicit quod nihil subjicitur accidentibus, nisi per materiam; et ibidem, quod solus Deus est immaterialis.

3. Quod objicitur, quod creatura simplex rationabiliter potest cogitari, etc.; dicendum quod, consideratis proprietatibus creaturæ, eo ipso quod creatura non est actus purus, oportet quod habeat possibilitatem; quia mutabilis est, oportet quod habeat funda-

mentum; quia limitata et in genere, oportet quod compositionem habeat : unde non potest rationabiliter cogitari, quod non potest esse nec fieri. Et si objicias mihi, quod Deus potest facere, quod forma accidentalis sit sine materia, ut in sacramento altaris, dicendum quod nunquam fecit, quin semper sit nata esse in materia, et ad illam, quantum est de sui natura, habeat inclinationem. Si ergo Deus res condidit secundum quod competit naturis ipsarum, patet quod nunquam debuit facere formam stare sine materia in conditione rerum, quamvis in miraculis faciat contra naturam, et supra naturam. In conditione enim rerum non quærimus quid Deus possit, sed quid congruat naturæ ipsius creaturæ, sicut dicit Augustinus [1].

4. Quod objicitur quod causa nobilior est effectu, verum est de efficiente et finali, quæ proprie tenent rationem causæ; sed de materiali et formali, quæ sunt principia ordinata ad compositionem, non habent veritatem simpliciter, sed solum secundum quid.

QUÆSTIO II.

An materia ex qua compositi sunt angeli, sit eadem cum materia corporalium [2].

Fundam. Dato quod angelus habeat compositionem ex materia et forma, large (a) sumpto nomine materiæ ad omne potentiale, quod cum alio venit ad constitutionem, tanquam fundamentum rei; quæritur de illa materia, utrum sit eadem cum materia corporalium : non loquor de identitate secundum essentiam numeralem, sicut Socrates (b) senex est idem sibi puero secundum substantiam; sed loquor secundum identitatem naturæ communis, et (c) sicut omnes annuli de auro dicuntur habere eamdem materiam per naturam, sive essentiam, cum tamen numeraliter varietur, et alia pars secundum substantiam sit in uno, alia in alio. Et quod sit idem per essentiam, videtur auctoritate Augustini, *de mirabilibus sacræ Scripturæ* [3] : « Omnipotens Deus ex informi materia, quam ipse prius de nihilo condidit, cunctarum rerum, hoc est sensibilium et insensibilium, intellectualium et intellectu carentium, species multiformes divisit. » Quid hoc expressius?

Item ratione videtur : In quolibet genere est reperire unum primum, quo mensurantur omnia quæ sunt in illo genere, ut vult Philosophus [4] in XI primæ Philosophiæ, et etiam in X : sed substantia est unum genus, non tantum secundum logicum, qui considerat rerum intentiones, sed secundum metaphysicum, qui considerat essentias rerum : ergo in genere substantiæ est unum aliquod, quo mensurantur omnia in illo genere : sed illud non potest esse principium extrinsecum, cum, secundum hujus majorem et minorem participationem intrinsecam, res illius generis magis et minus sit (d) : ergo cum principium intrinsecum non sit nisi forma vel materia, erit vel materia, vel forma : si materia, habeo propositum; si forma, sed unitas formæ necessario præsupponit unitatem materiæ : ergo, etc.

Item quandocumque aliqua communis passio inest aliquibus subjectis, necesse est quod insit eis secundum aliquod commune : sed numerus est in spiritualibus et corporalibus uniformiter, quia eodem modo, quo numeras decem homines, et decem angelos, numerus enim angelorum supplebitur ex hominibus : ergo necesse est aliquam naturam communem in eis esse, secundum quam hæc passio insit : sed hoc non potest esse forma : restat ergo quod materia.

Item abstrahatur materia corporalium ab omni forma; abstrahatur etiam materia spiritualium ab omni forma : quæro tunc, aut distinguitur, aut non : si non, ergo sunt idem per essentiam; si sic, cum omnis dis-

[1] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. II, c. 1, n. 2, quoad sensum. — [2] *Cf.* Richard., II *Sent.*, dist. III, art. 2, q. 1; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. III, q. II. — [3] *De mirab. S. Script.*, lib. I, c. 1, inter opera S. August., Append. t. III, edit. Bened.. Idem vult August. *sup. Genes.* — [4] Arist., *Metaphys.* lib. X, cont. 3 et 10; lib. XI, cont. 4.

(a) *Cæt. edit.* largo. — (b) *Cæt. edit.* Sortes. — (c) *Item* ut. — (d) *Item* fuit.

tinctio sit a forma, ergo habent formam. Si tu dicas quod distinctio perfecta sit a forma, sed sicut materia habet esse incompletum, ita et distinctionem incompletam; contra : Illud in quo maxime differunt spiritualia et corporalia, est simplicitas et compositio : sed materia abstracta ab omni forma est ita simplex ut punctus : ergo nullam partibilitatem habet : ergo si in hoc non differunt, non videtur quod in alio. Si dicas quod per capacitatem; contra : Materia non est sua capacitas per essentiam; ergo contingit eam abstrahi a capacitate : abstrahatur ergo materia spiritualium et corporalium à capacitate, quæro per quid differant : nullam omnino est assignare differentiam : ergo essentia est eadem per naturam.

Item forma generis est abstrahibilis a forma specierum, sive a differentiis : sed substantia dicit formam generis; corporeum et incorporeum sunt differentia; ergo ab his potest abstrahi : sed forma generis naturaliter est prior quam forma differentiarum, sicut dicit Philosophus [1], quod prius est animal, quam homo : consideretur igitur materia spiritualium et corporalium sub forma generis, non differunt quantum ad formam, quæ consequitur ipsam essentiam materiæ : ergo multo fortius non differunt quoad ipsam materiam, ut videtur.

Item cum dicitur : Materia rerum corporalium est materia spiritualium, materia est materia, aut est convenientia in solo nomine, aut in habitudine, aut in essentia : si in solo nomine, ergo cum sit æquivocatio in primo principio, ergo nulla est univocatio; si in comparatione, abstrahatur ab illa comparatione, tunc aut erit dictum per convenientiam in essentia, aut æquivocatio pura.

Ad opp. Contra : 1. [2] « Duo fecisti, Domine, unum prope te, aliud prope nihil. » Et iterum in XII : « Duo sunt carentia temporibus; unum quod sine ullo defectu contemplationis, et sine ullo intervallo mutationis tua æternitate perfruatur; alterum quod ita informe erat, ut ex alia forma, in quam formam mutaretur, non haberet. » Si ergo quæ recte dividuntur, unum non intrat in constitutionem alterius, si angelica natura dividitur contra corporalem naturam, sive corporalium, ergo, etc. Si tu dicas, quod loquitur de ea secundum esse; hoc nihil est, quia loquitur de ea, sicut patet in antecedentibus et consequentibus, secundum quod omni forma erat privata, sive ut intelligitur sub omnimoda informitate, et consideratur immutabilis : ergo, etc. Beda etiam, et alii sancti sic dividunt.

2. Item quæcumque communicant in materia, sunt ad invicem transmutabilia, sicut dicit [3] Boetius, *de duabus naturis, et una persona Christi* : sed spiritualia et corporalia non sunt hujusmodi : ergo, etc.

3. Item ratione videtur. Sicut agendi potentia essentialiter consequitur formam [4], ita potentia suscipiendi essentialiter, imo essentialius consequitur materiam : sed necessario sequitur, quod si sunt diversæ potentiæ primæ et essentiales aliquarum formarum, ita quod ad aliquem effectum vel actum ordinatur una forma, ad quem non alia, quod (*a*) differunt per essentiam. Cum ergo materia subjecta corporalibus formis nullo modo possit capere formas spirituales per individuam perfectionem, nec e converso, quia nunquam de angelo potest fieri corpus, nec e converso; ergo differunt per essentiam.

4. Item partibilitas inest rebus corporalibus : aut ergo a parte formæ, aut a parte materiæ radicaliter : non a parte formæ, quia omnis forma est simplici essentia consistens : ergo principaliter a parte materiæ, et originaliter. Aut igitur consequitur materiam secundum se, aut non : si non, ut si materia sit simplex quantum est de se, ut punctus, ergo sicut punctus non potest esse materia,

[1] Arist., *Postprædicam.*, c. XIII. — [2] Aug., *Confess.* lib. XII, c. VII, n. 7; c. XII, n. 15. — [3] Boet., *de duab. nat. et un. persona Christi*, c. V. — [4] Arist., *Physic.* lib. III; *de Anima*, lib. II, cont. 24 : *de Generat.*, lib. II, cont. 53.

(*a*) *Cæt. edit.* quæ.

vel pars superficiei, ita nec materia pars corporis: quod si hoc absurdum est, quia dimensiones secundum rationem infinitam consequuntur materiam secundum se; cum ergo ipsa materia secundum se sit in corporalibus et spiritualibus, patet, etc.

5. Item ostenditur hoc a parte finis, quia angeli facti sunt ad videndam claritatem summæ lucis; sed materia corporalium de se tenebra est, et quod magis permiscetur et magis unitur ei, tanto minus cognoscit, et magis est tenebrosum. Si ergo forma angeli uniretur (a) suæ materiæ maxime in divisione, substantia ejus esset ineptissima ad contemplandam lucem: si ergo propter hoc solum factus est, nunquam habet materiam conformem per unitatem naturæ materiæ corporali.

6. Item videtur quod non sit ponere materiam tanquam mensuram generis substantiæ rerum, quia quæ magis participant de ratione materiæ, minus sunt entia, et ipsa est quid ignobilium in genere entium, quia prope nihil. Si ergo illud unum quod est mensura generis, debet esse perfectissimum in genere illo, ut albedo in genere coloris, patet, etc.

CONCLUSIO.

Secundum varias considerationes, materia recte dicitur quod angelorum et corporum eadem sit, et non sit; profundius tamen illam considerantes, et nobilius, ut metaphysici, eamdem omnium esse judicaverunt.

Resp. ad Arg. Dicendum quod circa hanc quæstionem sapientes videntur contrariari sapientibus. Nam magni et profundi clerici, et in theologia, et in philosophia, qui magis fuerunt veritatis inquisitores, diversificati sunt. Quidam enim posuerunt, quod materia in spiritualibus et corporalibus differt, nec habet unitatem nisi analogiæ; alii posuerunt, quod est una per essentiam. Si quis autem diligenter velit considerare, quæ istarum positionum sit probabilior et verior, et attendere ad rationes moventes, videbit quod utraque opinio secundum diversas vias verum dicat, ita quod neutri sunt decepti. Ratio autem hujus diversæ positionis fuit diversus modus cognoscendi materiam. Materia [1] enim dupliciter est scibilis, scilicet per privationem, et per analogiam. Cognitio per privationem est prius removendo formam, deinde disponens ad formam, et considerare ipsam essentiam nudam in se quasi tenebram intelligibilem. Cognitio autem per analogiam est per consimilem habitudinem: habitudo autem materiæ est per potentiam: et ita hæc cognitio per comparationem materiæ ad formam est, mediante potentia. Potentia autem materiæ dupliciter potest comparari ad formam: aut in quantum præbet ei fulcimentum in ratione entis, et sic considerat metaphysicus; aut sub ratione mobilis, et sic considerat naturalis philosophus. Considerantes igitur materiam secundum privationem omnis formæ, tam substantialis quam accidentalis, dixerunt quod eadem est in spiritualibus et corporalibus per essentiam: si enim ab omnibus formis et ab omnibus accidentibus separetur utraque materia, nulla omnino diversitas apparebit. Considerantes autem materiam secundum analogiam, scilicet sub ratione potentiæ, in quantum præbet fulcimentum formæ in ratione entis, dixerunt esse eamdem secundum analogiam, quia est ibi consimilis habitudo. Sicut enim materia corporalium sustinet, et dat suis formis existere et subsistere, ita etiam materia spiritualium. Est etiam ibi ratio participationis secundum plus et minus: nam in spiritualibus substat formæ substantiali tantum; in corporibus superioribus, formæ substantiali et quantitati; et in inferioribus, formæ substantiali, et quantitati, et contrarietati. Et quoniam quod pure est in genere substantiæ, plus participat de ratione per se stantis et independentis; quod autem plus accedit ad naturam accidentium, magis elongatur; hinc est quod substantiæ spirituales per prius et verius sunt substan-

Opin. 1. Opin. 2.

[1] Arist., *Physic.* lib. I; *Metaphys*, lib. VII.

(a) *Cæt. edit.* unitur.

tiæ, deinde corpora superiora, postremo corpora inferiora : et hi dixerunt quod non esset eadem proprie, quia nec materia corporalium est nata sustinere formas spirituales, nec e converso. Considerantes autem secundum analogiam sub ratione potentiæ, in quantum præbet fulcimentum formæ in ratione mobilis, etiam dixerunt esse eamdem per analogiam : quoniam sicut in corporibus est aliquid quod sustinet variationes quoad proprietates corporales, ita in spiritualibus quoad spirituales : et est ibi ratio prioris et posterioris in participando. Nam materia potest esse fulcimentum variationis secundum situm et formam, ut in corporibus corruptibilibus; aut situm tantum, ut in superioribus; aut ad receptionem influentiæ, et habituum, et perditionem, ut in substantiis spiritualibus : et secundum hanc considerationem proprie est materia in corporalibus et corruptibilibus, minus proprie in corporibus incorruptibilibus, minime in spiritibus. Et inde etiam est quod dicuntur aliquando immateriales, quia minimum habent de hac possibilitate, et secundum hoc materia est quid infimum. Et hi non posuerunt materiam unam, quoniam materia in angelis non habet possibilitatem ad transmutationem formarum substantialium, nec est possibilis ad recipiendum formas corporales; et inde est quod dicit Philosophus [1], quod « spiritualium et corporalium non est materia una, » considerans potentiam materiæ in relatione ad formam ut mobilem. Ex his patet ratio diversitatis, et via harum positionum, et quod verum dicunt secundum diversas vias, et secundum diversos modos intelligendi; sic currunt diversæ rationes, et auctoritates inveniuntur ad partes oppositas. Et patet responsio objectorum. Nec est contradictio, si quis recte intelligat utrumque. Vel aliter potest dici, quod cum loquimur de unitate materiæ, loquimur de ipsa prout ad eam stat resolutio principiatorum : ideo tripliciter possumus loqui, secundum quod tres sunt qui docent resolutionem facere ad principium materiale. Nam ad materiam resolvit naturalis (*a*), qui considerat generationem et corruptionem; ad eam resolvit physicus universalis, qui considerat omne corpus mobile, sive ad situm, sive ad formam; ad eam resolvit metaphysicus, qui considerat omne ens; et unusquisque resolvit secundum amplitudinem suæ considerationis. Nam philosophus inferior, qui negotiatur circa generationem et corruptionem, considerat materiam ut est principium generationis et corruptionis; et sic est solum in his inferioribus; et quoniam omnia talia sunt ad invicem transmutabilia, ideo solum dicit eamdem materiam generabilium, corporalium et corruptibilium. Philosophus superior considerat ipsam materiam mutabilem, sive ad situm, sive ad formam : et videt eamdem passionem in inferioribus et superioribus, per quam mutabilia sunt ad situm, ut partibilitatem mobilis, cujus principium est materia : et ideo resolvit ad materiam omnis rei corporalis, et secundum hunc philosophum est eadem materia in omnibus corporalibus. Metaphysicus considerat naturam omnis creaturæ, et maxime substantiæ per se entis, in qua est considerare actum essendi, et hunc dat formæ; et stabilitatem per se existendi, et hanc dat et præstat illud cui innititur forma : et hæc est materia. Et quoniam per se esse, in spiritualibus et corporalibus, dicit communitatem non æquivocam, sed communitatem generis, et rei, non analogiæ solum, ideo debet recurrere ad principii unitatem : ideo, secundum metaphysicum, in omnibus per se entibus est ponere unitatem materiæ. Omnium istorum philosophorum consideratio vera est, sed differenter judicant. Philosophus [2] enim non dicit eamdem

[1] Arist., *Metaphys.* lib. XII, 1; Averr., *destr.*, disp. 4. Aristot. dicit : « Æterno et corruptibili non est materia una; » nec usus es isto nomine, *spirituale*, unquam, ubi materia reperitur. Averroes tamen vocat cœlum corpus rationale, quia transmutationibus non subjicitur, præterquam ad ubi. Vide Arist. et Averr. — [2] Arist., *Metaphys.* lib. XII, 14; *de Generat.*, lib. I, cont. 43 et 55; lib. II, cont. 2.

(*a*) *Suppl.* philosophus.

esse materiam, nisi in corporalibus, quia nunquam venit ad considerandum materiam secundum essentiam, sed solum secundum esse : et absque dubio aliquod habet esse in corporalibus quod non in spiritualibus, et aliquod in corruptibilibus quod non in incorruptibilibus. Metaphysicus vero non tantum secundum esse, sed secundum essentiam considerat : et quia abstracto omni esse, non est reperire, nec etiam fingere diversitatem in materia, ideo dicit esse materiam unam per essentiam : et ideo cum hanc quæstionem tractat theologus, aut pertractat eam sicut naturalis, aut sicut metaphysicus, quia ipse potest accipere modos omnium scientiarum, cum ei famulentur. Si ut naturalis, sic dicet non esse eamdem; si ut metaphysicus, sic dicit eamdem esse per essentiam differentem secundum esse. Et quoniam nobiliori modo judicat metaphysicus quam scientiæ inferiores, ideo hi qui posuerunt materiam eamdem in spiritualibus et corporalibus, altius elevati melius judicaverunt, quamvis secundum diversas considerationes utrique potuerint dicere verum, ut prius est ostensum. Concedendæ ergo sunt rationes probantes eamdem esse materiam per essentiam in spiritualibus et corporalibus, sicut manifeste innuit Augustinus [1] in libro *de mirabilibus sacræ Scripturæ*, qui fuit altissimus metaphysicus.

1. Quod objicitur ergo, quod distinguitur materia contra angelicam naturam; dicendum quod loquitur de materia secundum esse, non secundum essentiam. Vel aliter, distinguit ratione actualitatis, quæ est in angelo, ratione cujus summe inter creaturas appropinquat Deo; et ratione passibilitatis, quæ est in materia de se, ratione cujus est prope nihil.

2. Quod objicitur : « Quorum materia est una, » etc.; dicendum quod loquitur de materia secundum esse, hoc est de materia transmutabili, ratione cujus dicuntur res ad invicem transmutabiles : et ideo sermo ille secundum physicum, et in genere physici est intelligendus, et alii sermones consimiles qui dicunt materiam esse diversam : omnes enim loquuntur de materia secundum esse.

3. Quod objicitur de potentia suscipiendi; dicendum quod potentia materiæ, secundum se considerata, non est magis ad hanc formam quam ad aliam; imo indifferenter se habet ad omnem. Nam materia in se considerata, nec est spiritualis, nec corporalis : et ideo capacitas consequens essentiam materiæ, indifferenter se habet ad formam, sive spiritualem, sive corporalem : sed quia materia nunquam expoliatur ab omni esse, et quæ semel est sub esse corporali nunquam exuitur, et similiter illa quæ est sub esse spirituali; hinc est quod materia consequens esse in spiritualibus et corporalibus, est alia et alia.

4. Quod objicitur de partibilitate; dicendum quod hoc non est ratione ipsius materiæ, quia materia, abstracta omni forma, simplex est : non tamen habet actualem simplicitatem, ut punctus; sed simplex, quia caret actuali extensione : habet tamen possibilitatem ad illam, et cum natura formæ corporalis illi materiæ datur, tunc reducitur ad actum. Unde cum dicitur quod extensio est a materia, non est intelligendum quod a materia secundum essentiam suam, sed secundum esse, prout suscipit formam corporalem, quæ non est nata esse in materia nisi cum extensione, quamvis ipsa in se sit simplici essentia consistens.

5. Quod objicitur, quod materia est tenebra; dicendum quod tenebra dicitur ratione privationis formæ, quia forma lumen est : et ideo materia cum privatione repugnaret contemplationi. Et quia in angelis facta est sub actu perfecto, sublata privatione, hinc est quod remota est ab ea ratio tenebrositatis : et sic patet illud. Non enim est tenebra per essentiam, nisi quis forte dicat tenebram comparative, sicut creatura omnis tenebra est respectu summæ lucis : sic et materia

[1] Vel auctor hujus libri, quicumque ille sit. Vid. Oper. S. August., Append. t. III, edit. Bened.

tenebra potest dici respectu Dei, et respectu formæ qua perficitur.

6. Quod objicitur, quod materia non est illud, quo omnia mensurantur; dicendum quod licet aliqui voluerunt dicere quod materia, ratione qua est fundamentum, dat esse fixum, et in ea ratione est ratio mensurandi, quia plus sapit et participat de natura generis substantiæ, quod magis in seipso fulcitum est; tamen illud non est conveniens dicere, quod ipsa materia sit illud unum, cum hoc debeat esse completissimum, sicut dicitur in X primæ Philosophiæ [1] quod albedo est mensura omnium colorum. Et ideo dicendum quod non ponimus materiam unam, quia ipsa sit mensura; sed quia, si non est materia una, impossibile est ponere aliquod unum mensurans, cum illud præsupponat illam. Quid autem sit illud unum quod est mensura omnium quæ sunt in genere substantiæ, hoc est alterius inquisitionis.

QUÆSTIO III.

An materia corporalium et incorporalium sit una numero [2].

Fundam. Utrum materia spiritualium et corporalium sit una secundum numerum, aut secundum unitatem aliam; et quod sit una numero, videtur sic : Omne illud quod ita est unum quod non recipit distinctionem, est unum numero : materia per essentiam suam ita est unum quod omnino nullam habeat distinctionem secundum suam essentiam, quia omnis distinctio est a forma : ergo necesse est materiam in omnibus esse unam numero.

Item omne quod est unum, est unum vel genere, vel specie, vel numero [3] : sed materia non est eadem in spiritualibus et corporalibus unitate generis, vel speciei, cum illa sit solum a forma : ergo, a divisione sufficienti, materia est una numero.

Item status perfectus non potest esse nisi in uno [4] : ergo sicut est status in genere efficientis et finis, ita in genere materiæ : sed in genere efficientis primi, et finis ultimi, sic est status quod unum solum est primum efficiens per essentiam, ad quod omnia reducuntur : ergo videtur similiter, cum ex parte resolutionis sit status in essentia materiæ, quod illa sit una numero.

Item cum dicitur : « Materia lapidis est materia, » et : « Materia angeli est materia, » aut dicitur univoce, aut æquivoce, aut idem prædicatur de se : sed non æquivoce, quia tunc angelus et lapis æquivoce dicerentur substantiæ; non univoce, quia univocatio est solum in formis, et in his quæ dicunt formam : ergo oportet, quod idem prædicetur de se : ergo si materia lapidis et materia angeli non sunt plures materiæ, sed unica, restat quod materia est in spiritualibus et corporalibus numero una.

Item intelligamus materiam sive spiritualium, sive corporalium, per abstractionem ab omnibus formis, intelligitur materia ut simplex, intelligitur materia ut unica, nullo modo multiplicata, nec distincta : sed formæ supervenientes non mutant essentiam materiæ, sed solum esse : ergo si prius erat materia, quantum ad essentiam, unica numero, ergo et nunc cum habet formas.

Item intelligamus per impossibile quod Deus de uno lapide faceret angelum; tunc mutaretur forma, et esse materiæ, sed essentia esset salva : ergo materia, cum sit una per essentiam, etiam in hac transmutatione est illius mutationis subjectum : sed illa mutatio est una numero : ergo materia per essentiam manet una numero. Arguitur ergo sic : Si in illo angelo sic producto, et lapide præexistente, est materia una numero; et tantum distat ille angelus a natura

[1] Arist., *Metaphys.* lib. X, cont. 24. — [2] *Cf.* Alexand. Alensis, p. II, q. XLII, memb. 2; S. Thomas, p. I, q. LXVI, art. 2; et II *Sent.*, dist. XII, art. 1; Scot., II *Sent.*, dist. XII, q. I; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XII, q. III, art. 4; Richard., II *Sent.*, dist. III, art. 2, q. I; Durand., II *Sent.*, dist. XII, q. I; Jo. Baccon., II *Sent.*, dist. XIV, q. I; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XII, q. I, art. 4. — [3] Arist., *Topic.* lib. I. — [4] Id., *Metaphys.*, lib. XII, c. ult.; *Physic.* lib. VIII.

corporali, quantum alius angelus; ergo videtur quod in aliis rebus corporalibus sit materia una numero.

Ad opp. Contra : 1. Unum numero respicit esse individuum, sive individuatum : sed materia in corporalibus et spiritualibus non est una unitate individuali : ergo non est una secundum numerum. Major patet. Minor probatur per hoc quod quæcumque sunt eadem numero alicui individuo, inter se sunt eadem et una numero [1] : sed angelus a sua materia non differt numero, nec lapis a sua; ergo si materia lapidis et angeli est una numero, ergo lapis et angelus sunt unum numero : quod falsum est.

2. Item unum et multum sunt differentiæ entis in actu : sed materia est omnino ens in potentia : ergo si dividentia non conveniunt nisi eis quibus convenit divisum, ergo nullo modo potest esse materia per essentiam una numero.

3. Item si de auro uno fiant diversa vasa; postquam facta sunt, jam illud aurum desinit esse unum propter distinctionem superinductam : cum ergo de materia fiant creaturæ genere et specie differentes, videtur quod materia numeretur in illis : ergo, etc.

4. Item opposita non sunt compossibilia circa idem numero; hoc planum est, quia mutuo se expellunt : sed oppositæ formæ sunt circa materiam, ut est in diversis : ergo impossibile est materiam esse unam numero.

5. Item impossibile est idem numero esse ens et non ens, quia inter ens et non ens summa est distantia : sed angelus secundum suam formam et materiam est in actu; anima Antichristi nec est secundum materiam, nec secundum formam, imo creanda est secundum suum totum : ergo impossibile est quod angeli et animæ sit eadem materia, vel alterius creaturæ diversæ.

6. Item creatio non solum terminatur ad esse, sed etiam ad essentiam : ergo ubi sunt diversæ creationes, oportet diversos esse terminos per essentiam : sed creatio animæ Petri, et animæ Antichristi, est alia et alia, et utrobique producitur essentia materiæ : ergo necesse est materiam hic et ibi aliam esse per essentiam : ergo impossibile est esse numero unam.

7. Item esse simpliciter unum in pluribus, hoc est proprietas Dei, sive esse unum in omnibus : ergo non competit alii; vel si competit alii, minime competit ei quod maxime distat a Deo : sed materia maxime distat a Deo, cum sit prope nihil; ergo nullo modo videtur ipsi convenire quod ipsa sit una numero in omnibus, vel etiam in pluribus.

CONCLUSIO.

Materia spiritualium et corporalium est una numero; non unitate formali, aut actuali; sed unitate homogeneitatis, quæ latiorem in ea ponit capacitatem.

Resp. ad Arg. Dicendum quod positio philosophorum et physicorum virorum hæc fuit, et est, quod materia, in quibuscumque est per essentiam, est una, et una numero. Et rationem hujus assignant, quia materia, hoc ipsum quod est, omnino est ens in potentia : et ideo oportet quod in quibuscumque est, sit per essentiam numero una. Hæc autem ratio bona est; quod melius patet, si pertractetur. Quia enim materia omnino est ens in potentia; ideo per sui essentiam nullum habet actum, nullam formam : ergo nullam distinctionem habet : et non est nihil : oportet ergo quod sit una sine multitudine, et ita numero una. Amplius, quia ens omnino in potentia, ideo nec genus, nec species esse potest, quia dicit aliquo modo actum. Ideo non potest esse communis eis, quibus est communis, unitate universalitatis vel univocationis : ergo nec genere, nec specie est una : et tamen nihilominus est una : et ita est una numero. Rursus; quia est ens omnino in potentia, ideo de se est infinita, et ad formas infinitas : sed Deus, quia infinitus est, ubique est sua infinitate, quæ venit ex

[1] Arist., Physic. lib. I, cont. 18.

actualitatis summæ perfectione : sic et materia, quia infinita, in omnibus materiatis est una propter infinitatem ejus, quæ venit ex summæ potentialitatis imperfectione [1]. Postremo, quia materia est ens in potentia, unitas ejus non potest esse unitas individuationis : sive per continuitatem, sicut mons est unus; sive per actualem simplicitatem, sicut angelus est unus : sed si habet unitatem, unitatem habet homogeneitatis. Hæc autem unitas simul manet in diversis, sicut patet si de eodem auro fiant multa vasa, illa sunt de eodem auro per homogeneitatem; sed aurum quod est in uno, differt ab auro quod est in alio; adeo ut non sit unum per continuitatem. Si igitur materia non est una actuali simplicitate, ut angelus; nec continuitate, ut mons, vel auri frustum, sed solum homogeneitate, et hæc non tollitur per adventum formarum; ita est materia una sub omnibus formis, sicut omnibus formis abstractis : sed abstractis omnibus formis, nulla est distinctio in materia, imo intelligitur ut simpliciter una : nunc igitur materia est in omnibus materiatis numero una, quia est ens omnino in potentia : et hæc est recta ratio, et causa. Ex his pro magna parte patent objecta, quoniam ex prædictis colligi potest, qualis est illa unitas qua materia dicitur una. Non enim est unitas actualis, cujusmodi est unitas Chorisci in foro et theatro, et cujusmodi est unitas Dei; sed illa unitas magis est possibilitatis, et potest dici homogeneitatis, quæ adeo ampla est, ut sustineat receptionem majoris multitudinis diversitatis formarum superadjectarum, quam unitas formæ alicujus universalis, et generis generalissimi, et hoc est propter summam possibilitatem. Unde dicitur una numero, quia est una sine numero; quemadmodum ovis carens signo respectu ovium habentium signum, dicitur esse signata : per hunc modum intelligi potest materia numero una.

Doctrina peripatetica singularis.

1. Quod objicitur ergo : « Unum numero respicit individuum; » dicendum quod verum est prout unum numero dicit accidens, vel prout consequitur esse actuale; non autem est verum prout respicit essentiam, quoniam hoc modo se extendit ad unitatem majoris capacitatis, quam sit unitas individualis. Et de illa non sequitur quod quæ sunt eadem uni, etc.; sicut non sequitur, quod homo et asinus uniuntur in animali, ergo sunt unum inter se.

2. Quod objicitur, quod unum numero est differentia entis in actu; dicendum quod verum est de uno quod dicit unitatem completam : unitas enim, et veritas, et bonitas, proprie et complete sunt in creatura completa. Nihilominus tamen, sicut dicit Augustinus, *de vera Religione*, incomplete reperiuntur in materia. Sicut enim materia incompleta est de se, ita unitatem secundum se habet incompletam, possibilem tamen quantum ad esse completi per formam, cujus adventu constituitur individuum numero unum, unitate actuali et completa : ex cujus etiam adventu fit distinctio, et surgit in rebus multitudo.

3. Quod objicitur de auro, non est simile, quia aurum habet unitatem continuitatis et individuationis, quæ opponitur numerationi et discontinuitati : et hoc est, quia aurum, etsi sit materia scyphi, est ens in actu : non sic materia prima respectu materiatorum, ut ostensum est prius.

4, 5 et 6. Quod objicitur, quod opposita non possunt se compati circa unum, et quod idem non potest esse simul ens et non ens, et diversis mutationibus introduci in esse; ad hæc tria unica est responsio : scilicet quod illud verum est de eo quod est ita unum, quod ejus unitas repugnat multitudini, sicut est unum individuum; sed de eo quod ita unum, quod multitudini non repugnat, imo propter suam possibilitatem admittit omnem diversitatem, non habet veritatem, imo simul et semel habet opposita. Simul etiam et semel potest esse in re, et potest esse in potentia agentis, et diversis productionibus produci,

[1] Scotus ponens habere existentiam propriam, tenet habere unitatem propriam passivam.

sicut diversis formis informari. Et hoc patet, quia forma humanitatis est una unitate universalitatis; et ideo simul verum est, quod est homo qui generatur, et est homo qui generandus est, et est homo albus, et est homo niger : in omnibus his est forma una universalis. Quod si dicas quod non est simile, quia humanitas non est una numero, ut materia; dico quod quamvis non sit una numero, sed specie, tamen unitas materiæ, quæ est unitas homogeneitatis, majoris amplitudinis est, quam humanitas ipsa, et majorem diversitatem admittit. Et ideo nulla est oppositio, nulla omnino contradictio ex comparatione oppositorum ad unitatem materiæ per essentiam; sed solum ex comparatione oppositorum ad unitatem materiæ secundum esse. Unde sicut si duo scyphi facti sunt de auro conformi, potest unus destrui altero remanente, vel unus produci altero in esse producto, sic intelligendum est in proposito : si quis enim vult unitatem materiæ intelligere, oportet ab unitate individuali animum abstrahere, et super actum imaginationis conscendere, et omnino ens in potentia per privationem cogitare : et sic poterit aliqualiter capere. Quamdiu enim materia ut moles extensa cogitatur, ad unitatem essentiæ nullo modo pertingitur.

7. Quod ultimo objicitur, satis planum est. Sicut enim Deus est infinitus, et materia infinita, alio tamen modo infinitatis, qui potius est per recessum, quam per accessum, unde non competit formæ, sed materiæ; sic intelligendum est de illa unitate. Deus enim est unus in pluribus, ita quod perfectissimus, et omnino actus : et hoc est ejus solius. Sed materia est una in omnibus; et hoc, quia per suam essentiam non potest esse distincta : non sic est de forma : et sic patent omnia.

ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de secundo attributo, scilicet de discretione personali. Circa quam tria quæruntur : primo quæritur utrum in angelis sit mera discretio personalis; secundo, utrum hæc proprietas sit accidentalis, aut substantialis: tertio vero, utrum sit materialis, vel formalis.

QUÆSTIO I.

An in angelis sit mera discretio personalis [1].

Fundam.

Quod in angelis sit mera discretio personalis, ita quod angeli aliqui differant solo numero, videtur : *Millia millium ministrabant ei* [2]. Constat quod non tot habebant ministeria differentia specie, quot Daniel enumerat : ergo nec ministri omnes differebant specie : ergo aliqui, vel omnes, differebant numero solo. Quod si dicas, quod tot ministeria; objicitur de secunda parte auctoritatis : *Et decies centena millia assistebant.* Constat quod tanta diversitas non poterat cadere ibi, nisi secundum numerum, cum haberent unum statum, scilicet assistere.

Item gloria est regi habere multos ministros uniformes : ergo si gloriosum est regnum, in quo cum Christo gaudent omnes Sancti, videtur quod multi sint uniformes in illo superno palatio, et ita solo numero, vel persona differentes.

Item personalis discretio est in Deo, angelis, et hominibus : et cum natura angelica sit divinæ propinquior quam humana, ergo et discretio personalis : sed in Deo sunt plures personæ differentes sola personalitate, similiter in hominibus : ergo videtur quod similiter in angelis : ergo sunt ibi aliqui solo numero differentes, aut omnes.

Item omne animal per naturam desiderat societatem similis in specie; nam omne animal ad sibi simile copulatur (*a*), et volatilia

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. XX, memb. 6; S. Thom., p. I, q. L, art. 4; et II *Sent.*, dist. III, q. I, art. 4; et II *Contra Gent.*, c. XCIV; Scot., II *Sent.*, dist. III, q. VII; Ægidi. Rom., II *Sent.*, dist. III, q. II, art. 1; Durand., II *Sent.*, dist. III, q. III; Richard., II *Sent.*, dist. III, art. 6, q. I; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. III, q. II, art. 2; Francisc. de Mayr., II *Sent.*, dist. III, q. III; Joan. de Bassol., II *Sent.*, dist. III, q. I; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. III, q. I. — [2] *Dan.*, VII, 10.

(*a*) *Cat. edit.* copulabitur.

ad sibi similia conveniunt : ergo angelus per naturam desiderat societatem similis in specie : sed desiderium ejus non est frustra, maxime in angelo beato : ergo, etc. Si tu dicas quod illud est verum in animalibus, non in substantiis spiritualibus; tunc quæro utrum in angelis sit socialis et amicabilis affectus : constat quod sic. Sed in quocumque est ponere affectum talem, est amare similem, et appetere habere : ergo redit idem quod prius.

Ad opp. Contra : 1. Diversitas quæ est numero solo, causatur a diversitate materiæ; inde est quod Sol non multiplicatur, quia ejus essentia est ex tota sua materia, ita quod materia ejus non est divisibilis, nec multiplicabilis : sed talis ratio est in angelis : ergo, etc.

2. Item ratio finalis multiplicationis secundum numerum venit ex parte corruptibilitatis; ideo enim multiplicabitur secundum numerum, ut quia non poterat salvari in uno, ipsa species salvaretur in pluribus; unde Sol et Luna, quia perpetua sunt, non habent nisi unum solum individuum in eadem specie : ergo, etc.

3. Item si reperire contingit extrema, et medium similiter est possibile esse. Sed contingit reperire pluralitatem personarum in una natura in Deo, et e converso pluralitatem naturarum in una persona, ut in homine et in Christo : ergo contingit pluralitatem naturarum reperire in pluribus personis, ut tot sint naturæ differentes, quot sunt supposita; et tot species, quot individua.

4. Item distinctio personalis pura est in Deo quantum ad originem, et in homine similiter : ergo videtur quod origo sit tota et principalis ratio discretionis personalis : cum ergo in angelis non reperiatur origo, nec pura distinctio personalis per consequens.

[1] Hæc sentent. de possibilitate Dei fuit reprobata in articulis Parisiens. anno 1270 damnatis a Stephano episcopo, inter quos legitur : « Quia intelligentiæ non habent materiam, Deus non posset plures res ejusdem speciei facere : et quod materia non est angelis, contra fratrem Thomam. — [2] Huic sentent. videtur adhærere Henric., *Quolib.* II, q. VIII.

CONCLUSIO.

Angelorum quidam solo numero inter se discrepant, nullamque specificam habent differentiam; nonnulli vero, et numero, et specifica inter se discrepant differentia.

Resp. ad Arg. Dicendum quod hic fuit duplex positio. Quidam enim dixerunt, quod in angelis est discretio personalis, sed nunquam pure, imo sunt ibi tot species, quot individua : similiter dicunt in luminaribus mundi. Sed licet hoc aliquam probabilitatem habeat in corporalibus, non tamen videtur rationabile in spiritibus, ut nullus communicet cum alio in natura spirituali et specifica [1]. Sicut enim innotescit per Scripturam, multi angeli ad idem officium ordinantur, et communem videntur habere operationem eamdem. Nobis etiam nec per Scripturam, nec per dicta Sanctorum, nec per officia innotescit tanta diversitas. Ideo non videtur nisi præsumptio hoc dicere, maxime cum non appareat in promptu aliqua ratio cogens. Alia est positio sobria et catholica, quod in angelis est ponere distinctionem quantum ad personalitatem tantummodo, aut in omnibus, aut in aliquibus : et concedendæ sunt rationes ad hoc inductæ tum ex parte ministerii, tum ex parte assimilationis ad Deum, tum ex parte assimilationis mutuæ.

1 et 2. Quod ergo objicitur quod diversitas secundum numerum venit ex divisione materiæ; dicendum quod falsum est : sed multitudo per generationem venit ex divisione materiæ, quia generans dat generato partem suæ substantiæ. Diversitas autem angelorum non est per multiplicationem unius ab altero; sed omnium angelorum diversitas est a Deo [2]. Et per hoc patet sequens objectum de fine, quia ille non est finis multiplicationis, sed multiplicationis successivæ. Sed ratio potissima multiplicationis in hominibus et in angelis, est divinæ potentiæ, et sapientiæ, et bonitatis declaratio et collaudatio; quæ manifestantur in multiplicatione, et gloriæ beatorum amplificatione : quia amor cha-

ritatis exultat in multiplicatione bonæ societatis. Unde credo quod erunt in magno numero, et perfectissimo, secundum quod decet illam supernam civitatem omni decore fulgentem.

3. Quod objicitur de medio, dicendum quod angelus non potest esse medium, quia, sicut in præcedentibus probatum est, quamvis in angelo non sit tanta naturarum diversitas, quanta in homine; nihilominus aliqua est. Et præterea, quamvis non diversificetur in hominibus pluribus humana natura, tamen multiplicatur in illis: et ideo non est quærere aliud medium.

4. Quod ultimo objicitur de origine, quod est principalis ratio discretionis, dicendum quod quamvis Richardus dicat quod personæ in hominibus distinguantur origine, tamen hoc non habent ratione principii: nam pauci homines sic distinguuntur per illam habitudinem. Ad solum enim unum hominem habet homo illam habitudinem; et tamen ab omnibus differt personaliter. Sed ratio distinctionis personalis, quantum ad veritatem, venit ex principiis constituentibus et particulantibus; quantum ad notitiam, venit ex qualitatibus: quorum utrumque est in angelis reperire secundum diversitatem : diversa enim habent principia individuantia, et diversas proprietates innatas. Sicut enim homines diversas habent facies, sic diversas habent mentes et proprietates mentales : ita intelligendum est in angelis suo modo.

QUÆSTIO II.

An personalis proprietas in angelis sit substantialis, vel accidentalis [1].

Ad opp. Utrum personalis proprietas sit in angelis accidentalis, vel substantialis; et quod accidentalis, videtur sic : Boetius dicit quod omne proprium manat de genere accidentium, non solum proprium individui, sed etiam speciei : sed individuum magis approximat accidentibus, quam species : ergo multo fortius proprietas individualis de genere accidentium est : sed discretio personalis est proprietas individualis : ergo, etc.

2. Item Richardus de sancto Victore ait, quod in divinis est personalis discretio per originem; in angelis, per qualitatem; in hominibus, utroque modo: si ergo tam qualitas, quam origo dicit proprietatem accidentalem in creaturis, patet, etc.

3. Item Porphyrius dicit [2] quod individuum constat ex proprietatibus, quarum collectionem impossibile est in altero reperire: sed tales sunt proprietates accidentales : ergo individuatio est per accidentia : sed per eadem est personalis discretio, per quæ est individuatio: ergo, etc.

4. Item humana natura in Christo non habuit personalitatem, nec discretionem personalem : sed constat quod habuit quæ sunt essentialia (a) substantiæ rationali : ergo personalis discretio non est substantialis sive essentialis, nec homini, nec angelo.

5. Item, circumscriptis omnibus accidentibus, res non cadit in sensu, sed solum in intellectu : sed universale dum intelligitur, singulare dum sentitur : ergo, circumscriptis accidentibus, circumscribitur individuatio : ergo et personalis discretio : et sic idem quod prius.

6. Item discretio personalis est discretio secundum numerum : sed, circumscripta quantitate, non est intelligere numerum : ergo nec discretionem personalem : sed substantiale intelligitur, circumscripto accidentali : ergo si discretio personalis non potest intelligi accidentibus circumscriptis, ergo non est substantialis angelo, sed potius accidentalis.

Fundam. Contra : arguitur primo per textum. Magister enim dicit quod prima consideratio est

[1] *Cf.* Alexander Alensis, part. II, q. XXVIII, memb. 4, art. 3; S. Thom., III *Sent.*, dist. III, q. I, art. 2; Scot., II *Sent.*, dist. III, q. VI; Ægidius Rom., II *Sent.*, dist. III, q. II, art. 1, dub. 1; Richard., II *Sent.*, dist. III, q. VII; Durand., II *Sent.*, dist. III, q. II; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. III, q. II, art. 1; Guil. Vorilon., II *Sent.*, dist. III, q. II. — [2] Porphyr., cap. *de Proprio.* — [3] Id., *Prædicam.*, c. I et II.

(a) *Edit. Ven.* essentia.

de substantia: et sub prima consideratione comprehendit personalem discretionem: ergo videtur quod personalis discretio est angelo substantialis.

Item persona non est aliud quam individua substantia rationalis naturæ: sed individua substantia, in quantum hujusmodi, est in genere substantiæ, non per reductionem, sed directe secundum lineam rectam: ergo, in quantum hujusmodi, est in genere substantiæ: ergo personalitas non est in genere accidentis, quia in eodem genere est album, in quantum album, et albedo: ergo in eodem genere personalitas et persona.

Item nullum accidens est nisi in substantia individua[1]: ergo omne accidens consequitur individuitatem essentiæ, et tam in rationali quam in irrationali hoc habet veritatem: ergo prius per naturam est aliquid individuum substantiæ rationalis, quam habeat accidens: ergo per prius persona: ergo discretio in personalitate.

Item quæ differunt personalitate, differunt in suis principiis substantialibus, sicut patet in Petro et Paulo: et quæ sic differunt, substantialiter discernuntur: ergo non est proprietas accidentalis.

Item non est major discretio in accidentibus, quam inter opposita: sed opposita non faciunt discretionem personalem, quia unus homo prius est albus, postea niger; prius puer, postea senex; et tamen idem individuum est, et una persona: ergo, etc.

Item accidentia diversa, cum sunt in uno supposito, sunt unum numero, ut grammaticum et musicum: sed hoc non esset, si diversitas secundum numerum, vel secundum discretionem personalem, veniret ab accidentibus: ergo, etc.

[1] Arist., *de Prædicam.*, c. *de Substantia.*

CONCLUSIO.

Angelorum personalis proprietas et discretio potest dici substantialis, si substantiale dicatur id quod immediate sequitur substantiam, et accidentale quod causatur ab accidentibus; at partim sic, partim vero non, si substantiale dicitur id quod substantiæ genus non exit.

Resp. ad Argum. Ad prædictorum intelligentiam notandum, quod circa hoc est triplex modus dicendi. Quidam enim dicere voluerunt quod personalis discretio est accidentalis proprietas, quia dicunt quod est in genere accidentis, et quod etiam causatur ab accidentibus, sicut discretio numeralis. In hoc autem differentia est: quia discretio numeralis causatur a diversitate proprietatum, in quibus communicant creatura rationalis et irrationalis; sed discretio personalis, a proprietatibus quæ insunt proprie rationali creaturæ. Sed illud improbatur in opponendo per multas rationes; nec potest habere veritatem, quod distinctio individualitatis sit ab accidentibus, cum individua differant secundum substantiam, non solum secundum accidens: et similiter de discretione personali intelligendum est. Et ideo alius modus est dicendi, quod discretio personalis dicit proprietatem accidentalem, quæ non causatur ab accidentibus, sed a substantia sive principiis substantialibus: sicut unitas quæ est principium numeri, est in genere accidentis; tamen immediate habet ortum a substantia. Sed cum persona dicat idem quod suppositum rationalis naturæ, ut est in genere substantiæ, non videtur probabile quod personalis discretio dicat proprietatem accidentalem solum. Et ideo est tertius modus dicendi, quod discretio personalis, etsi videatur dicere accidens, quia dicit per modum accidentis, tamen principaliter dicit quid substantiale, et si aliquo modo importat accidens, hoc est consequenter: illud tamen immediate habet ortum a principiis substantialibus, et hoc patet sic: Discretio personalis addit super discretionem individualem: dis-

Opin. 1. Improbatur. Opin. 2. Improbatur. Opin. 3.

cretio autem individualis duo dicit, indivisionem, et consequenter distinctionem. Indivisio autem est ex principiorum indivisione, et appropriatione: ipsa enim rei principia, dum conjunguntur, invicem se appropriant, et faciunt individuum. Sed ad hoc consequitur esse discretum, sive esse distinctum ab alio, et surgit ex hoc numerus, et ita accidentalis proprietas dicit consequens ad substantiam : et sic individualis discretio dicit aliquid accidentale, et aliquid substantiale; personalis autem addit super hanc dignitatem personalitatis. Dignitas autem illa duo dicit, scilicet nobilitatem rationalis naturæ, quæ est quod natura rationalis tenet principatum inter naturas creatas : unde non est ordinabilis ad perfectiorem formam. Et hæc nobilitas, etsi per modum qualitatis habeat intelligi, tamen essentialis est naturæ rationali. Dicit etiam illa nobilitas actualem eminentiam, ita quod in supposito nulla sit alia natura ita principalis, ut natura rationalis, ut sit quasi *per se sonans :* et ideo quia hoc deficit ei in Christo, natura rationalis creata non facit personalitatem, et hoc est accidentale. Dicendum igitur quod, quemadmodum individualis discretio est existentia formæ naturalis in materia, sic personalis discretio est existentia naturæ nobilis et supereminentis in supposito [1]. Et ideo quamvis utrobique importetur quid substantiale, et similiter accidentale consequens, hoc dico in creatura, tamen importatur accidentale quod causetur, vel ortum habeat ab accidente : sed potius consequitur formam in materia, vel naturam in supposito. Ex his patet veritas problematis, et dissolutio objectionum pro parte. Si enim quæratur utrum personalis discretio sit proprietas substantialis, vel accidentalis : si substantialis proprietas dicatur, quia immediate sequitur substantiam, sic dicendum est esse substantiale; si substantiale dicatur, quia non exigit genus substantiæ, dicendum quod quodam modo sic, et quodam modo non. Similiter si dicitur accidentalis proprietas, quia causatur ab accidentibus, sic dicendum simpliciter quod non; si vero accidentalis, quia est in genere accidentis, sic potest dici quod quodam modo sic, quodam modo non, secundum distinctionem primo factam.

[1] Scotus hoc loco rationem individualitatis ponit hæccheitatem.

Quod ergo objicitur quod personalis discretio pertinet ad substantiam, et non causatur ab accidentibus; hoc totum concedendum est.

1. Quod objicitur in oppositum, quod omne proprium manat de genere accidentium, dicendum quod Boetius loquitur de propria passione : et hanc dicit manare de genere accidentium, non quia non causetur ex principiis subjecti, sed quia, etsi ex ipsis formatur causaliter, tamen est in genere accidentium. Dupliciter ergo deficit illa ratio : primo quia peccat in intellectu hujus nominis, *proprium :* est enim proprietas quantum ad rem, et quantum ad modum; et Boetius intelligit de eo quod realiter est propria passio, non de eo quod est proprietas quantum ad modum. Proprietas autem individualis, aut proprietas personalis, etsi videatur dicere proprietatem consequentem esse, sicut accidens; realiter tamen non dicit nisi appropriationem principiorum per indivisionem, hoc dico quantum ad proprietatem individualem. Similiter proprietas personalis non dicit ultra hoc nisi dignitatem, sive nobilitatem naturæ rationalis : quæ nobilitas non est ei accidentalis, imo simpliciter et omnino essentialis. Peccat et prædicta ratio in malo intellectu prædicati, quia proprium dicitur manare de genere accidentium, non quia manat ab accidentibus, sed quia manat a substantia existens de genere accidentium : sic in proposito. Unde sicut unitas, quæ est principium numeri, ortum habet a principiis substantiæ accidentaliter ad ipsam relatis, non a principio aliquo quod sit in genere accidentis; sic intelligi potest de discretione personali, secundum id quod in ea est accidentale, utpote comparatio ad alteram per-

sonam respectu cujus habet distingui et numerari, et eminentia dignitatis in supposito respectu alterius naturæ, quam non habuit, nec habet humana natura in Christo.

2 et 3. Quod objicitur, quod discretio personalis est per qualitatem; dicendum quod intelligit de qualitate quæ est in genere qualitatis quantum ad modum, non autem quantum ad rem. His enim duobus distinguuntur prædicamenta : vel quantum ad essentiam, vel quantum ad modum : et aliquid est in genere substantiæ, quod nihilominus habet modum accidentis : unde etiam consuevit distingui qualitas duplex, scilicet substantialis et accidentalis. Vel dicendum quod Richardus loquitur de distinctione personali quantum ad nostram cognitionem; et quia cognitio nostra est per qualitates accidentales, dixit personas creatas distingui qualitate: et per hunc modum intelligitur verbum Porphyrii, qui dicit individuum constare ex collectione proprietatum : loquitur enim secundum rationem et cognitionem, non secundum rem, et sic patet tertium.

4. Quod objicitur quod in Christo humana natura non habet personalitatem; dicendum quod hoc est ratione illius eminentiæ quæ consequitur ad nobilitatem : et illa supereminentia dicit quamdam dignitatem accidentalem, sicut prius ostensum est: quæ amitti potest non solum per deperditionem, sed etiam per dignioris superinductionem, sicut alibi [1] melius dicetur.

5. Quod objicitur de sensu et intellectu; dicendum quod etsi sensus solummodo sit singularium, intellectus tamen potest esse non solum universalium, sed etiam singularium : unde non est intelligenda illa differentia cum præcisione. Et hoc patet; quia solus intellectus comprehendit intrinseca principia Petri et Platonis, et circumscriptis omnibus accidentibus, dicit eos esse discretos et distinctos.

6. Quod objicitur de numero; dicendum quod, sicut unitatem substantialem consequitur unitas accidentalis inseparabiliter, quæ non est principium individuationis, sed consequens ad illam; sic diversitatem substantialem consequitur numerus inseparabiliter : tamen, secundum rem et naturam, distinctio illa est a substantiali principio, non accidentali : sic patet totum.

QUÆSTIO III.

An discretio personalis sit a parte principii formalis, vel materialis [2].

Fundam. Utrum discretio personalis sit a parte principii formalis, vel materialis; et quod a parte principii formalis, Richardus dicit quod tam in angelis, quam in hominibus est discretio personalis per qualitatem : sed qualitas, aut est forma, aut tenet se ex parte formæ : ergo, etc.

Item, si aliquid inest aliquibus, et est in eis commune per analogiam, necesse est quod insit per aliquid analogice repertum in eis : personalis autem (*a*) discretio est in divinis, et in angelis analogice : sed in divinis nullo modo est a materia, quia Deus est pura forma : ergo, etc.

Item personalis discretio in creatura dicit maximam nobilitatem; sed quod magis nobile est, magis elongatur a materia, et maxime accedit ad formam : ergo, etc.

Item personalis discretio dicit maximam auctoritatem, seu actualitatem in creatura, quia quod tale est, nullo modo est ad alterum possibile seu potentiale : omne autem tale consequitur formam, non materiam : ergo, etc.

Item nihil quod est unum in omnibus, est principium discretionis : materia, quantum est de se, unica est : ergo nullo modo est principium discretionis : ergo nec discretionis personalis.

[1] Lib. I, dist. XXXIX, art. 1, q. II. — [2] *Cf.* S. Thom., p. I, q. LXXVII, art. 2; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. III, q. II, dub. 2; et *Quolib.* II, q. VII; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. III, q. II, art. 1; et omnes alii in superiori quæst. citati.

(*a*) *Cæt. edit.* aut.

Item diffinitio, ut vult Philosophus, est aggregati : ergo cum diffinitur homo, non forma tantum, sed compositum ex materia et forma diffinitur : ergo si homo in communi claudit in se materiam, et natura rationalis similiter : sed si persona addit aliquid super naturam, cum non possit addere materiam, oportet quod addat aliquid formale.

Contra : per Boetium : « pecies est totum esse individuorum : » sed esse est a forma : ergo individuum supra speciem non addit formam : ergo nec persona supra naturam : si ergo aliquid addit, aut materiam, aut accidentia : sed per accidentia non potest esse discretio personalis, vel individualis : ergo necesse est per materiam.

Item, si persona adderet aliquam formam supra naturam, ergo sicut species est diffinibilis, quia addit differentiam et formam supra genus, ita etiam individuum esset diffinibile : quod falsum est.

Item, si individuum sive persona addit formam individuantem supra speciem specialissimam, quæro utrum additio possit facere aliam formam per omnia illi consimilem. Constat quod sic, quia nulla est forma accidentalis, cujus similem non possumus cogitare : ergo similiter in substantiali. Sed si facit similem, illa est communis pluribus : sed nihil tale est individuum : ergo impossibile est discretionem personalem esse a principio formali superaddito speciei.

Ad opp. Contra : 1. Ab eodem est discretio personalis, a quo est distinctio secundum numerum : sed illa est a materia, sicut dicit Philosophus in prima Philosophia : « Omnino materia numerabiliter se habet : » ergo, etc.

2. Item : ab eodem est personalis discretio, a quo est esse hoc, sive hic et nunc : sed hoc est materia, quia, in libro *de Cœlo et Mundo*, dicitur[1] quod « differt dicere cœlum, et hoc cœlum; cum dico cœlum, dico formam; cum dico hoc cœlum, dico materiam : » ergo, etc.

[1] Arist., *de Cœlo*, lib. I, cont. 95.

3. Item : in creaturis in quibus est personalis discretio per originem, non est ob aliud, nisi quod generans generat aliud : sed, ut dicit Philosophus, generans non generat aliud nisi propter materiam : ergo in rebus creatis est personalis discretio propter materiam.

CONCLUSIO.

Creaturarum principium individuationis est conjunctio materiæ cum forma; ita et personalis discretio quæ dicit individuationem; quæ vero dicit dignitatem, est a forma.

Resp. ad Argum. Dicendum quod hæc eadem est quæstio de individuatione, quæ nunc movetur de personali discretione : et de ipsa fuit contentio inter philosophicos viros. Quidam enim, innitentes verbo Philosophi, dixerunt quod individuatio venit a materia, quia individuum supra speciem non addit nisi materiam. Et hoc ponebant, quia dixerunt universalia solum dicere formas : et tunc primo tangitur materia, quando pervenitur ad hoc aliquid. Aliis vero aliter visum est, scilicet quod individuatio esset a forma, et dixerunt quod ultra formam speciei specialissimæ, est forma individualis. Et quod movit hos ponere illud, fuit quia intellexerunt ordinem in formis secundum generationem : et naturam esse per eumdem modum, per quem ordinatur in genere : ita quod forma generis generalissimi primo advenit materiæ, et sic descendendo usque ad speciem. Et adhuc illa forma non constituit individuum, quia non est omnino in actu; sed ultra hanc formam individualis subsequitur, quæ est omnino in actu, sicut materia fuit omnino in potentia. Quælibet istarum positionum aliquid habet, quod homini multum intelligenti rationabiliter videri poterit improbabile : quomodo enim materia, quæ omnibus est communis, erit principale principium, et causa distinctionis, valde difficile est videre. Rursus, quomodo forma sit tota et præcipua causa numeralis distinctionis, valde difficile est capere; cum

Opin. 1

Opin. 2.

Improbatio illarum.

omnis forma creata, quantum est de sui natura, nata sit habere aliam sibi similem: sicut et ipse Philosophus dicit[1] etiam in Sole et Luna esse; vel quomodo dicimus duos ignes differre formaliter, vel etiam alia quæ plurificantur, et numero distinguuntur ex sola divisione continui, ubi nullius est novæ formæ inductio. Ideo est tertia positio satis plana, quod individuatio consurgit ex actuali conjunctione materiæ cum forma, ex qua conjunctione unum sibi appropriat alterum; sicut patet cum impressio, vel expressio, fit multorum sigillorum in cera, quæ prius erat una, nec sigilla plurificari possunt sine cera, nec cera numeratur, nisi quia fiunt in ea diversa sigilla. Si tamen quæras a quo veniat principaliter; dicendum quod individuum est hoc aliquid. Quod sit hoc, principalius habet a materia, ratione cujus forma habet positionem in loco et tempore. Quod sit aliquid, habet a forma. Individuum enim habet esse; habet etiam existere. Existere dat materia formæ, sed essendi actum dat forma materiæ. Individuatio igitur in creaturis consurgit ex duplici principio. Personalis autem discretio dicit singularitatem, et dignitatem. In quantum dicit singularitatem, hoc dicit ex ipsa conjunctione principiorum, ex quibus resultat ipsum quod est. Secundum dignitatem dicit principaliter rationem formæ; et sic patet, unde sit personalis discretio originaliter, in creaturis loquendo, sive in hominibus, sive in angelis. Quæ ergo objiciuntur ad primam partem, procedunt ratione nobilitatis et dignitatis, prout tamen est in ipso supposito, sive quod est: cujus distinctio venit in divinis ex origine; in creaturis, ex principiis originalibus, sicut in primo libro fuit ostensum. Si autem quæratur quid est illud commune secundum quod inest, dicendum quod proprietas dignitatis incommunicabiliter existens in hypostasi; aliter tamen reperitur hic, aliter ibi. Omnes rationes sequentes procedunt via prædicta.

Opin. 3.

1, 2. Quod objicitur ad oppositum, quod non possit esse a forma, sed a materia, dicendum quod rationes illæ probant, ut patet, quod non totaliter est a forma, quia forma nulla est individua, nisi propter conjunctionem sui cum materia. Et universalia similiter : quia dicunt formas, non concernunt materiam nisi ratione suorum individuorum, pro quibus supponunt quando diffiniuntur, vel subjiciuntur. Unde illæ rationes concedendæ sunt, quod individuum non addit aliam formam, quæ sit individualis de se.

3. Quod objicitur, quod individuatio est a materia, dicendum quod per illas auctoritates non datur intelligi, quod materia sit principium individuationis, nisi sicut causa sine qua non, non autem sicut tota causa. Nec tamen ita potest attribui materiæ personalis discretio, sicut individuatio : propter hoc quod dicit dignitatem, quæ principalius respicit formam, sicut ostendunt rationes ad partem primam.

PARS II [2].

DE HABITIBUS MALITIÆ ET BONITATIS ANGELORUM.

EXPOSITIO TEXTUS.

Illud quoque investigatione dignum videtur.

Divisio.

Supra egit Magister de naturalibus attributis ipsis angelis; in hac parte agit de habitibus superadditis, et hoc per naturam. Dividitur autem hæc pars in tres : in prima agit de naturali bonitate; in secunda, de naturali cognitione, ibi : *Hic inquiri solet quam sapientiam;* in tertia, de naturali dilectione, ibi : *Solet etiam quæri*, etc. Prima pars habet tres : in prima opinionem falsam ponit cum confirmatione sua; in secunda vero ponit opinionem veram, similiter cum sua confirmatione, ibi : *Aliis autem videtur*, etc.; in tertia opinionem falsam exterminat, et rationes ejus, et auctoritates explanat, ibi :

[1] Arist., *de Anima*, lib. II, cont. 34; *Metaphys.* lib. XII, cont. 4. — [2] Hujus partis textum supra videre est.

Ideoque Augustinus exterminans, etc. Et sic in universo tria determinat : primo quales creati sint angeli quantum ad bonitatem et malitiam; secundo, quantum ad cognitionem ; tertio, quantum ad dilectionem.

DUB. I.

Hoc est, inquit, initium figmenti Dei, etc.

Quæritur de intellectu illius verbi Job, quare dicitur figmentum. Si ratione corporis aptati, ut infra exponit, quomodo hoc verum est, cum illud non habuerit ab initio? Item Deus [1] *vult omnes salvos fieri :* ergo fecit angelum illum ut beatificaretur, non illuderetur : igitur male dicitur, *ut illudatur ei*, etc.

Dicendum quod omnes creaturæ, ratione suæ fragilitatis, figmentum dicuntur; maxime rationalis, quando non consolidatur per gratiam. Quoniam igitur Lucifer excellens fuit inter cæteras creaturas, et ipse sprevit gratiam, et in veritate non stetit; ideo dicitur initium figmenti Dei. Unde et alia translatio habet : *Ipse principium viarum Dei*. Nunc autem, quamvis Deus præsciret futurum esse malum, tamen eum fecit, quia et simul prævidit quibus bonis usibus accommodaret, scilicet sanctorum victoriæ, et amplificandæ coronæ. Potest igitur intelligi hæc conjunctio, *ut*, consecutive, vel causaliter : consecutive, sicut frequenter accipitur in Evangelio [2] : *Hoc autem factum est ut impleretur*, quod consecutum est ad hoc : sic diaboli ludificatio subsecuta est, quamvis propter illam non fuerit factus. Si autem intelligatur causaliter, tunc ponitur consequens pro antecedente. Finaliter enim diabolus factus est ad exercitium et promotionem bonorum : ad quod consequitur ipsius diaboli ludificatio, qui dum intendit dejicere, promovet. Unde sensus est, quod Deus fecit diabolum, quem prævidit malum, ad exercitium bonorum, ad quod consequitur ejus ludificatio [3].

DUB. II.

Sapientia fructus est pietatis, etc.

Quæritur quomodo sit intelligendum, quia magis videtur esse principium pietatis, quam fructus. Item nihil videtur ad propositum, quia præscientia casus non est sapientia, sed tantum scientia.

Resp. Dicendum quod sapientia non dicitur hic a *sapore*, sed a *sapere :* et dicitur hæc sapientia cognitio desursum descendens per inspirationem, sive per revelationem. Hæc autem est duplex : quædam est a Verbo; quædam est in Verbo. Præscientia enim casus non potuit esse nisi cognitio desursum descendens, quia futurum est contingens, de quo nulla potest haberi certitudo secundum causas inferiores. Aut igitur est in Verbo, aut a Verbo : si in Verbo, sic est fructus pietatis, nemo enim pervenit ad visionem Verbi, nisi per pietatem animi : et quia hanc non habuit diabolus, ideo non potuit hoc nosse in Verbo. Si a Verbo, sic est fructus pietatis, quia a misericordia Dei excludente ignorantiam. Et hoc modo si præscientia casus daretur innocenti, non esset ex pietate, sed crudelitate, sicut infra patebit, quia cruciaretur innocens sine culpa : et sic patet intellectus verbi illius, et taliter valet ad propositum.

DUB. III.

Triplex naturalis cognitio, etc.

Quæritur an distinguat formaliter, an materialiter : si materialiter, tunc sunt multo plures; si formaliter, contra : Unus erit modus cognoscendi.

Resp. potest dici quod est distinctio quantum ad numerum cognoscibilium, et quantum ad gradum : quantum ad numerum, quia cognoscibile aut est Creator, aut creatura : si creatura, aut corporalis, aut spiritualis. Ordo etiam est, quia cognoscibile aut supra, aut infra, aut juxta, et sic clauditur omnis cognoscibilis differentia, ratione cujus Magister distinguit cognitionem, magis quam ratione modi cognoscendi.

[1] I *Tim.*, II, 4. — [2] *Matth.*, XIII, 35. — [3] Similia habet August., *de Civit. Dei*, lib. XI, c. XIV.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis, circa tria incidit hic quæstio, secundum tria quæ Magister determinat : primo quæritur de qualitate, quam angelus habuit in sua creatione; secundo quæritur de naturali sua cognitione; tertio vero, de naturali dilectione. Circa primum quæruntur duo : primo, utrum Deus fecerit ipsum malum; secundo, dato quod non, utrum in primo instanti suæ creationis ex propria voluntate fuerit malus.

QUÆSTIO I.

An Deus malum condiderit angelum [1].

Ad opp. Quod Deus fecerit ipsum malum, videtur per auctoritates, quas adducit Magister in littera. Videtur etiam per rationes, quia oppositio mali ad bonum decorat universum, et confert saluti et gloriæ beatorum : cum ergo Deus possit (*a*) in omnem decorem, et in omne quod utile est saluti electorum, et iterum ipsum facere sit conveniens, videtur quod Deus non tantum fecerit angelos bonos, sed etiam malos, et caput malorum, scilicet ipsum Luciferum. Et hoc est quod videtur dici in *Ecclesiastico* [2] : *Contra malum bonum, et contra mortem vita, et contra virum justum peccator : et sic intuere in omnia opera Altissimi.*

2. Item hoc videtur ex ordine. Inter naturam quæ est apta nata habere justitiam, et habet, et inter naturam quæ non est apta nata habere, nec habet, cadit media illa natura, quæ est apta nata habere, et non habet justitiam : sed Deus potest facere extrema, et congruit eum facere : ergo pari ratione potest, et congruit ei facere mediam naturam, quæ est apta nata habere justitiam, et non habentem congruit Deum facere (*b*) : sed talis est natura mala, scilicet creatura rationalis mala : ergo, etc.

3. Item, hoc ipsum videtur a simili. Sicut natura rationalis est mala, quæ non habet justitiam ad quam est nata, ita creatura irrationalis; unde canis cum sit natus ad latrandum, si non habeat latratum, est malus : ergo cum Deus possit creaturas facere deficientes operationibus ad quas natæ sunt, utputa canem non latrantem, et oculum cæcum; pari ratione potest facere voluntatem carentem justitia. Si tu dicas quod non est simile, quia creatura rationalis immediate ordinatur ad Deum, non sic irrationalis; objicitur tunc ulterius, quod intellectus noster immediate ordinatur in Deum : sed Deus potest facere intellectum carentem scientia ad quam est, sive quam debet habere, scilicet ignorantem, sicut dicit Augustinus in libro *de Libero Arbitrio*, quod si Deus talem condidisset hominem ante peccatum, qualis nunc est, nemo posset ex hoc accusare.

4. Item hoc ipsum videtur a minori. Plus dependet materia a forma perfectiva, et magis est imperfecta in genere creaturarum sive entium, quam facit rationalis natura carens (*c*) justitia : (*d*) hoc manifestum est, quippe (*e*) quod materia sine forma est ens omnino incompletum; sed creatura rationalis sine justitia habet quodammodo esse completum. Cum igitur Deus fecerit materiam informem ad minus sine distinctione formarum, sicut dicunt multi sancti; ergo pari ratione potuit facere angelum sine justitia quam debebat habere : sed Anselmus dicit [3] quod malum nihil aliud est, quam privatio boni, ubi debet esse : ergo videtur, etc.

Fundam. Contra [4] : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona* : ergo, cum valde bona supponant bonum, cuncta quæ Deus fecit, erant bona : ergo nihil malum.

Item per Dionysium [5] : « Optimi est optima

[1] *Cf.* S. Thom., p. I, q. LXIV, art. 4; et II *Sent.*, dist. III, q. I, art. 2; et *de Malo*, q. I, art. 1; et II *Cont. Gent.*, c. CXVII; Ægidius Rom., II *Sent.*, p. II, q. I, art. 1; Durand., II *Sent.*, dist. IV, q. I; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. III, q. I, art. 1; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. III, q. VII. — [2] *Eccli.*, XXXIII, 15. — [3] Anselm., *de casu Diaboli*, c. IX. — [4] *Gen.*, I, 31. — [5] Dion. Areop., *de div. Nomin.*, c. IV. — (*a*) *Cæt. ed.* posset. — (*b*) *Superfl.* congruit Deum facere. — (*c*) *Cæt. ed. a.* — (*d*) *Item add.* sed. — (*e*) *Item omitt.* quippe.

producere : » ergo si Deus est optimus, non potest ergo producere malum, ita quod faciat malitiam in eo : et eodem libro *de Divinis Nominibus* dicit, quod sicut a calido non egreditur nisi calidum, ita nec a summo bono, nisi bonum.

Item omne quod Deus indidit unicuique rei a sua conditione, est ei naturale : ergo si Deus fecisset angelum malum, malitia esset ei naturalis; sed pro naturalibus nemo est vituperandus: nemo puniendus ergo nec vituperandus, nec puniendus esset diabolus.

Item, si aliquod vitium factum facit aliquem dignum pœna, magis facit auctorem (*a*) dignum quam alium : si ergo diabolus ob suam malitiam dignus est pœna; si Deus fecisset eum malum, magis esset Deus dignus pœna quam diabolus.

CONCLUSIO.

Angelus a Deo malus creatus non est; quin immo impossibile est Deum angelum malum condidisse, cum quodlibet Dei opus laudabile, ordinabile, acceptabile, et perfectum debeat esse, et sit.

Resp. ad Argum. Ponere quod diabolus a Deo habuit originaliter sibi innatam malitiam voluntatis, non tantum falsum est, imo hæreticum; et ita est falsum, quod in se habet evidentiam suæ falsitatis, si quis advertat. Nam opus Dei, eo ipso quod opus Dei est, necesse est ipsum esse laudabile, esse ordinabile, esse acceptabile, esse perfectum, vel perfectibile; nihil enim facit Deus quod non deceat suam majestatem. Si enim [1] *magnus Deus et laudabilis nimis*, et in tantum laudabilis, quod non tantum in se, sed etiam in nullo opere potest vituperari juste, imo in omnibus digne laudari; impossibile est quod faciat opus vituperabile, quantum est de ipso auctore (*b*) : sed malum, eo ipso quod malum culpæ, dignum est vituperio : ergo impossibile est quod aliqua creatura ab ipso habeat istam conditionem. Rursus, non tantum malum dignum est vituperio; imo etiam quodam modo in Dei vituperium : si ergo Deus faceret creaturam malam, ipse faceret sibi vituperium et contumeliam. Necesse est etiam esse ordinabile, quia nihil facit, nisi quod deceat suam sapientiam : sed nihil quod Deus facit, est ordinabile in pœnam (*c*), quia tunc destrueret opera sua, et ita se prævaricatorem constitueret. Deus enim illius est ultor, cujus non auctor (*d*) : ergo si Deus facit creaturam malam malitia culpæ, erit ergo ordinabilis, et non in pœnam (*e*) : ergo malum culpæ maneret inultum, sive impunitum, salvo ordine universi : sed hoc est impossibile per se, quia tunc malum esset bonum per se, si aliter esset ordinatum : ergo si Deus faceret creaturam malam, creatura non esset mala. Necesse est etiam quod sit acceptabile : non enim facit Deus nisi quod vult : sed omne quod vult Deus, justa et bona voluntate vult : ergo cum omne quod justa et bona voluntas approbat, sit omnibus acceptabile; si Deus faceret malum, esset omnibus acceptabile : ergo acceptare malum esset bonum, pari ratione et facere : ergo malum esset bonum. Necesse est etiam quod omne quod Deus facit, sit perfectum vel perfectibile, cum Dei perfecta sint opera : ergo omne quod est in opere Dei a Deo, vel est de perfectione, vel inclinat ad perfectionem : si ergo malitia est a Deo in creatura rationali, ergo vel est de perfectione angeli, vel disponit ad perfectionem : sed nihil tale deordinat : ergo malum non deordinaret : et si non deordinaret, non noceret : ergo malum esset aliquid, et non noceret. Cum ergo hic sint quatuor incompossibilia manifesta, manifestum est, quod falsum est et impossibile Deum fecisse angelum originaliter malum : et venit ista impossibilitas ex summa perfectione et nobilitate operantis, et vilitate mali culpæ : privat enim illas quatuor conditiones nobiles, quas necesse est esse in omni divino opere : non quod Deus teneatur operi illas dare, sed quia non decet ejus voluntatem aliter operari, vel facere.

[1] *Ps.* XLVII, 1. — (*a*) *C. ed.* auctorem. — (*b*) *Item* actore. — (*c*) *Item* pœna. — (*d*) *Item* actor. — (*e*) *Item* pœna.

Ad illud ergo quod objicitur, quod facit ad decorem; dico quod est mali productio, et producti ordinatio: productio mali fœdat, et turpat, quantum est de se; sed ordinatio decorat. Et quoniam Deus non potest fœdare, sed decorare; ideo non potuit producere, sed ordinare secundum antithesim: et secundum hoc intelligitur illud: *Contra bonum malum:* non quia Deus fecerit, sed quia Deus in suis operibus, quod factum invenit, ordinavit.

2. Ad illud quod objicitur de natura, quæ nata est habere justitiam, etc., dicendum quod, cum dico naturam privatam justitia, duo dico, scilicet quod natura est, et quod privata: in quantum natura, tenet medium, et sequitur argumentum; in quantum vero privata, non tenet medium, imo locum infimum; imo ipsa privatio nullum habet medium, quantum est de se, quia nihil est; et ideo non valet quod eam privatam fecerit. Et si tu objicias quod major privatio est non habere nec actum nec aptitudinem, quam habere aptitudinem et non actum: dicendum quod major est privatio, si accipiatur large privatio; sed ista est deformis, illa vero non, ut cum dico: « Lignum non videt, » dico negationem, sed non deformitatem; cum dico: « Homo non videt, » dico utrumque: et sic patet illud.

3 et 4. Ad illud quod objicitur a simili in aliis naturis, et a minori in prima materia, dico quod nec est ibi locus a simili, nec a minori, si bene consideretur: malum enim culpæ magis importat deordinationem, sive privationem ordinis, quam malum naturæ, vel pœnæ; quia, sicut dictum est, dist. 43 primi libri, malum culpæ dicit deordinationem, sive privationem ordinis principalis, quæ scilicet est imaginis ad Deum immediate; malum vero naturæ vel pœnæ deordinationem ordinis non principalis, sed particularis. Et hinc est quod Deus, salva condecentia suæ bonitatis et sapientiæ, potest facere rem malam malitia pœnæ, vel defectu naturæ, non sic privatam ordine justitiæ, ex ea parte qua procedit ab ipsa dispositione divinæ sapientiæ; unde non sequitur: « Potest Deus facere hominem cæcum; ergo potest facere iniquum. »

QUÆSTIO II.

An angelus in primo instanti suæ creationis fuerit malus [1].

Ad opp. Utrum angelus in primo instanti suæ creationis fuerit malus actu propriæ voluntatis. Quod sic, videtur auctoritate Joannis [2]: *Diabolus ab initio peccavit:* sed nihil est ante initium durationis: ergo nulla creatura præcessit duratione angelicum peccatum.

2. Item per Augustinum [3]: « Nec frustra putari potest in initio temporis diabolum superbia cecidisse, nec fuisse ullum ante tempus quo cum angelis sanctis pacatus vixerit, et beatus; sed in ipso primordio creaturæ a suo Creatore apostatasse. » Si tu dicas mihi, quod hoc non dicat secundum suam opinionem; et bene, quia ibidem ubi Augustinus ponit istam opinionem, multas etiam alias ponit quas non tenet: objicitur quod hoc dixerit secundum suam opinionem, quia ipsius opinio fuit omnia simul esse condita, et per lucem intelligit angelicam naturam formatam, per tenebras intelligit aversam a Deo: ergo si simul lux facta est, et a tenebris divisa, simul cum rerum prima conditione fuit peccatum angeli, et ita videtur quod nulla fuit omnino ibi mora.

3. Item ratione videtur. Aliqua creatura corporalis est, quæ simul in eodem instanti est, et operatur, sicut lux statim cum est,

[1] *Cf.* S. Thom., p. I, q. LXIII, art. 5; et II *Sent.*, dist. III, q. I, art. 7; et III *Contra Gent.*, c. CXVII; et *de Dæm.*, q. XVI, art. 4; Scot., II *Sent.*, dist. V, q. II; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, q. I, art. 2; Richardus, II *Sent.*, dist. III, art. 8, q. II; Henricus, *Quolib.* VIII, q. IX; Durand., II *Sent.*, dist. V, q. II; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. VI, q. I, art. 2; Greg. Arimin., II *Sent.*, dist. III, q. un., art. 2 et 3; Gab. Biel, II *Sent.*, dist. IV, q. I; Francisc. de Mayr., II *Sent.*, dist. IV, q. II; Joan. de Bassol., II *Sent.*, dist. IV, q. I. — [2] I *Joan.*, III, 8. — [3] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. XI, c. XIX, n. 26, quoad sensum.

lucet; et Augustinus dicit [1] quod « lux et splendor sunt coæva, et si esset lux æterna, splendor esset æternus: » ergo cum spiritualis natura sit magis vel æque actualis, ut corporalis, ergo potest esse quod in primo instanti cum est, sit in suo actu; sed actus ejus est velle: ergo cum statim est, potest velle, ita quod esse non præcedit velle tempore, sive duratione, sed solum natura: sed qua ratione velle potest bonum, eadem ratione malum: ergo cum volens malum sit malus, in primo instanti potuit esse malus. Si tu dicas, quod potest habere operationem coævam naturalem, sed non liberum arbitrium; contra: Liberum arbitrium est sub Deo potentissimum, sicut dicit Bernardus, et nihil habens retardans in angelo, nec ligans; sed statim cum est, perfectum est, et potest operationem illam habere.

4. Item, si oculus crearetur cum actualitate virtutis visivæ, et impressione speciei, simul esset, et videret. Cum ergo angelus a sui propria conditione habuerit intellectum agentem, et species rerum innatas, ut post patebit, ergo simul fuit et intellexit, pari ratione et simul fuit et voluit. Si tu dicas quod intelligere, et velle, fiunt in diversis instantibus; contra: Intelligere angeli est simplex, et in instanti potest esse, similiter et velle: sed nihil prohibet duo indivisibilia esse simul: ergo nihil prohibet intelligere et velle, cum sint indivisibilia, saltem ratione indivisibilis simul esse, sicut ultima duarum linearum contiguarum simul sunt.

5. Item hoc ipsum ostenditur per simile, quia anima rationalis simul tempore conditur, et vitiatur: nec est ibi aliqua oppositio: ergo similiter videtur quod in angelo esse potuerit, quod simul fieret, et vitiaretur, non tamen a Deo, sicut nec originale peccatum est a Deo. Aut si non simile, ego quæro rationem quare anima hæc duo potest habere simul, et non angelus. Si dicas mihi quod ab actu alieno inficitur anima, scilicet a corpore, sed angelus a se; hoc nihil est, quia ita cito angelus fuit cognitus a se, sicut ab alio: ergo pari ratione ita infici potuit ab actu proprio, sicut ab alieno.

Sed contra [2]: *In deliciis paradisi fuisti, plenus sapientia, et perfectus decore:* ergo, etc., cum hoc intelligatur de diabolo, sicut exponunt glossæ, fuit ergo aliquando sine peccato. **Fundam.**

Item hoc dicit Augustinus [3]: « In deliciis paradisi Dei fuisti, omni lapide pretioso ornatus es: ubi aliquando intelligitur fuisse sine peccato. »

Item ratione videtur. Omne peccatum actuale exit in esse per actum deliberationis: sed ubi deliberatio, ibi collatio, et successio de necessitate: ergo si peccatum sequitur deliberationem angeli, peccatum sequitur angelum, non tantum natura, verum etiam deliberatione. Si tu dicas quod angelus propter intellectum deiformem deliberat in instanti, et simul videt et deliberat, ostendo quod non potest esse. Angelus enim ad hoc, quod appeteret, necessario tria præcognovit, appetibile, et cui appetebat, et rationem moventem; aliqua enim ratio fuit quæ excitavit: sed ista sunt diversa, et impossibile est per naturam aliquam potentiam simplicem simul et semel ad plura converti: propter quod etiam dicit Philosophus [4] quod intelligimus unum solum: ergo si non simul, successive ergo cognovit.

Item angelus, quando conditus est, aut factus est cum sua operatione actuali, aut absque operatione actuali: si absque operatione actuali, ergo post tempus peccavit necessario; si cum sua operatione, sed non decuit Deum concreare alicui rei, nisi operationem suæ naturæ convenientem: cum ergo actio deformis potius sit naturæ inconveniens, patet, etc.

Item hæc duo sunt vera per se, quod nullus in illo primo instanti quo peccat, potest vitare peccatum, et nullus peccat actuali peccato

[1] Aug., *de Trin.*, lib. VI, c. I, n. 1; *in Joan.* Tract. XX, n. 8; *Cont. Maximin.*, lib. III, al. II, c. XIV. — [2] *Ezech.*, XXVIII, 13. — [3] Aug., *de Genes. ad litt.*, lib. XI, c. XXV, n. 32. — [4] Arist., *Topic.* lib. II, c. IV.

in eo quod vitare non potest. Sed si angelus peccavit in illo instanti, non potuit in illo vitare, nec in aliquo quod esset ante illud, nec potest: ergo non potuit vitare: sed si non potuit vitare, non peccavit: ergo si peccavit, in primo instanti non peccavit.

Item malum est corruptivum boni: sed nihil corrumpitur nisi quod est, vel fuit: ergo in angelo aliquid fuit quod amisit per peccatum. Tunc ergo quæro utrum in primo instanti peccaverit, an non: si non, tunc habeo propositum; si sic, ergo peccavit subito. Sed cum in subita mutatione simul sit fieri, et factum esse, simul et erit corrumpi, et corruptum esse, et ita non esse: ergo bonum in primo instanti non est: sed non corrumperetur, nisi fuerit: ergo in eodem instanti fuit, et non fuit, et ita contradictorie opposita sunt simul vera: sed hoc est impossibile, et propter hoc vult Philosophus[1] quod, inter mutationes contrarias, de necessitate sit quies media: ergo inter illius boni productionem, et ademptionem, fuit quies media, et ita morula. Si tu dicas, sicut dicitur de anima rationali, quia similiter potest ibi objici quod non adimit bonum, quod infuit, sed quod infuisset si non peccasset: nunquam enim fuit justus et bonus, sed fuisset, si non peccasset; contra hoc est Augustini, *de Correctione et Gratia*[2]: « *Ille in veritate non stetit*[3], dictum est de diabolo, quia ibi fuit, sed non permansit: » ergo illa responsio nihil valet hic.

CONCLUSIO.

Angelus malus non statim a primo instanti suæ creationis peccavit, sed quædam parvula morula inter ejus creationem atque peccatum intercessit.

Opinio antiquorum.

Resp. ad Argum. Dicendum quod antiqua positio fuit aliquorum, quod simul tempore fuit diabolus, et peccavit, nec unquam fuit nisi malus; et videtur Augustinus[4] illam approbare; et ideò aliqui moderni eam tenuerunt. Sed quoniam, sicut expresse dicit Augustinus, prædicta positio accedit ad primam quæ est hæretica, et ita quasi hæresim sapit; ideo communis opinio magistrorum Parisiensium est, quod duratione conditio angeli præcessit lapsum[5]: et de communi consilio magistrorum positio opposita excommunicata est ab Episcopo Parisiensi[6]. Ideo tanquam magis veram et catholicam, et magis probabilem, et communem opinionem dico illam esse tenendam, quod morula fuit inter creationem et lapsum, licet parvula: propter quam sancti, et expositores, et ipsa Scriptura loquitur de malitia diaboli, quasi semper fuisset in ea; quia illud modicum quasi pro nihilo reputatur.

1. Ex hoc patet responsio ad primum, quia, ut dicit Augustinus[7], sensus est: Diabolus ab initio peccavit, id est, statim post initium.

2. Ad illud quod objicitur de Augustino; dico quod dicit secundum alienam opinionem; quod patet, quia contrarium dicit alibi. Et quod objicitur, quod ipse posuit omnia simul facta; dicendum quod verum est quantum ad esse naturale, sed non quantum ad bene esse: unde posuit quod lux corporalis simul esset, et divisa esset a tenebris. Similiter quod non est ordo materialium dierum: sed bene posuit ordinem spiritualium dierum secundum septemplicem conversionem intellectus angelici supra res.

3 et 4. Ad illud quod objicitur, quod statim fuit in actu, dicendum quod quidam hoc negant in omni creatura; quia tamen Augustinus videtur dicere contrarium in luce et splendore, concedamus et in angelo: sed tamen non fuit statim in actu electionis, quia illum antecedit deliberatio, et præcognitio plurium: quia, sicut dictum est, in oppo-

[1] Arist., *Physic.* lib. IV, cont. 176 et seq. — [2] Aug., *de Correct. et Grat.*, c. VI, n. 10. — [3] *Joan.*, VIII, 44. — [4] Aug., *de Gen. ad litt*, lib. XI, c. XXV, n. 32. — [5] Scotus, q. II, dist. V, ibi: *Teneo;* Thomas, cum Bonavent., I, q. LXIII, art. 5; quæst. *de Malo,* q. XVI, art. 4; II *Sent.*, dist. V, q. I, art. 1. — [6] Scilicet anno Domini 1340, in octava Epiphaniæ, condemnatus est iste articulus: « Quod angelus in primo instanti suæ creationis fuit malus et nunquam bonus. » — [7] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XI, c. XIII.

nendo non possunt esse simul : non propter oppugnantiam actuum, vel simplicitatem, sed propter simplicitatem intellectus angelici, quia una conversione totus capitur intellectus ab uno objecto, ita quod incompossibilis est in illo instanti conversio (*a*) ad aliud objectum : et sic patet responsio ad duo sequentia.

5. Ad illud autem quod objicitur de peccato animæ; dicendum quod non est simile: quia peccatum in anima non fit per actualem deliberationem, sed fit per unionem ad carnem infectam : et quoniam unio est in instanti, deliberatio et collatio non, ideo non est simile hinc et inde.

ARTICULUS II.

Circa secundum principale, et circa angeli naturalem cognitionem, duo quæruntur : primum est de cognitione ipsius creaturæ; secundum de cognitione creatricis essentiæ.

QUÆSTIO I.

An angelus, quæcumque cognoscit, per species innatas cognoscat [1].

Fundam. Utrum angelus omnia creata quæ cognoscit cognoscat per species innatas, an aliqua per species acquisitas; et quod omnia creata cognoscat per species innatas, videtur sacra Scriptura velle [2] : *Tu plenus sapientia, et perfectus decore,* dicitur ad diabolum : sed non esset a sui origine plenus sapientia, nisi esset in eo plenitudo specierum per quas contingit res cognoscere : ergo cum plenitudo sufficiat unicuique, videtur quod species innatæ sufficiant angelo ad omnia cognoscendum.

Item Augustinus, XI *de Trinitate* [3] : « Mens ergo ipsa sicut rerum corporearum notitiam per sensum corporis colligit; sic incorporearum per semetipsam. » Et hujus rationem aliam non assignat, nisi quia species incorporalium non potest fieri in sensu; et species acquiritur mediante sensu. Sed angelus nullum habet sensum, supponatur modo : ergo nullius notitiam acquirit suscipiendo sive acquirendo speciem novam.

Item hoc ipsum videtur per auctoritatem. In libro *de Causis* [4] : « Omnis intelligentia est plena formis : » sed si species reciperet, non esset plena : ergo, etc.

Item, talis consuevit assignari differentia inter intellectum angelicum, et humanum, quod humanus, propter conjunctionem cum corpore, est possibilis; angelicus vero est actualis : si ergo recipere non est nisi rei existentis in potentia, secundum quod hujusmodi, patet, etc.

Item, quod ista differentia sit conveniens, videtur : intellectus enim divinus est in omnimoda actualitate, ita quod omnino nihil potest recipere; intellectus vero humanus, quando creatur, est sicut tabula nuda, et ita in omnimoda possibilitate [5] : ergo si inter hæc extrema possibile est reperire medium possibile, scilicet in quo sit possibilitas actui conjuncta, et tale (*b*) non est dare nisi angelicum, ergo, etc.

Item triplex est esse rerum : habent enim res esse in Verbo, et in intellectu angelico, et in mundo, secundum triplex esse quod dicit Augustinus [6], illud esse dictum : *Fiat, et fecit, et factum est.* Sed esse rerum in intellectu angelico magis accedit ad esse rerum in Verbo, quam ad esse rerum in mundo : ergo cum in Verbo fuerit plenissime, in majori plenitudine sunt in angelo quam in mundo, vel in æque magna : sed Deus ab initio mundi indidit rebus rationes causales, secundum quas cætera fierent, et nihil diceretur novum, quia requievit Deus die septima : ergo multo fortius videtur quod

[1] *Cf.* Alex. Alens., p. II, q. XXIV, memb. 3; S. Thom., p. I, q. LV, art. 2; et *de Verit.*, q. VIII, art. 8; et *Opusc.* III, c. CCXXIV; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. III, p. II, q. II, art. 2; Richardus, II *Sent.*, dist. III, art. 6, q. I; Durandus, II *Sent.*, dist. III, q. VI; Jo. Baccon., II *Sent.*, dist. VII, q. VI; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. III, q. IX. — [2] *Ezech.*, XXVIII, 13. — [3] Aug., *de Trin.*, lib. IX, c. VI. — [4] *De Causis*, c. X. — [5] Arist., *de Anima*, lib. III, cont. 14. — [6] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. IV, c. XXXII, n. 50. — (*a*) *Edit. Ven.* converso. — (*b*) *It.* talem.

in angelo impressit similitudines et rationes, secundum quas posset cognoscere cætera facienda : ergo sine receptione nova.

Ad opp. Sed contra[1] : *Ut innotescat principibus et potestatibus multiformis sapientia Dei.* Glossa dicit ibi, quod « angeli multa didicerunt ab Ecclesia : » ergo multorum species receperunt et acquisierunt.

2. Item, si per species innatas omnia cognoscit, ergo a natura sua omnia scit : ergo præsentia et futura, necessaria et contingentia, naturalia et voluntaria : quod manifeste falsum est, et contra Scripturas.

3. Item, si omnia cognoscit per species innatas, habet penes seipsum rationem cognoscendi omnia : ergo ita bene cognovit absentia, sicut præsentia; ita longinqua, sicut propinqua : ergo diabolus existens in inferno scit quidquid fit in mundo; et angelus qui est hic, quidquid fit in Anglia : quod manifeste falsum et est, contra Scripturam, quæ de multiplici missione angelorum loquitur.

4. Item, si omnia cognoscit per species innatas, aut non cognoscit singularia, aut habet species omnium singularium : primum est falsum, et inconveniens quod angelus singularia non cognoscat, cum hominibus specialibus ministret, et ad specialia et singularia ministeria dirigatur; si autem habet species omnium singularium, ergo cum possint augeri in infinitum, habebit species infinitas, aut fiet aliquando aliquod singulare, quod non poterit cogitare, seu cognoscere. Si tu dicas quod angelus cognoscit singularia per species universalium; contra : In specie universalium non distinguuntur : ergo non cognoscit distincte. Præterea species universalis non assimilatur cuilibet singulari assimilatione perfecta : ergo perfectius cognoscit homo quam angelus. Si tu dicas quod angelus appropriat illas species applicando ad singularia; contra : Omnem applicationem non fortuitam præcedit cognitio; si enim non cognoscit illum cui applicat, quomodo vult illi speciem applicare? Et iterum, quare magis illi singulari applicabit speciem (*b*) hominis, quam asini? Ergo ante applicationem cognoscit singulare. Præterea aut cognoscit post applicationem, aut non : si non, ergo angelus non potest tenere in memoria cognitionem alicujus singularis, quod manifeste falsum est; si sic, ergo remanet in memoria aliqua nova species, cum aliquid cognoscit quod prius non cognovit, et ita in illa recepit aliquam speciem : ergo, etc.

CONCLUSIO.

Angelus quidem per innatas species intelligit naturalia atque necessaria, et per earumdem applicationem atque appropriationem singularia et contingentia.

Resp. ad Argum. Dicendum quod omnes qui aliquid intellexerunt, hoc posuerunt, quod angelus cognoscit res creatas per species, nisi sint tales quæ essentialiter sint (*c*) in angelo. Cognoscere autem rem omnino per seipsum, hoc est solius illius, qui est actus purus et perfectissimus, et ideo idem est causa omnium, et efficiens, et exemplaris seipso, non alio quodam. Sed tamen in modo ponendi species diversificati sunt. Aliqui enim posuerunt, quod angelus omnia quæ novit per species, scit per species innatas; et hujus positionis tradunt modum, et causam. Modus enim hic est : quamvis in angelo sint innatæ species in numero finito, scilicet rerum, quæ sunt de prima constitutione mundi; tamen sicut Deus in prima conditione indidit rationes causales et seminales rebus ad se multiplicandas, ita tradidit etiam speciebus quas impressit (*a*) angelico intellectu, et ita omnia possunt sine extrinseca receptione cognoscere. Causam autem hujus assignant : quia cum receptio fiat per quamdam abstractionem et proportionem, ad quæ concurrunt, tanquam dispositiva, organum et medium et virtutes inferiores, et hoc non sit in angelo reperire; dicunt, quod nihil ab extra potest recipere. Sed hujus positionis

Positio I.

Improbatur.

[1] *Ephes.*, III, 10.— (*a*) *Edit. Ven. deest* et.— (*b*) *It. habet* speciei. — (*c*) *It.* sit talis quæ ess. sit. *Suppl.* in, *vel leg.* angelico intellectui.

modum facile non est intelligere, quia difficile est videre qua ratione species possint multiplicari. Nam species unius rei non generat speciem omnino differentis rei; nec eadem species se multiplicat in anima secundum numerum, cum in una sit anima, sicut unius objecti una est species in uno speculo indiviso. Causam autem credo esse falsam; quia planum est quod angelus habet intellectum possibilem, cum non sit purus actus. Planum etiam est, quod habet agentem majoris virtutis, quam si esset corpori alligatus. Si ergo alligatus potest abstrahere, et possibili imprimere; quanto magis intellectus liber et separatus hoc potest? Ideo est alia positio, quod angelus quædam cognoscit per species innatas, utputa naturalia et necessaria, et quæ fuerunt cum angelo concreata; sed fortuita, et voluntaria, et futura contingentia intelligit per species acquisitas et receptas. Angelicus enim intellectus est possibilis respectu hujusmodi specierum : non tamen est tanta possibilitate possibilis, ut humanus, quia humanus est possibilis omnino propter nuditatem. Est etiam possibilis propter conjunctionem cum phantasmatibus; angelicus vero neutro modo, sed possibilis est respectu prædictorum cognoscibilium : cum enim non habeant causam certam, solus Deus, qui seipso cognoscit, est in actu respectu talis cognitionis, et ille qui cognoscit in Deo, vel per revelationem factam a Deo; angelus vero, qui indiget informatione speciei per naturam, est respectu talium in potentia, non in actu. Sed hæc positio videtur in se claudere duo opposita, scilicet quod angelus habeat species universalium, et suscipiat, post, species singularium. Species enim singularium ejusdem speciei non differunt nisi numero, et impossibile est accidentia ejusdem speciei diversa numero esse in eodem subjecto: ergo nullus intellectus potest habere species plures hominis; sed si habet unam innatam, non potest aliam ejusdem speciei recipere, sicut nec duæ albedines sunt in eodem corpore. Quod si dicas duarum albedinum similitudines esse in eodem aere, et diversa lumina ejusdem naturæ, ut dicit Dionysius, et facies duorum hominum in eadem imagine, non est simile; quia cum idola et lumina in medio distinguantur per suas origines, diversæ figuræ possunt in genere figuræ differre specie. Vel aliter sufficit species figuræ cum numero, sicut possum tres species omnino similes confingere : et sic videtur dicta positio contraria implicare. Amplius, si species est totum esse formale individuorum, ut dicit Boetius[1], nec est individuatio nisi ex conjunctione formæ cum materia; si species existens in intellectu omnino abstrahit a materia, nullo modo in eodem intellectu est ponere diversas species, sive formas solo numero differentes: et sic redit idem quod prius, scilicet quod si intellectus angelicus habet omnium universalium species innatas, nullam ulterius speciem recipit, sed sufficienter per illas omnia cognoscit. Et ideo est tertia positio, quod angelus omnia cognoscit per species innatas: non quia non possit recipere species: tunc enim si Deus crearet aliquod novum specie, necesse esset angelum ignorare: quod si falsum est, posset recipere. Et ideo hæc non est ratio: sed hoc, quod Deus intellectum angelicum possibilem tot speciebus implevit, quod per illas poterat omnia cognoscere sine omni receptione nova. Et ideo dicitur intellectus angelicus esse in actu respectu rerum, non quia seipso sit in actu, vel quia sit actus, sed per species factus est in actu : et modus, et intellectus istius positionis est hic. Deus (*a*) enim in angelis concreavit species universales omnium fiendarum rerum, et per illas certum est quod potest omnia universalia cognoscere: potest etiam in singularia, sed non nisi componat ad invicem, ut patet. Si ergo habeo penes me speciem figuræ, speciem nominis, coloris et temporis, et componam ad invicem, sine nova receptione speciei cognoscam individuum ut in propria natura. Sed quia talis compositio, nisi

Improbatur.

Positio 3.

[1] *Porph.*, c. *de Proprio.*— (*a*) *Edit. Ven.* Deum.

esset secundum certitudinem et correspondentiam ad ipsam rem, esset fictio et deceptio; ideo angelus hujusmodi individua et singularia non cognoscit, nisi dirigat aspectum supra ipsum cognoscibile, et, secundum illud quod est in re, ipse componat species in se: et tunc habet ita claram et certam cognitionem de re, sicut si speciem statim reciperet. Et hæc positio magis placet, quia concors est rationi, et philosophiæ, et sacræ Scripturæ: et patet responsio ad omnia objecta, si bene intelligatur.

1. Ad illud enim quod objicitur quod angeli didicerunt, etc., dicendum quod hæc positio bene ponit angelos multa discere; sed non propter hoc species novas recipere. Nec illud est incompossibile: ego enim habeo speciem hominis et animalis, dum scio unam conclusionem de eis: sed per multiplicem conversionem et collationem poterit circa easdem res per easdem species nova cognitio generari secundum diversas operationes et habitudines; et ita aliquid addiscam, sed non novam speciem recipiam: sic et angeli multa didicerunt, tum ex propria industria, tum ex revelatione, tum ex experientia.

2. Ad illud quod objicitur quod tunc cognosceret contingentia et absentia, dicendum quod, sicut tactum est, ad cognitionem harum rerum particularium, et maxime contingentium, non sufficit habere species innatas, nisi aspectus angelicus convertatur: et conversio requirit rei existentiam, vel in se, vel in causa: requirit etiam præsentiam, eo quod virtus angelica est finita: ideo in approximatione aliqua proportionali est, cum se convertit ad rem extra: et ita patet quod non propter hoc cognoscit futura, vel etiam contingentia.

3. Ad illud quod objicitur quod aut non cognoscit singularia, aut habet species infinitas, dico quod cognoscit singularia per species universalium, applicando et appropriando. Unde per appropriationem proprie et distincte cognoscit: nec oportet novas species recipi, nec oportet infinitas esse, quia singularia ad numerum finitum universalium reducuntur; sed finitæ species infinitis modis componi possunt: et ideo nunquam tot singularia cognoscit angelus, quin adhuc possit cognoscere plura sine receptione speciei novæ, non tamen sine directione aspectus supra rem. Ex qua directione non recipit speciem a cognoscibili, cum sit in actu per speciem quam habet; sed dirigendo aspectum, speciem appropriat, et appropriando componit: et rem singularem sub sua proprietate cognoscit, et percipit, quia tota cognitio est a forma, et forma hæc species est, quæ est totum esse individuorum.

4. Ad illud quod objicitur de applicatione, quod supponit cognitionem; dicendum quod verum est quod supponit cognitionem, et relinquit cognitionem; sed tamen aliam præsupponit, aliam relinquit. Angelus enim sine conversione aliqua habet cognitionem loci: et cum convertit se supra locum, cognoscit omnes res quæ sunt in loco, applicando species universales ad singularia, et componendo: et illæ species sub tali applicatione et compositione remanent in angelico intellectu, et ita relinquunt cognitionem novam sine receptione speciei. Ponatur etiam quod nullam haberet cognitionem, sed solum speciem universalis in intellectu suo, adhuc poterit applicare et appropriare non casualiter, sed certitudinaliter. Quod patet sic: Homo enim cum nascitur, non habet cognitionem, nec speciem singularium, nec communem, nec propriam: sola tamen directione aspectus super res cognoscit omnia visibilia, et recipit simul cognitionem certam et speciem, quia denudatus erat a forma recepti: quod si haberet species, multo melius posset, dirigendo aspectum ad res mundanas, eas cognoscere, non suscipiendo species, cum jam habeat, sed ex directione; et applicare, et appropriare, et componere, et distincte nosse.

QUÆSTIO II.

An angelus naturali cognitione, sine medio, et creaturæ adminiculo, divinam essentiam cognoverit [1].

Ad opp. De naturali cognitione angeli respectu creatricis essentiæ; et est quæstio, utrum angelus per cognitionem naturalem divinam essentiam cognoverit in se ipsa sine omni medio et creaturæ adminiculo. Et quod sic, videtur : Angelus per naturam habet deiformem intellectum, sicut vult Dionysius in libro *de Divinis Nominibus* [2] : sed intellectus humanus, quando factus est deiformis, cognoscere potest Deum in luce sua : non enim efficitur deiformis, nisi per gloriam : ergo et hoc poterat angelus per naturam.

2. Item angelus per naturam est speculum clarum ipsius supremi luminis : sed illud lumen semper, quantum est de se, et naturaliter supersplendet speculo intellectuali. Si ergo speculum mundum, objectum soli, claritatem suscipit per naturam, ergo et angelus claritatem illius supernæ lucis : ergo cum possit oculum ad illam supernam lucem nullo obsistente dirigere, sed et dirigendo cognoscere, ergo videtur quod naturali cognitione ipsam divinam lucem in seipsa cognoscat. Si dicas quod acies intellectus angeli retunderetur propter improportionabilitatem luminis; contra : Semper manet improportionabilitas, quidquid detur angelo; ergo nunquam videret.

3. Item, quæ sunt essentialiter et præsentialiter in potentia cognoscente, cognoscuntur per sui præsentiam et essentiam, sicut dicit Augustinus [3], *de Trinitate* et *super Genesim ad litteram,* quod anima seipsam, et habitus suos per essentiam et præsentiam cognoscit. Si ergo Deus præsentissimus erat intellectui angelico, et hoc per naturam, ergo naturaliter ipsam divinam essentiam in seipsa cognoscebat.

4. Item omne illud quod est ens cognoscibile per se, aut cognoscitur per sui essentiam, aut per speciem : si ergo angelus cognoscebat Deum naturaliter, ut dicit Magister in littera, aut per speciem, aut in sua essentia : sed non per speciem : ergo, etc. Quod autem non per speciem, videtur : species enim est majoris simplicitatis, et abstractionis, et puritatis, quam illud cujus est species : sed nihil Deo simplicius : ergo Deus speciem non habet : ergo non poterat angelus Deum nosse per speciem : et novit per speciem, vel essentiam : ergo, etc.

5. Item angelus per naturalem cognitionem Deum cognoscebat. Aut ergo sub velatione, aut facie revelata : non sub velatione, quia velamen non est nisi propter culpam, vel propter molem carnis conjunctam : sed in angelo nulla erat macula culpæ, nulla moles carnis conjuncta, nec phantasmatum obsistentia : ergo sua naturali cognitione summam essentiam in sua luce videbat.

6. Item, si angelus cognoscebat Deum, aut ergo per medium, aut sine medio : si sine medio, ergo videbat in seipso; si per medium, ergo inter mentem angeli, et Deum (*a*), aliquid erat medium : quod est contra Augustinum, et contra rationem. Nam illud medium, aut esset magis proportionabile Deo quam mens angeli, aut minus : si magis, ergo aliqua creatura superior angelo; si minus, ergo potius impediebat cognitionem, quam adjuvabat : restat igitur quod angelus per cognitionem naturalem cognoscebat divinam essentiam in seipsa.

Contra [4] : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te Deum :* ergo in visione Dei est beatitudo summa : si ergo hoc habet angelus per naturam, ergo per naturam erat beatus. Fundam.

[1] *Cf.* S. Thomas, p. I, q. LV, art. 1; et *de Verit.*, q. XVIII, art. 1 : Scotus, II *Sent.*, dist. III, q. X; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. III, p. II, q. II, art. 1, dub. 1; et *de Cognit. Ang.*, q. II; Richard., II *Sent.*, dist. III, art. 6, q. II; Henricus, *Quolib.* V, q. XIV; Durandus, II *Sent.*, dist. III, q. VI; Jo. Baccon., II *Sent.*, dist. VI, q. I; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. III, q. X. — [2] Dion. Areop., *de Div. Nomin.*, c. IV. — [3] August., *de Trin.*, lib. IX, c. XIII; *de Gen. ad litt.*, lib. XII, c. XXI, XXXI. — [4] *Joan.*, XVII, 3.

(*a*) *Cæt. edit.* Dei.

Item adhuc naturalia salva sunt in angelis (a), maxime quæ spectant ad intellectum: si ergo per naturam poterant divinam lucem conspicere in se, ergo et nunc possunt: ergo non sunt in tenebris damnationis; quod aperte falsum est.

Item proximior est Deo anima habens gratiam, quam sit angelus habens sola naturalia: sed anima exuta cum gratia non potest aspicere lucem summam, nisi adjuvetur per gloriam, sicut patet de his qui sunt in purgatorio, et fuerunt in lymbo: ergo videtur quod nec angelus per naturam.

Item lux divinæ essentiæ est supra omnem intellectum creatum, quantumcumque ille intellectus sit excellens in naturalibus: ergo nunquam intellectus creatus in illam intuendam ascendet virtute sua, nisi Deus condescendat per gratiam: ergo impossibile est quod angelus naturali cognitione cognoscat divinam essentiam.

Item multo plus est Deus supra intellectum angelicum, quam sit angelus supra intellectum humanum: sed homo non potest nosse angelum, nisi angelus condescendat ei: ergo nec angelus ipsam divinam lucem in seipsa.

Item impossibile est quod aliquis oculus perveniat ad cognitionem luminis solaris, nisi per immissionem radiorum solis, quantumcumque habeat alia lumina: ergo impossibile est quod aliquis ad cognitionem supernæ lucis perveniat per illuminationem aliquam naturalem vel acquisitam, nisi Deus suæ luminositatis radium immittat: sed missio hæc non est nisi per gratiam: ergo impossibile est quod aliqua creatura, quantumcumque nobilis, divinam lucem in seipsa per naturam cognoscat.

CONCLUSIO.

Angelus naturali cognitione divinam essentiam in claritate essentiæ non poterat videre, cum ejus splendor cujuscumque virtutis creatæ vires transcendat.

Resp. ad Argum. Dicendum quod angelus naturali cognitione divinam essentiam non poterat videre in essentia, sive claritate sua; et hoc patet, quia hæc cognitio est primum præmium, quo habito, mens creata quiescit tanquam beata et perfecta: hoc autem præmium nemo obtinet nisi gratuita Dei influentia. Si autem quæratur ratio hujus, sane dici potest, quod divina lux propter sui eminentiam est inaccessibilis viribus omnis naturæ creatæ: et ideo per quamdam benignitatis condescensionem facit se cognosci, ita quod in illa cognitione cognoscens multo plus agatur, quam agat: illa autem condescensio bonitatis quid gratuitum dicit: sed constat, quod non dicit divinæ essentiæ humiliationem, quia non potest minorari; sed dicit alicujus radii gratuitam immissionem, per quam anima clare cognoscit, cum est immissio (b) in abundantia, sicut erit in gloria: et ita angelus divinam essentiam non potest per naturam cognoscere in seipsa, sicut ostendunt rationes inductæ, et sicut colligitur a Dionysio in principio *Mysticæ Theologiæ*. .

1. Ad illud ergo quod objicitur, quod est deiformis per naturam; dicendum quod hoc non dicitur, quia habeat deiformitatem, quam habet intellectus gloriosus per assimilationem, quæ est in statu perfecto; sed deiformis dicitur, quia sine susceptione specierum, per id quod habet in se, actu cognoscit.

2. Ad illud quod objicitur, quod est speculum clarum; dicendum quod Deus refulget in omni creatura tanquam causa in effectu suo, et ex omnibus potest cognosci, et maxime in creatura, quæ ipsius Dei est insignita imagine: sed illa refulgentia luminis, per quam videtur Deus facie ad faciem, non est naturæ, sed condescensionis et gratiæ. Nec est simile de luce corporali, quæ naturaliter influit lumen in hæc inferiora: non sic debet intelligi de luce æterna.

3. Ad illud quod objicitur, quod Deus præsentialiter est in anima, etc.; dicendum

(a) *Suppl.* reprobis. — (b) *Cæt. edit.* missio.

quod esse præsens alicui, hoc est dupliciter : vel ut principium conservans et continens, vel ut objectum immutans et movens : primo modo est Deus præsens angelo, et lux cæco; secundo modo non : et ideo non est simile de anima et ejus habitibus, quoniam præsentes sunt animæ utroque modo. Et ratio hujus est, quoniam hæc cognoscibilia non superexcedunt cognoscentis potentiam et naturam.

4. Ad illud quod objicitur, quod aut per speciem, aut per essentiam, etc.; dicendum quod adhuc est tertius modus cognoscendi, scilicet per effectum [1] : cognoscitur autem Deus per effectus visibiles, et per substantias spirituales, et per influentiam luminis connaturalis potentiæ cognoscenti, quod est similitudo quædam Dei non abstracta, sed infusa, inferior Deo, quia in inferiori natura, sicut dicit Augustinus, IX *de Trinitate,* c. XI, et habitum est in primo : et ita respondetur illi rationi, quod procedit ex divisione insufficienti.

5. Ad illud quod objicitur de velatione, dicendum quod non posse pertingere ad alicujus cognitionem, hoc est dupliciter, vel propter cordis obscuritatem, vel propter cognoscibilis profunditatem : si primo modo, sic dicitur impediri velatione; si secundo modo, sic impeditur non propter interpositionem velaminis, sed propter sublimitatem cognoscibilis. Primo modo impeditur homo peccator; secundo modo angelus. Unde nec videbat sub velamine ænigmatis, nec tamen facie ad faciem; quia medium est inter utrumque, videlicet Deum videre in speculo absque ænigmate.

6. Ad illud quod objicitur quod aut cognoscebat Deum per medium, aut sine medio, dicendum quod per medium, scilicet per effectum : non quia illud medium magis erat proportionale, sed magis erat proportionale intellectui angelico : unde naturaliter videbatur per speculum, et per vestigium, quamvis non per ænigma. Nec illud est contra Augustinum, quia (sicut infra melius patebit) Augustinus [2] vult quod inter mentem et Deum non cadit medium, scilicet in ratione causæ efficientis, vel influentis : cadit tamen medium manuductionis, quod tamen non habet rationem medii proprie, quia magis subservit potentiæ cognoscenti, quam præsit.

ARTICULUS III.

Consequenter tertio loco quæritur de naturali angelorum dilectione; et de ipsa duo quæruntur : primo, de dilectione qua diligebant Deum; secundo, de dilectione qua unus angelus diligebat alterum.

QUÆSTIO I.

An angeli naturali dilectione dilexerint Deum propter se, et super omnia [3].

Ad opp.

De modo naturalis dilectionis ad Deum. Et est quæstio utrum angeli dilectione naturali dilexerint Deum propter se, et super omnia; et quod non, videtur : quia per Bernardum dicitur quod natura est curva : ergo cum seipsa reflectitur (*a*), magis diligit se, quam alia, et alia propter se; ergo, etc.

2. Item qui diligit aliquid supra se, elevatur supra se : amor enim jungit amantem cum amato. Si ergo magis diligit quod est supra se, quam se, ergo supra se elevatur : sed nihil per se elevatur supra se : ergo necesse est quod talis amor aliud principium habeat, quam naturam.

2. Item actus dilectionis est nobilissimus inter omnes actus animæ; et motus iste, scilicet diligere propter se, et super omnia, est motus quo nullus potest cogitari nobilior :

[1] Aliter Scot., qui, II *Sent.*, dist. III, q. IX, arguit contra S. Thom., ibi : *Contra secundum :* ea enim argumenta militant contra S. Bonavent. — [2] Aug., *de Trin.*, lib. III, c. VIII; lib. IV, c. ult. — [3] *Cf.* Alexand. Alensis, part. II, q. XXXI, memb. 3; S. Thomas, p. I, q. LX, art. 5; et I-II, q. CIX, art. 3; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. III, p. II, q. III, art. 1, dub. 2; Richardus, II *Sent.*, dist. III, art. 7, q. I; Guilielm. Altisiodor., II *Sent.*, c. I; Albert., *de quatuor Coævis*, q. XVII; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. III, q. XII. *Leg.* in seipsam reflectatur.

ergo si natura potest in hunc sine gratia, multo fortius et in quemlibet alium : et ita nulla est opportunitas gratiæ naturæ institutæ. Et iterum, si nobilissimus est, Deo est placitus, et acceptus : ergo dignus remuneratione : ergo gratia non est necessaria ad merendum.

4. Item dilectio naturalis diligit quod diligit per modum desiderii, seu concupiscentiæ : sed omnis concupiscentia naturalis supponit aliquam indigentiam : sed quandocumque aliquis diligit aliquid propter suam indigentiam, magis diligit illud in quo est indigentia, quam illud quod supplet, ut cum appeto vestimentum propter indigentiam corporis, et similiter cibum, magis diligo corpus, quam vestimentum vel cibum : ergo si angelus naturaliter diligit Deum propter suam indigentiam, ergo magis diligit se quam Deum.

Fundam. Contra : per Augustinum [1], *de Fide ad Petrum :* « Tales Deus creavit angelos, ut præ se ipsis illum diligerent, cujus opere se tales creatos esse cognovissent., »

Item ratione videtur, quia affectus angelicus amabat bonum naturali dilectione : aut ergo quia bonum, aut quia bonum sibi : si quia bonum, cum Deus esset summe bonus, magis ergo ipsum Deum quam aliquid aliud diligebat; si quia bonum sibi, sed Deus adhuc melius erat ei quam aliquid aliud, quia *bonus*, imo optimus est affectui *quærenti illum* [2] *:* ergo quocumque modo (*a*), videtur quod ipsum propter se et super omnia diligebat.

Item gustus sanus, non errans in judicio, id magis desiderat et magis amat, quod est magis delectabile : sed Deus est maxime delectabilis : ergo cum angelus a sua conditione hoc nosset, et affectum sanum haberet, ergo in eo propter se et super omnia delectabatur : sed illud magis diligit, in quo magis est, et propter se delectatur : ergo, etc.

Item hoc mandatum de diligendo Deum propter se et super omnia, erat scriptum in corde angeli : ergo conscientia dictabat ei quod ad hoc tenebatur : ergo si non sic diligebat, contra conscientiam faciebat : ergo peccabat : ergo, ante peccatum, Deum super omnia diligebat. Si tu dicas quod conscientia non obligabat eum nisi pro tempore gratiæ, quia ante non poterat; contra : Affectus angeli ante peccatum non repugnabat intellectui, alioquin ante peccatum erat bellum : sed intellectus dicit nihil esse diligendum super omnia, nisi Deum : ergo cum oporteret angelum aliquid diligere super omnia, necesse erat quod aut diligeret Deum propter se et super omnia, aut faceret contra conscientiam, et ita peccaret.

Item angelus diligebat Deum : aut ergo fruens, aut utens : si fruens, ergo propter se, et super omnia; si utens, ergo cum summa perversio sit uti fruendis, erat perversus, et affectus erat in eo inordinatus, cum faceret de via terminum, et e converso : patet ergo, etc.

CONCLUSIO.

Angelus atque homo, cum recti creati fuerint a Deo, eorumque rectitudo in amore consistat, habiles fuerunt ad diligendum Deum propter se et super omnia, naturali dilectione.

Resp. ad Argum. Dicendum quod, absque dubio, tempore naturæ institutæ, tam homo, quam angelus, habilis erat ad diligendum Deum propter se et super omnia. Et hoc patet : impossibile enim erat eum aliter esse rectum. Rectitudo enim mentis consistit radicaliter in amore : amor autem rectus esse non potest, si aliquid diligat supra Deum vel æque , vel aliquid diligat propter se, et Deum propter aliud : si ergo Deus fecit hominem et angelum rectum, patet quod unicuique dedit habilitatem ad amandum Deum super omnia et propter se. Patet etiam hoc planius, si attendamus quid est diligere propter se et super omnia. Contingit enim aliquid diligi dilectione concupiscentiæ, si-

[1] Vel potius Fulgent., *de Fide ad Petr.*, c. III, n. 31, inter opera S. August., Append. t. VI, edit. Benedict. — [2] *Thren.*, III, 25. — (*a*) *Suppl.* intenderet.

cut aliquis amat vinum, vel amicum, sive socium. Propter se vero aliquid diligere, est non alterius gratia, sed ibi sistere, sicut ebriosus diligit vinum propter se. Propter aliud, est alterius gratia, sicut sobrius diligit potum propter salutem. Similiter in amore amicitiæ, propter se diligere, est non alterius gratia velle alteri bonum, sicut dicit Philosophus [1], quod diligimus amicos propter se, etsi nihil omnino boni debeat nobis ab ipsis esse. Propter aliud vero, est alterius gratia, sicut aliquis diligit hominem propter commodum suum, sicut dicit idem quod inimicos nostros volumus esse justos, ut nihil nobis noceant. Diligere vero aliquid super omnia amore amicitiæ, est pro (*a*) nullo commodo, vel incommodo, velle ipsum offendere, nec amicitiam solvere : similiter dilectione concupiscentiæ, est pro (*b*) nullo commodo, vel incommodo, velle illud perdere. Quoniam igitur affectus angeli Deum habere cupiebat propter se, quia summe bonus (*c*) et summe reficiens, non alterius boni gratia, et Deo volebat bonum propter se, multo magis quam amicus amico; similiter pro (*d*) nullo commodo, vel incommodo, volebat Deum offendere vel perdere, ut manifestum est, et patet intuenti : dico quod Deum diligebat propter se et super omnia.

1. Ad illud ergo quod objicitur quod motus naturæ curvus est, dicendum quod aut Bernardus intelligit de natura qua communicamus cum brutis; aut si de rationali, intelligitur prout lapsa est; aut hoc vocat curvitatem, quod appetit sibi : sed esto quod Deum appetat sibi, non tamen aliquid magis diligit sibi, quam Deum; et ita nihilominus propter se, et super omnia.

2. Ad illud ergo quod objicitur quod elevatur supra se, dicendum quod elevari supra se est dupliciter : aut supra suum posse, et hoc est impossibile, nisi adjuvetur natura; aut supra suum esse, et hoc est possibile, et naturale; unde bene concedo, quod homo naturaliter natus est elevari supra se, id est, ad id quod est supra se, contemplando et amando.

3. Ad illud quod objicitur, quod motus iste videtur nobilissimus, et difficillimus, et Deo gratissimus; dicendum quod motus iste aliter est gratiæ, aliter est naturæ institutæ : naturæ institutæ est ex quadam habilitate et rectitudine respectu boni; gratiæ vero est, quia captivatur affectus in obsequium Christi, sicut intellectus per fidem : tunc autem captivatur intellectus in obsequium Christi, quando, contra illud quod ratio sua dictat, assentit primæ veritati; sic et affectus, quando id, ad quod diligendum naturaliter inclinatur, amore Christi paratus est odire; vel e converso, quando id, ad cujus odium naturaliter inclinatur, paratus est amare : et talis est affectus qui contemnit vitam et honores, et omne desiderabile, et amat odientes se et lædentes propter Deum : et hic est solus affectus qui Deo famulatur, et quem Deus acceptat et remunerat : et hic non est a natura, sed solum a gratia. Aliter etiam differt hic motus ab illo, quia ille a cognitione naturali, scilicet qui est dilectionis naturalis, alius est a cognitione fidei. Et differt hæc cognitio ab illa, quia cognitio naturalis cognoscit Deum summe bonum propter diffusionem sive communicationem bonitatis in effectibus creatis; sed fides dictat Deum summe bonum per communicationem bonitatis in divinis personis, et utraque cognitio dicit Deum summe bonum et summe diligendum; sed multo nobilius fides, sive cognitio gratuita : per hunc modum utraque dilectio Deum diligit summe, sed magis et nobilius dilectio gratuita. Alia differentia consuevit dari, quod dilectione naturali diligit Deum animus, sive affectus rectus, quia bonus sibi : et ideo summe diligit, quia summe bonum sibi, et omne bonum quod est, et quod habet, pendet ex ipso, et nihil esset nisi per ipsum : ideo plus Deum diligit, quam etiam seipsum. Sed dilectione gratuita diligit quis Deum, quia bonus : et quia sum-

[1] Arist., *Ethic.* lib. VIII, c. III.— (*a*) *Al. deest.* pro. — (*b*) *Item.*— (*c*) *It.* bonum. — (*d*) *Al. deest* pro.

me bonus, diligit summe : et quia non est bonus ipse homo, nisi in quantum est ad Deum, non diligit se nisi propter Deum; et hoc dico, dilectione gratuita. Et sic triplex est differentia : prima est a parte modi diligendi; secunda, a parte cognitionis disponentis, sive principii; tertia est a parte motivi : omnes autem sunt rationabiles, sed primæ magis innitendum.

4. Ad ultimum, solvendum est per interemptionem, quia natura rationalis, de qua nunc loquimur, non tantum amat ratione indigentiæ, sed etiam ratione convenientiæ et complacentiæ, et ideo magis illud quod natum est summe delectare, et summe placere.

QUÆSTIO II.

An angelus naturali dilectione magis diligat superiorem, parem, an inferiorem [1].

Fundam. Utrum angelus naturali dilectione magis diligat superiorem, an parem, an inferiorem; et quod magis superiorem, videtur. Si angelus angelum naturaliter diligit, aut ergo quia bonum, aut quia beneficum : sed quocumque modo (*a*), angelus superioris ordinis magis est bonus, et iterum magis est beneficus, quia angelus inferioris ordinis a superiori recipit illuminationes, per eum modum per quem Dionysius dicit [2] : ergo, etc.

Item angelus per naturam institutam Deum super omnia diligebat : ergo, si illud quod magis approximat ad summum, in omni genere, est magis intensum, ergo si summe diligebat Deum, id est, super omnia, ergo magis illud quod Deo erat similius et proximius : sed angelus superioris ordinis est hujusmodi : ergo, etc.

Item angelus inferioris ordinis nolebat æquiparari angelo superioris ordinis, quantum erat de naturali appetitu : ergo majus (*b*) et eminentius bonum illi volebat quam sibi; sed super omnes angelos pares, et inferiores, se diligebat : ergo, etc.

Quod autem magis diligeret angelum ejusdem ordinis, videtur. Dilectio naturalis concernit similitudinem, unde Ecclesiasticus [3] : *Omne animal diligit sibi simile;* sed angelus ejusdem ordinis similior est angelo sui ordinis, quam alterius : ergo magis diligit.

Item naturalis dilectio intenditur per familiaritatem et domesticitatem : unde magis diligit homo naturaliter domesticum et socium suum, quam extraneum : sed major est familiaritas et societas angelorum ejusdem ordinis : ergo, etc.

Item Ecclesia triumphans conformis est Ecclesiæ militanti : sed in Ecclesia militante est distinctio ordinum et religionum; et recto et ordinato affectu, qui non repugnat gratiæ, plus jungitur homo ei qui est ejusdem professionis : ergo pari ratione et angelus naturali dilectione plus diligebat angelos ejusdem ordinis.

Ad opp. Quod autem magis angelos inferioris ordinis, videtur : primo, quia « probatio dilectionis est exhibitio operis [4] : » sed angelus superioris ordinis plus se communicat angelo inferioris, quam paris, vel superioris; et ad hoc faciendum ordinatur per naturam, non solum per gratiam : ergo, etc.

Item per naturam plus amat rationalis creatura præesse, quam subesse : sed angelus medii ordinis ideo subest, quia habet superiores; ideo præest, quia habet inferiores : ergo si magis diligit præesse, magis per naturam diligit habere ordines inferiores, quam superiores : ergo, etc.

Item nos videmus in linea consanguinitatis carnalis, quod magis diligit homo eum qui est infra, quam eum qui est supra vel juxta, utputa magis filium quam patrem, vel fratrem : et hoc est per naturam : ergo videtur pari ratione quod in ordinibus angelorum magis affectio convertatur ad eum qui infra

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. XXXI, memb. 4; S. Thomas, p. I, q. LX, art. 4; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. III, p. II, q. III, art. 1, dub. 1; Richard., I *Sent.*, dist. III, art. 7, q. II; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. III, q. XII. — [2] Dion. Areop., *de Cœl. Hierarch.*, c. VII et IX. — [3] *Eccli.*, XIII, 1. — [4] Aug., *in Joan.* Tract. LXXV, n. 5.

(*a*) *Suppl.* diligat. — (*b*) *Cæt. edit.* magis.

est, cum nullum sit vinculum consanguinitatis, nec supra, nec juxta.

CONCLUSIO.

Angelus, ratione optati majoris boni, magis diligit superiorem angelum; ratione vero intensioris affectus, plus diligit æqualem; ratione vero impensi beneficii, plus diligit inferiorem.

Resp. ad Argum. Dicendum quod magis diligere aliquem, hoc potest esse tripliciter: aut ratione boni optati; aut effectus intensi; aut ratione effectus impensi. Ratione boni optati, dicitur quis aliquem magis diligere, quando ei majus bonum optat; et sic dicitur diligere magis, quia ad majus. Hoc modo, naturali dilectione procedente ex judicio rationis rectæ, magis diligebat angelus angelum superiorem; volebat enim ipsum excellere, et plus boni habere, sicut et Deus conditor voluit sic ordinare. Ratione affectus intensi, dicitur magis alterum diligere, quando affectio ejus plus trahit alterum, et magis consolatur de ejus societate; et sic dicitur aliquis magis illum diligere, cum quo libentius cohabitat. Et sic angelus magis diligebat per naturam angelum ejusdem ordinis; quia sicut naturali affectu magis diligit quis compatriotas suos, maxime quando conformantur (*a*) sibi in moribus; et sicut magis diligit homo eum qui est ejusdem professionis et officii, ubi invidia non interponit partes suas: sic angelus alterum angelum ejusdem ordinis magis dilectione naturali amplecti intelligendum est, cum se videret (*b*) a Conditore in officii æqualitate, et naturæ similitudine, illi sociatum, nec esset tunc morum diversitas, nec invidiæ malignitas. Ratione effectus, sive beneficii impensi, dicitur quis magis eum diligere, cui plura bona impendit, et circa quem magis sollicitatur, sicut magis magister confovet filium tenellum, et sollicitior est circa illum, quam circa adultum; et magis circa infirmum, quam circa sanum: et hoc facit consideratio majoris indigentiæ. Et hoc modo dici potest quod angelus superioris ordinis magis diligit angelum inferioris, quia angelus paris vel superioris ordinis non indiget sic sua instructione, sive purgatione, secundum quod angelus inferioris ordinis. Et sic, secundum diversas vias, membra propositæ quæstionis se habent sicut excedentia et excessa: et ideo rationes ad tria prædicta membra decurrentes sibi non obviant, et concedi possunt, quamvis non sint multum cogentes. Si autem quis ex prædictis omnibus simpliciter velit inferre majoritatem dilectionis, unica responsione potest omnibus obviari, scilicet quod omnes procedunt ab insufficienti; si vero concluditur excessus dilectionis determinatæ, vel in bono optato, vel in affectu intenso, vel in effectu impenso, satis de plano omnes possunt concedi.

DISTINCTIO IV

DE HABITIBUS BEATITUDINIS ET MISERIÆ ANGELORUM.

Post hæc videndum est, utrum perfectos et beatos creavit (*c*) Deus angelos, an miseros et imperfectos. Ad quod dici potest quod nec in beatitudine, nec in miseria creati sunt. Miseri enim ante peccatum esse non potuerunt, quia ex peccato miseria est: nam si non fuisset peccatum, nulla esset miseria. Beati quoque nunquam fuerunt illi qui ceciderunt; quia sui eventus ignari fuerunt, id est peccati et supplicii futuri. Si enim lapsum suum præsciverunt, aut vitare voluerunt, sed non potuerunt, et ita erant miseri; aut potuerunt, sed noluerunt, et ita erant stulti et maligni. Ideoque dicimus, quia non

An Deus creaverit angelos perfectos et beatos, an miseros et imperfectos.

(*a*) *Al.* conformatur. — (*b*) *Item* viderit. — (*c*) *Leg.* creaverit.

erant præscii eventus sui, nec eis data est cognitio eorum quæ futura erant super eos. Boni vero et qui perstiterunt, forte suæ beatitudinis præscii fuerunt. Unde Augustinus, *super Genesim* [1]: « Quomodo, inquit, beatus inter angelos fuit, qui futuri peccati atque supplicii præscius non fuit? Quæritur autem cur non fuerit. Forte hoc Deus revelare diabolo noluit, quid facturus, vel passurus esset : cæteris vero revelare voluit quod in veritate mansuri essent. » His verbis videtur Augustinus significare, quod angeli qui corruerunt, non fuerunt præscii sui casus, ideoque beati non fuerunt; et quod angeli qui perstiterunt, beatitudinem sibi affuturam præsciverunt, atque de ea certi in spe extiterunt : unde quodammodo jam beati erant. Et revera si ita fuisset, posset illos dici aliquo modo fuisse beatos; alios vero non, qui nesciverunt eventum suum.

Quod opinando Augustinus hæc dixit non asserendo, scilicet quod angeli qui perstiterunt, præscii fuerunt futuri boni.

Sed hoc magis opinando et quærendo dicit Augustinus, quam asserendo : unde et huic opinioni opponens consequenter subdit [2]: « Sed quare discernebantur illi a cæteris, ut Deus istis quæ ad ipsos pertinerent, non revelaret, aliis vero revelaret, cum non prius sit ipse ultor, quam aliquis peccator ? non enim damnat ipse innocentes. » Hic videtur innuere quod nec peccaturis futurum malum, nec permansuris futurum bonum revelaverit. Ideoque nec illi qui ceciderunt unquam, nec illi qui perstiterunt usque ad consummationem beati fuerunt, quia beati non poterant esse, si de beatitudine certi non erant, vel si damnationis incerti erant. Unde Augustinus in eodem [3]: « Dicere, inquit, de angelis, quod in suo genere beati esse possent damnationis vel salutis incerti, quibus nec spes esset quod mutandi essent in melius, nimia præsumptio est. Quomodo enim beati esse possunt, quibus est incerta sua beatitudo? »

Summam colligit prædictorum confirmans omnes angelos ante confirmationem vel lapsum non fuisse beatos nisi quis per beatitudinem accipiat illum statum innocentiæ in quo fuerunt ante casum.

Ex prædictis consequitur, quod angeli qui corruerunt, nunquam beati fuerunt, nisi beatitudinem aliquis accipiat illum statum innocentiæ, in quo fuerunt ante peccatum. Illi vero qui perstiterunt, aut suam beatitudinem futuram, Deo revelante, præscierunt, et ita spei certitudine aliquo modo beati fuerunt; vel incerti extiterunt suæ beatidinis, et ita aliter beati non fuerunt, quam reliqui qui ceciderunt. Mihi autem, quod posterius dictum est, probabilius videtur [4].

Responsio ad id quod quærebatur, an angeli essent creati perfecti

Ad hoc autem quod quærebatur, utrum perfecti vel imperfecti fuerint creati, dici potest, quia quodam modo perfecti fuerint, et quodam alio modo imperfecti. Non enim uno modo aliquid dicitur perfectum, sed pluribus.

Dicitur namque perfectum tribus modis : est enim perfectum secundum tempus; et perfectum secundum naturam; et est universaliter perfectum. Secundum tempus perfectum est, quod habet quidquid tempus requirit, et convenit secundum tempus haberi : et hoc modo angeli erant perfecti ante confirmationem, vel lapsum. Secundum naturam perfectum est, quod habet quidquid debitum est, vel expedit naturæ suæ ad glorificationem : et hoc modo perfecti fuerunt angeli post confirmationem, et erunt Sancti post resurrectionem. Universaliter et summe perfectum est, cui nihil unquam deest, et a quo universa proveniunt bona, quod est solius Dei. Prima ergo perfectio est naturæ conditæ; secunda, naturæ glorificatæ; tertia, naturæ increatæ.

Quales facti *(a)* fuerint angeli in creatione ostensum est [5], boni scilicet, et non mali;

[1] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. XI, c. XVII. — [2] Lib. et cap. iisdem. — [3] *Ibid.*, c. XIX. — [4] Vid. Aug., *de Civit. Dei*, lib. XI, c. XIII. — [5] Supra, dist. III. — *(a) Al. deest.* facti.

justi, id est innocentes; et perfecti quodam modo, alio vero modo imperfecti. Beati vero non fuerunt usque ad confirmationem, nisi beatitudo accipiatur, ut jam dictum est, ille status innocentiæ et bonitatis in quo conditi sunt.

aut imperfecti, et dicitur quod perfecti fuerunt secundum aliquid, et imperfecti secundum aliquid. Quod tribus modis dicitur perfectum: secundum tempus, secundum naturam, et universaliter perfectum. Prædicta breviter tangit, addens quales fuerint angeli in conversione et aversione.

EXPOSITIO TEXTUS.

Post hæc videndum est, etc.

Supra egit Magister de habilitatibus naturalibus, et de habilitatibus ad perfectionem præparantibus; in hac parte agit de habilitatibus in statum perfectum constituentibus: unde inquirit, utrum angeli, mox ut creati sunt, fuerint beati et perfecti. Dividitur autem hæc pars in duas: in prima prosequitur quæstiones de beatitudine; in secunda, de perfectione, ibi: *Ad hoc autem quod quærebatur*. Prima pars habet tres: in prima determinat quæstionem quantum ad illos qui ceciderunt, ostendens quod nunquam beati fuerunt; in secunda, quantum ad eos qui remanserunt, et hoc ibi: *Boni vero qui perstiterunt*, etc.; in tertia breviter resumit prædeterminata de utrisque, ibi: *Ex prædictis consequitur*, etc. Similiter secunda pars, in qua prosequitur utrum angeli sint creati perfecti, habet tres particulas: in prima innuit, quod per distinctionem est respondendum; in secunda subjungit distinctionem, ibi: *Dicitur namque perfectum*, etc.; in tertia vero resumit prædeterminata, breviter ostendens qualis facta fuerit natura angelica, ibi: *Quales facti fuerint angeli in creatione*.

Divisio.

DUB. I.

Beati quoque nunquam fuerunt qui ceciderunt, quia sui eventus ignari fuerunt.

Contra: Ad hoc quod aliquis sit beatus, non oportet scire omnia; sed sufficit Deum cognoscere. Item beatitudo non est aliud quam clara visio Dei: sed ad hoc non requiritur cognitio eventus: ergo, etc.

Resp. Dicendum quod ad beatitudinem non solum dos visionis requiritur, sed perfectæ tentionis: perfecta autem tentio non est, nisi quando est cum securitate: securitas autem non est, nisi ubi est securitas de permansione: et quia hoc angeli non potuerunt habere, saltem qui lapsuri erant, quia falsum erat ipsos permansuros, ideo beati non fuerunt. Ad illud quod objicitur, quod sufficit Deum cognoscere, dicendum quod falsum est; imo oportet etiam perfecte tenere. Et quod subjungit, quod aperta et clara visio Dei est tota merces, dicendum est quod hoc est verum per concomitantiam, vix enim aut nunquam est ita aperta Dei visio, quin sit futuræ permansionis certitudo; aut, si non est, non est in illa perfecta beatitudo: hanc autem visionem apertam, quæ est facie ad faciem, non habuerunt angeli ante confirmationem; imo simul Dei visionem habuerunt, et tentionem: licet ante aliquatenus cognoscerent et amarent, sive ad hæc duo habiles essent.

DUB. II.

Quia beati esse non poterant, etc.

Contra: Certitudo damnationis potius est contraria beatitudini, quam consona: sed si certitudo nihil confert ad gloriam, ergo incertitudo nullo modo impedit gloriam, sive beatitudinem perfectam.

Resp. Dicendum quod de aliquo futuro dupliciter potest haberi certitudo, vel in partem affirmativam, vel in partem negativam; et sicut ad beatitudinem oportet habere certitudinem de ejus perpetuitate futura, ita oportet habere certitudinem de miseria nunquam futura: ista enim duo sunt omnino inseparabilia. Certitudo ergo damnationis nunquam futuræ (*a*) confert ad gloriam: et quoniam incertitudo æque privat certitudinem respectu affirmationis, sicut et respectu negationis; ideo incertitudo negationis ita repugnat, sicut incertitudo permansionis: et sic habet intelligi illud verbum.

(*a*) *Al.* futura, *mend.*

DUB. III.

Dicitur namque perfectum, etc.

Ista divisio perfecti videtur insufficiens, quia non tantum est perfectio secundum naturam, sed etiam secundum gratiam et gloriam; et secundum gratiam est multiplex genus perfectionis. Item quæritur quare magis accipiatur unum genus perfectionis secundum tempus, quam secundum aliud accidens.

Resp. Dicendum quod perfectum dicit complementum, sive completionem in qua est status. Status autem ponitur in aliquo dupliciter : aut simpliciter, aut in genere : si simpliciter, sic est tertium membrum; si in genere creaturæ, hoc potest esse dupliciter : aut in quantum exit a Deo, et sic habet rationem vestigii, et reperitur hæc perfectio in omni creatura, quando perducta est ad modum, speciem, et ordinem sibi competentem; alio modo, in quantum creatura redit in Deum, et sic est perfectio gloriæ, et hanc vocat Magister perfectionem secundum naturam : unde ponendum quod est perfectio secundum essentiam, et secundum participationem : et hoc dupliciter, vel secundum egressum, vel secundum regressum.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis quæruntur tria : primum est quales creati sint angeli quantum ad gloriam; secundum, quantum ad futuri eventus præscientiam; tertium est quantum ad cognitionem matutinam. Circa primum quæruntur duo : primum est utrum in sui creatione habuerint gloriam; secundum est utrum habuerint gratiam.

QUÆSTIO I.

An angeli in gloria vel in beatitudine creati sint[1].

Utrum angeli creati sint in beatitudine, sive gloria; et quod sic, videtur[2] : *Tu plenus sapientia, et perfectus decore in deliciis paradisi fuisti :* sed esse in deliciis paradisi, et esse plenum sapientia, est ipsa beatitudo quam dicimus æternam gloriam : ergo, etc. *Ad opp.*

2. Item Augustinus, in libro *de Mirab. sacræ Scripturæ*[3] *:* « Angelus in summo sui ordinis honore constitutus lapsus est, » loquitur de angelo ante lapsum : sed summus honor ordinis angelici est beatitudo et gloria : ergo, etc.

3. Item Augustinus[4], *de Fide ad Petrum :* « Angelici spiritus pro eo quod rationabiles sunt facti, æternitatis et beatitudinis donum in ipsa naturæ suæ spiritualis creatione divinitus acceperunt. »

4. Item idem Augustinus[5], *de Ecclesiasticis Dogmatibus :* « Angeli qui in illa qua creati sunt beatitudine perseverant, non natura possident, ut non mutentur : » ergo si modo habent veram beatitudinem, patet quod in beatitudine creati sunt.

5. Item ratione videtur; quia angelus a sua creatione habuit habilitatem ad diligendum Deum propter se et super omnia : ergo habuit habilitatem ad fruendum Deo : sed ipse non habuit aliquod retardativum ex parte affectus, nec obumbrativum ex parte intellectus : ergo totaliter ferebatur in ipsum Deum amore fruitionis : ergo cum talis status et actus sit beatitudo et gloria, patet, etc.

6. Item Deus fecit liberum arbitrium vertibile : ergo cum possit habere creatura rationalis ipsum invertibile, ut patet modo in sanctis et (*a*) angelis, aliquibus debuit hoc modo facere : sed non est invertibilitas liberi

[1] *Cf.* S. Thom., p. I, q. LXII, art. 1; et II *Sent.*, dist. IV, q. I, art. 1; et *Quolib.* IX, art. 8; Scotus, II *Sent.*, dist. V, q. II; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. IV, q. I, art. 1; Richard., II *Sent.*, dist. IV, art. 2, q. I; Durand., II *Sent.*, dist., IV, q. I; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. IV, q. I, art. 1; Gab. Biel, II *Sent.*, dist. IV, q. un.; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. IV, q. I.— [2] *Ezech.*, XXVIII, 13. — [3] Vel potius auctor, quicumque ille sit, lib. *de Mirab. S. Script.*, lib. I, c. II, inter opera S. August., Append. t. III, edit. Benedict.— [4] Vel potius Fulgent., *de Fide ad Petr.*, c. III, n. 32, inter opera S. August., Append. t. VI, edit. Benedict.— [5] Vel potius Gennad., *de Eccles. Dogm.*, c. XXIX, n. 59, inter opera S. Aug., Append. t. VIII.— (*a*) *Al. deest* et.

arbitrii in beato, nisi per gloriam : ergo, etc. Aut si dicas quod non debuit facere, hoc non videtur, quia debuit facere res optimo modo: sed iste est optimus status ipsius angeli : ergo aliquem in hoc statu debuit facere.

Fundam. Contra[1] : *Ille in veritate non stetit :* sed beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus : ergo est status in veritate : ergo Lucifer non fuit factus beatus, sed inter omnes perfectus et nobilis est conditus : ergo, etc.

Item objicitur, quod perseverantia sive securitas est de essentia sive substantia beatitudinis; beatus enim non est, qui potest amittere bonum quod habet : sed angeli potuerunt amittere, quia amiserunt : ergo, etc.

Item nullus laudatur, vel vituperatur, in his quæ habet a natura vel conditione : sed sicut damnationi essentiale est vituperium, ita beatitudini essentialis est laus : ergo impossibile est quod aliquis beatus sit a conditione, imo est repugnantia in adjecto.

Item aut omnes fecit Deus beatos, aut aliquos : non omnes, constat, quia plures ex eis ceciderunt; non aliquos, ut videtur, quia tunc illi præcellerent alios quasi præexcellentia improportionali : ergo Lucifer non fuisset ausus se eis præponere : quod si ausus est, videtur quod nulli conditi sunt beati. Si tu dicas quod majorem audaciam præsumpsit, scilicet æquiparari Deo, quanto magis præesse beatis; adhuc non solvit : si enim Deus beatos condidit angelos ab ipsa conditione, hoc fuit quia naturæ eorum consonabat ut sub tali perfectione et tam nobili fierent : si ergo Lucifer, ut dicunt Sancti, et Magister dicit in sequentibus, splendidissima habuit naturalia, magis debuit, et congruum fuit, ipsius naturam gloria insigniri : quod si ipse, ut patet, beatus factus non est, patet, etc.

[1] *Joan.*, VIII, 44. — [2] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XI, c. XI. — [3] *Ibid.*, c. XIX. — [4] Id., *de Correct. et Grat.*, c. X, n. 27.

(*a*) *Corrig.* erant antequam caderent, ut apud Aug., t. X, p. 764, edit. Benedict. — (*b*) *Cæt. edit.* quiddam.

CONCLUSIO.

Angeli boni non fuerunt creati in statu beatitudinis, si beatitudo statum perfectum, cum omnium bonorum plenitudine, visione Dei clara, tentioneque perfecta, claudat; quod si beatitudo tantum dicat privationem cujuscumque mali, tam culpæ, quam pœnæ, beati creati fuerunt.

Opinio falsa. Resp. ad Arg. Dicendum, sicut prætactum est supra : Quorumdam opinio fuit quod angeli, quia sunt spirituales et actuales, in instanti suæ creationis fuerunt in actu conversionis, et aversionis; et sicut in prima aversione sunt damnati æternaliter illi qui aversi sunt, ita in prima conversione illi glorificati sunt æternaliter qui conversi sunt: et ita dicunt intellexisse Augustinum[2], et fuisse ejus positionem, quod aliqui sint creati beati et formati, quia simul tempore, licet posterius natura, factum est cœlum et lux, id est, angelica natura informis et formata. Lux enim, ut dicit Augustinus[3], *de Civitate Dei*, dicuntur angeli, quia illuminati sunt ut beate semperque viverent. Sed tamen hæc positio supra improbata est, tanquam falsa et erronea, ratione illius partis quæ dicit in primo instanti fuisse aversos. Ratione alterius partis pari ratione improbata est, et patet falsitas per Augustinum, *de Correctione et Gratia,* ubi dicit[4] quod « angeli etsi beati sint (*a*), erat tamen adhuc quod eorum beatitudini adderetur, si permansissent. » Constat quod beatitudini et gloriæ, cum sit invariabilis, non fit additio : constat etiam quod loquitur communiter de bonis et malis, cum dicit : « Si permansissent. » Et ideo aliter est dicendum, quod beatitudo dupliciter potest dici : uno modo, status perfectus plenitudine omnis boni, et hæc ponit visionem Dei claram, et tentionem perfectam, et hoc modo angeli non sunt creati beati, nec aliqui, nec omnes, sed habuerunt quidam (*b*) ex eis in ipsa confirmatione; alio modo dicitur beatitudo status perfectus privatione omnis mali tam pœnæ, quam culpæ, et tales creati sunt angeli, quia innocentes et impas-

Improbatur.

Opinio vera.

sibiles : et de hac beatitudine loquitur Augustinus : sed hæc non est perfecta, nisi cum additur ei altera : et de hac currunt auctoritates probantes quod beati erant (*a*).

1. Ad illud enim quod dicit Ezechiel : *In deliciis paradisi fuisti;* dicendum quod sicut primus homo conditus est et positus in deliciis paradisi, quæ tamen non erant deliciæ beatitudinis perfectæ, et sicut data est ei sapientia ad cognoscendum omnia mundana, sed non illa quæ est visio Dei in patria, simili modo intelligendum est in angelo.

2, 3 et 4. Quod dicit Augustinus, *de Mirabilibus sacræ Scripturæ,* intelligit quantum ad naturalia, quia ita bona habuit, quod non erat habiturus meliora; unde et in illo loco conditus est, in quo erat beatificandus : duæ vero sequentes auctoritates loquuntur de beatitudine secundum illas duas differentias quas dixi.

5. Ad illud quod objicitur, quod habebant fruitionem sine retardatione; dicendum quod verum est; non tamen habebant in perfecta complexione, quia Deum non videbant facie ad faciem, sed in effectibus cognoscebant, et in seipsis maxime, sicut melius patebit infra.

6. Ad illud quod objicitur, quod debuit dari aliquibus liberum arbitrium invertibile; dicendum est quod, quantum est de conditione, nullis debuit dari, quamvis possit, quia homines et angelos meliores judicavit Deus, si ei liberaliter deservirent : ideo utrumque posuit in manu consilii sui.

QUÆSTIO II.

An angeli creati sint in gratia [1].

Ad opp. Supposito quod angeli non sint creati in gloria, quæritur utrum sint creati in gratia; et videtur quod sic, per Augustinum, *de Civitate Dei* [2] *:* « Creavit Deus angelos, simul in eis condens naturam, et largiens gratiam. »

2. Item, super illud Oseæ [3] : *Dilexerunt vinacia uvarum;* Glossa Hieronymi : « Per vinacia intelliguntur dæmones, qui creati sunt in magna pinguedine Spiritus sancti, sed per superbiam arefacti de cœlo ceciderunt : » constat quod pinguedo Spiritus sancti est gratia Spiritus sancti.

Item Damascenus expressius [4] : « Per Verbum Dei creati sunt omnes angeli, et a Spiritu sancto per sanctificationem perfecti. » Si ergo sanctificatio perfecta non est nisi per gratiam gratum facientem, et ipse loquitur de omnibus, ergo, etc.

4. Item ratione videtur quod Deus, cum sit liberalissimus, promptus est gratiam dare omnibus paratis recipere. Unde et Anselmus [5] : « Ideo homo non habet gratiam, non quia Deus non dat, sed quia ipse non recipit : » sed nulla melior præparatio ad gratiam, quam pura innocentia et voluntas recta; ergo si hæc erant in angelis a sui origine et creatione, per consequens et gratia.

5. Item fecit Deus creaturam rationalem ad inhabitandum in ea; et hoc quia ipse Deus vult in ea habitare; unde dicitur [6] : *Deliciæ meæ esse cum filiis hominum* : ergo, quod non inhabitetur, venit ex aliqua prava dispositione ex parte mentis : cum ergo in angelis nulla prava esset dispositio ex parte mentis, imo omnimoda idoneitas ad gratiam, videtur, etc.

6. Item pronior est Deus ad miserendum, quam ad (*b*) condemnandum : sed ipse fecit angelos in statu, in quo statim poterant demereri : etc. : ergo in statu in quo poterant mereri : sed non contingit mereri sine gratia gratum faciente : ergo, etc.

Fundam. Contra : per Augustinum, *sup. Genesim ad litteram* [7] *:* « Per cœlum intelligitur angelica natura informis : » sed non fuit infor-

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. XIX, memb. 2; S. Thomas, p. I, q. LXII, art. 3; et II *Sent.*, dist. IV, q. I, art. 3; et *Quolib.* IX, q. IV, art. 3; Scotus, II *Sent.*, dist. V, q. II; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. IV, q. I, art. 4; Richardus, II *Sent.*, dist. IV, art. 2, q. II; Durandus, II *Sent.*, dist. IV, q. II; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. IV, q. I, art. 2; Greg. Arimin., II *Sent.*, dist. IV, q. I, art. 3; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. IV, q. III. — [2] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XII, c. IX. — [3] *Ose.*, III, 1. — [4] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. II, c. III. — [5] Anselm., *de casu Diaboli*, c. III. — [6] *Prov.*, VIII, 31. — [7] Aug., *de Gen. ad lit.*, lib. I, c. I, n. 2 et 3. — (*a*) *Al.* sunt. — (*b*) *Al. deest* ad.

mis per defectum formæ naturalis : ergo informis fuit per defectum formæ superadditæ naturæ : sed hæc est gratia : ergo, etc.

Item Gregorius, XXXII *Moralium,* tractans illud verbum[1] : *Aurum opus decoris tui, et foramina tua, in die qua conditus es, præparata sunt*[2] : «Hujus lapidis in die conditionis suæ foramina præparata sunt, quia videlicet capax charitatis conditus fuit : qua si repleri voluisset, stantibus angelis, tanquam in ornamento regis positis lapidibus, inhærere potuisset. Habuit ergo iste lapis foramina; sed, per superbiæ vitium, charitatis auro non sunt repleta.» Ecce expresse, quod non habuit charitatem.

Item ratione videtur, quia gratia in angelo nullam habet retardationem : ergo si haberet gratiam unientem Deo, totaliter angelus ferretur in Deum : ergo nunquam peccasset : sed peccavit : ergo nunquam charitatem, vel gratiam, habuit.

Item, sicut se habet culpa ad damnationem æternam, ita gratia ad gloriam : sed statim ut habuerunt culpam, fuerunt damnati æternaliter et obstinati : ergo statim ut habuerunt gratiam, fuerunt confirmati : ergo nunquam fuissent lapsi, si gratiam habuissent.

CONCLUSIO.

Angeli non fuerunt creati in gratia gratum faciente : licet oppositum nonnulli defenderint, probabilior tamen est prima opinio quam Magister defendit, et est communis.

Resp. ad Arg. Dicendum quod hæc quæstio facti est : et quia non invenimus aliam rationem quam congruitatis, probabiliter possumus utrumque opinari, sicut et alii ante nos. Fuerunt enim aliqui dicentes quod angeli omnes creati sunt in gratuitis gratum facientibus; et ratio quæ movit eos, fuit hæc : ex parte Dei scilicet, perfecta liberalitas; et ex parte creatorum, idoneitas. Quia enim ab instanti creationis erant vasa et receptacula munda, et Deus est promptus suam gratiam impartiri, nisi habeat obstaculum ex parte suscipientis; non dimisit Deus illa ad momentum vacua, sed, statim ut condidit, gratia illustravit : et talia debuerunt de manu Dei exire receptacula, ut statim essent prompta in bonum usum. Unde sicut probabiliter conjiciunt aliqui, quod Deus fecerit arbores plenas fructibus, et alia in statu nobilissimo et perfectissimo; sic etiam naturam angeli ornaverit gratia a sui conditione, quæ in primo usu bono sive (*a*) victoria erat perpetuanda, et in prima deordinatione perpetualiter amittenda. Hæc est una positio, et satis videtur consona Sanctorum auctoritatibus, ut patet inspicienti. Fuerunt etiam alii, qui dixerunt angelos non habuisse gratiam gratum facientem ab instanti creationis, sed post; et ratio quæ eos movit est dispositio angelicæ naturæ, quæ fertur in id quod appetit sine retardatione. Unde sicut ex conversione ad malum ita profunde conversi sunt, ut non possint (*b*) redire; sic, imo multo magis, ex conversione ad bonum, sive ex habilitate, ita bono totaliter adhæsissent, si gratiam habuissent, quod nunquam lapsi essent. Unde non videtur aliquo modo probabile quod Lucifer habuerit gratiam; et si ipse non habuit, cum inter cæteros esset excelsus, a majori arguitur nec alios habuisse a sui origine. Hanc positionem videtur acceptare Magister : hanc positionem communiter tenent doctores, et ita huic, tanquam probabiliori et communiori, concordant.

(Opin. 1. — Opin. 2.)

Gratia quot modis dicatur.

1, 2 et 3. Ad auctoritates in contrarium adductas, respondendum est per distinctionem gratiæ. Uno enim modo gratia dicitur communiter, prout comprehendit quidquid naturalibus est superadditum; naturalibus, inquam, quæ sunt de essentiali rei constitutione : sicut dicitur ex gratia habere bonum ingenium, bene legere, bene cantare, et hujusmodi. Alio modo dicitur quod superadditum est libero arbitrio, ad rectitudinem

[1] *Ezech.,* XXVIII, 13. — [2] Greg., *Moral.* lib. XXXII, c. XVIII. — [3] Quid de hoc ipse sentiat, vide infra, dist. VII, q. 1, art. 1. — (*a*) *Al.* sine, *mend.* — (*b*) *It.* possent.

faciens et disponens : sicut dicimus virtutes naturales, sicut innocentia, mititas, pietas. Tertio modo, quod est superadditum tanquam rectificans, et complens, et elevans : et hæc dicitur gratia gratum faciens, quia facit hominem acceptabilem Deo; et ideo acceptabilem, quia conformem. Quando ergo dicitur quod angelo data sunt gratuita, aut non intelligitur de gratuitis tertio modo dictis, sed primo vel secundo, quia sic multa dona gratuita habuerunt; aut si intelligitur de gratuitis proprie dictis, non intelligitur ab instanti creationis; sed sicut intelligitur peccatum diaboli fuisse ab initio, quia statim post initium, et post primum motum deliberatum cecidit, ita intelligendum est de gratia angelorum. Aut si intelligitur de gratuitis proprie dictis, et ab instanti creationis, hoc non intelligitur formaliter, sive essentialiter, sed dispositive : unde dicitur aliquis creatus in aliquo, quia in proxima dispositione ad illud : et ita per hanc triplicem viam ad auctoritates inductas, et multas alias quæ possent induci, potest breviter responderi.

4 et 5. Ad rationes autem sumptas a Dei liberalitate, dicendum quod liberalitas est salvo ordine sapientiæ, et justitiæ. Quamvis enim ab instanti creationis cujuslibet hominis posset eum beatificare, tamen longo tempore tardat. Similiter, quamvis possit cuilibet parvulo gratiam dare sine baptismate, sicut cum baptismate, tamen non dat. Et ratio hujus est, quia gloria est bonum laudabile : et ideo non datur nisi per meritum laudabile : et ideo convenit eam dare præcedente aliquo merito congrui. Similiter, quando confert gratiam, si confert adulto, cum gratia faciat habentem dignum gloria, non confert nisi ad motum liberi arbitrii, si habet usum; si vero non habet, ad motum fidei alienæ, sive ad meritum Christi : ideo secundum ordinem sapientiæ non statim debuit dare, sed expectare motum liberi arbitrii, quod et fecit; unde ad se conversis sine mora dedit gratiam. Patet igitur responsio ad illud quod objicitur de liberalitate et inhabitatione : quia non tantum exigit munditiam ut dispositionem, sed motum liberi arbitrii in adulto; parvulo vero potest alienum meritum suffragari, sicut et demeritum.

6. Ad illud quod ultimo objicitur de statu, quod in malo erat, dicendum quod falsum est : quamvis enim non posset mereri ex his quæ acceperat, tamen quia Dominus ita promptus erat dare, sicut ipse accipere, nullum habebat obstaculum in merendo, sicut nec in demerendo : et hoc patet : sicut enim facile fuit diabolo averti, ita facile bonis angelis converti; et sicut aversio fuit demeritoria, ita conversio facta fuit meritoria, statim apposita gratia : unde sicut aliquis non indirecte dicitur habere aliquid, quod statim habet, dum indiget et petit, quamvis non penes se habeat; sic etiam non indirecte potuerunt dici angeli gratiam habuisse. Quod si habuissent majorem facilitatem ad malum, sive inclinationem, et divinum adjutorium in opportunitate deesset, recte objiceret.

ARTICULUS II.

Consequenter, circa secundum duo quæruntur : primum est, utrum bonis revelari debuerit futura permansio; secundum est, utrum revelari potuerit malis sua damnatio.

QUÆSTIO I.

An bonis angelis revelari debuerit futura permansio [1].

Cum nullis in creatione data sit gloria, nullis etiam data sit gratia, utrum aliquibus data sit futuræ glorificationis præscientia; et quod sic, videtur : Deus ab instanti suæ creationis angelos condidit repletos scientia rerum mundanarum : sed Deo magis placet, quod servi sui habeant scientiam de his quæ spectant ad salutem : si ergo præscientia

Ad opp.

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. LII, memb. 1; Richard., II *Sent.*. dist. IV, art. 3, q. I; Durand., II *Sent.*, dist. IV, q. III; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. IV, q. un., dub. 1.

futuræ salutis erigit animum et delectat, ergo, cum aliqui essent salvandi, videtur quod saltem debuit eis dari præscientia talis; constat enim quod potuit.

2. Item, si non fuerunt de salute certi, ergo potuerunt rationabiliter dubitare et timere : sed timor pœnam habet: ergo pœna ante culpam : sed hoc est inconveniens: ergo sequitur quod illi saltem debuerunt certificari, qui erant salvandi.

3. Item propinquiores erant angeli ad gloriam, quam nos in miseriis constituti : ergo saltem tantam certitudinem vel majorem habebant, quantam nos habemus. Sed nos habemus certitudinem spei : ergo ipsi habebant hanc, vel aliam : sed hanc non habebant, quia spes est certa expectatio futuræ beatitudinis proveniens ex gratia et meritis : cum ergo ipsi non haberent gratiam et merita certitudinaliter, sperare eis fuisset præsumptio: non ergo habebant certitudinem spei. Sed non est aliam dare, quam certitudinem, præscientiæ vel revelationis; ergo videtur aliquibus saltem esse datam.

Fundam. Contra : Plus est dare certitudinem de gloria, quam dare gratiam; multis enim Deus dat gratiam, quibus tamen non revelat certitudinaliter suam gloriam : ergo cum non habuerint gratiam, sicut supra probatum est, patet quod nec stabilitatis præscientiam.

Item diabolus, sive Lucifer, non habuit præscientiam de statu, quia non erat permansurus : ergo si ipse fuit plenus sapientia et perfectus decore inter omnes, videtur quod nulli alii habuerunt.

Item ostenditur per deductionem ad duplex inconveniens : unum inconveniens est excusatio diaboli, sive sui peccati : posset enim de peccato suo quodam modo se excusare, quia scientiam non habuit, quam Deus aliis angelis dedit. Aliud inconveniens videtur accusatio Dei; quia ante videtur punisse malos, quam mali fuerint, et quod ante gratiam suam, sive donum scientiæ, subtraxerit, quam aliis dedit, qui non præcellebant ipsos nec merito vitæ, nec dignitate naturæ.

CONCLUSIO.

Angelo non fuit data præscientia sui status, cum talis notitia potius ad præmium, quam ad meritum spectare videatur.

Resp. ad Argum. Circa hoc duplex fuit opinio, sicut tangit Magister in littera. Quidam enim dicere voluerunt quod bonis qui permansuri erant, data est revelatio, sive præscientia suæ stabilitatis; et hoc, loco spei, ratione cujus jam quodam modo beati erant. Et innituntur illi verbo Augustini, quod dicit opinando, *super Genesim ad litteram :* « Forte Deus diabolo revelare noluit quid facturus, vel passurus esset; cæteris vero revelare voluit, quod in veritate mansuri essent. » (Positio 1.)

Alia est positio, quod nullis data est præscientia sui status; quia habere certitudinem de sua permansione, est cognitio magis spectans ad statum præmii, quam ad statum meriti : et hujus signum est, quod Deus aut paucissimis, aut nullis revelat, quantumcumque dilectis et amicis, se certitudinaliter glorificandos. Hæc enim cognitio potius est expediens ad gaudendum, quam ad merendum; unde quia angeli erant in statu meriti omnes, quia nondum erant beati, ideo nullis data est hæc cognitio. Et hæc positio magis est rationabilis, et magis placet Magistro, et magis consonat verbis Augustini, sicut patet in littera, et *de Civitate Dei*[1], ubi dicit quod pares fuerunt Angeli quantum ad conditiones ante lapsum. Unde si alicubi videtur dicere contrarium; si quis inspiciat adjacentia, aut opinando, aut quærendo dicit : et ideo hæc positio magis est tenenda. (Posit. 2.)

1. Ad illud ergo quod objicitur, quod Deus dedit angelis præcognitionem rerum mundanarum; dicendum quod non est simile, quia cognitio universi spectat ad perfectionem naturalis cognitionis : sed certa cognitio sui status spectat ad perfectionem gloriæ : et ideo solum debet dari, quando in

[1] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XI, c. XI, XIII, XV.

statu tali ponitur, a quo non potest cadere: et sic patet illud.

2. Ad illud quod objicitur, quod si non erant certi, ergo videtur quod rationabiliter poterant dubitare et timere; dicendum quod est certitudo ex parte cognitivæ, et ex parte affectivæ. Certitudo ex parte cognitivæ est duplex: una scilicet infallibilis, ut quando ita scit aliquid, quod falli non potest; altera probabilis, ut quando habet verisimiles rationes ad hoc, sive ad unam partem, ita quod ad oppositum aut nullas habet, aut paucas: et in angelis fuit certitudo secundo modo, non primo. Ipsi enim rationabiliter conjicere poterant ex his bonis, quæ acceperant, quod ad beatitudinem parati erant; maxime cum in se nullam viderent maculam. Certitudo ex parte affectivæ est duplex : una in expectando, alia in tenendo. Expectare est spei; sed tenere est comprehensionis. Secunda non potuit esse in angelis ante confirmationem; prima fuit semiplene, et minus plene quam in viris sanctis; quia in his ex gratia et meritis, in illis erat ex affectione naturæ. Ex his patent objecta : quia certitudo probabilis, quæ non habet (*a*) rationes ad oppositum, liberat et a dubitatione, et a pœnali timore.

3. Patet etiam ultimo objectum, quod aliquam certitudinem habuerunt; sed tamen non oportet quod esset major certitudine spei. Et ad illud quod objicitur quod proximiores erant, dicendum quod proximiores erant quantum ad statum, quia medii erant inter gloriam et miseriam; sed tamen magis distabant quantum ad meritum, quia nondum habebant pignus gloriæ, nec primitias spiritus, sicut habent viri sancti in hac vita, de quibus dicit Apostolus [1] : *Spes autem non confundit, quia charitas Dei,* etc.

QUÆSTIO II.

An mali angeli potuerint præscire suum casum [2].

Fundam. Utrum malis angelis revelari potuerit suus casus; et quod non, videtur. Omnis certa cognitio futuræ pœnæ et miseriæ est pœnalis: sed si angelus certitudinaliter sciret se peccaturum, cum certo judicio cognosceret peccatum esse puniendum, et peccatorem a Deo separatum esse miserum, haberet et præcognitionem certam suæ miseriæ : ergo pœnam ante culpam haberet : sed hoc est contra ordinem divinæ justitiæ : ergo si Deus contra ordinem divinæ justitiæ non potest facere, Deus non potuit revelare.

Item omnis certa præcognitio de amissione alicujus boni cogit hominem desperare de illo : sed Deus neminem innocentem potest cogere ad desperationem, quia non potest cogere ad peccatum : ergo non potuit angelo revelare casum suum.

Item, fiat argumentum Anselmi in libro *de Casu Diaboli* [3] : Si diabolus sciebat casum suum, aut volebat, aut non : si volebat, ergo jam ceciderat, ergo non præsciebat se casurum; si præsciebat et nolebat; sed quanto magis nolebat, tanto plus dolebat; et quanto dolebat, magis justior erat; et quanto magis dolebat, erat miserior : ergo quanto justior, tanto miserior: sed hoc est inconveniens : ergo, etc.

Item fiat argumentum Magistri: Si præsciverunt, aut ergo vitare voluerunt, et non potuerunt, et ita miseri fuerunt; aut vitare potuerunt, et ita fuerunt stulti et maligni. Si ergo quodlibet istorum est impossibile, impossibile est quod habuerint præscientiam sui casus.

Sed contra : 1. Dominus potuit prædicere Petro sine peccato casum suum, sicut dicitur in *Matthæo* [4] et in aliis Evangeliis : ergo pari ratione potuit revelare Lucifero. Ad opp.

2. Item Bernardus, *de Gradibus humilitatis,* tractans illud verbum [5] : *Ponam sedem*

[1] *Rom.*, v, 5. — [2] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. xxv, memb. 2; S. Thom., II *Sent.*, dist. iv, q. ii, art. 2; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. iv, q. i, art. 2; Richard., II *Sent.*, dist. iv, art. 3, q. ii; Durand., II *Sent.*, dist. iv, q. iii; Albertus, *de quatuor Coævis*, q. x, art. 3; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. iv, q. iv; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. iv, q. un., dub. 2.— [3] Anselm., *de Casu Diaboli*, c. xxi, quoad sensum. — [4] *Matth.*, xxvi, 34. — [5] *Isa.*, xiv, 13.

(*a*) *Cæt. edit.* habebat.

meam ad aquilonem : « Puto per *aquilonem* reprobandos homines fuisse designatos; per *sedem,* potestatem in illos. » Et in sequentibus dicit, quod in præscientia Dei suum prævidit principatum, scilicet, quod debebat præesse malis, et ideo dixit : *Ponam sedem.* Ergo cum principatus sequatur (*a*) casum; (*b*), si potuit prævidere principatum, videtur similiter quod potuit prævidere casum.

3. Item videtur quod rationes de pœna non valeant, duplici ex causa : Deus enim potest separare quæ naturaliter sunt conjuncta, ut in igne calorem a luce, sicut dicit Basilius : ergo multo fortius cognitionem prædictam a pœna. Præterea, quantumcumque aliquid sit punitivum, tamen non punit, nisi subjectum punibile sit; unde si anima Petri esset in inferno, non puniretur: ergo, cum angelus esset in statu illo innocens, et nullo modo ad pœnam dispositus, patet, etc.

4. Item videtur quod ratio de desperatione non valeat : quia sicut præcognitio damnationis est occasio desperationis, ita præcognitio gloriæ est occasio præsumptionis : sed præsumptio non impedit, quin Deus possit revelare futuram glorificationem : ergo pari ratione desperatio non impedit quin Deus possit revelare lapsum. Si tu dicas, quod non est simile, quia ex parte illa est occasio, hic est necessitas; Contra : Desperare est actus voluntatis deliberativæ, et actus qui est peccatum : sed nihil potest cogere voluntatem ad aliquid, maxime ad peccatum : ergo, etc.

5. Item præscientia Dei non ponit necessitatem : ergo nec præscientia diaboli : ergo si sciret quod posset aliter esse, ergo posset adhuc sperare : non ergo cogeretur desperare.

CONCLUSIO.

Angelus malus certam præscientiam habere sui casus non potuit.

Resp. ad Arg. Dicendum quod angelus certam præscientiam sui casus habere non potuit. Cum enim hoc esset contingens, scire certitudinaliter omnia non potuit, nisi ab eo qui certitudinaliter omnia cognoscit, et tam necessaria, quam contingentia, quia ejus cognitio ex re non pendet : talis est Deus solus : non ergo potuit præscire, nisi Domino revelante : Deus autem sibi revelare non potuit, quia prædicere quidem potuit, sicut prædixit Petro : quod non voco revelare, sed certam interius illuminationem dare ad præcognoscendum suum lapsum, hoc voco revelationem. Hanc autem dare Deus non potuit de potentia ordinata; quia talis præcognitio de necessitate habet annexam culpam, aut miseriam. Aut enim sibi placeret quod laberetur, et ita esset impius; aut displiceret, et ita esset miser et dolorosus. Utrumque est Deo impossibile et inordinatum, sive innocenti infligere pœnam, sive innocentem, dum est innocens, habere culpam : et hoc probat ratio prima Anselmi et Magistri. Alia vero ratio de desperatione probat quod non potuit angelis revelari sua damnatio, quia impossibile est, certum de damnatione, sperare : unde illa via bona est et concedenda.

1. Ad illud ergo quod objicitur primo, quod potuit ei Deus revelare, sicut et Petro; solvitur, quia Petro non revelavit, sed prædixit : unde Petrus non intellexit simpliciter, sed sub conditione, vel etiam non bene advertit usque ad lapsum : sic credo quod potuit prædicere angelo. Tamen aliqui dicunt quod non est simile ; quia lapsus Petri erat reparabilis, non sic lapsus angeli.

2. Ad illud quod objicitur, quod prævidit suum dominium, quare similiter non suum præcipitium? dicendum quod de ipso Bernardus miratur, et solvit, quod ita potuit esse, sicut de Joseph, qui vidit suum principatum, et non prævidit suam venditionem. Sic etiam diabolo potuit Dominus revelare dominium, et non præcipitium : quoniam dominium illud non de necessitate habet annexum præcipitium : potest enim aliquis bonus dominari malis. Aliqui tamen voluerunt dicere, quod illud quod dictum est, *ad aquilonem,* verbum est Prophetæ : diabolus

(*a*) *Cat. edit.* sequebatur. — (*b*) *Al. add.* et.

enim volebat præesse, et aliis sedem dominationis suæ præponere : et Propheta prædicens quod eventurum sibi fuerat, dicit *aquilonem*, in hoc signans malos.

3. Ad illud quod objicitur contra rationem de pœna; dicendum quod ab ipsa cognitione separare pœnam sive dolorem, est auferre bonam voluntatem, quia qui prævidet se facturum malum, et non dolet, hoc ipso est malus; et ita ista cognitio necessaria dispositione disponit animam vel ad pœnam, vel ad culpam : nec debet Deus auferre et separare pœnam, ut ex hoc redundet culpa : et sic patet illud.

4. Ad illud quod objicitur de desperatione; dico quod supposito, quod prævideret lapsum, et impossibilitatem resurgendi, cogeretur desperare, quia hæc cognitio non potest stare cum spe. Unde si quis non credit aliam vitam, necessario desperat de futura vita, quia hæc necessario exigitur ad spem; sicut qui certus est de damnatione, desperat de salute. Unde non est simile de præsumptionis occasione, et præscientia Dei; quia illa non auferunt quod est necessarium ad humilitatem et salutem : sed hæc præcognitio certa necessario aufert certitudinem ad oppositum, et ita certitudinem spei.

ARTICULUS III.

Consequenter tertio loco quæritur utrum creati sint angeli illuminati cognitione matutina; et circa hoc quæruntur duo : primum est, utrum cognitionem matutinam habuerint in ipsa creatione; secundum est, utrum vespertinam post glorificationem.

QUÆSTIO I.

An angeli in ipsa creatione matutinam cognitionem habuerint [1].

Ad opp. Quod in ipsa creatione habuerunt cognitionem matutinam, ostenditur primo sic : Augustinus, *super Genesim* quasi per totum, sic prosequitur illos septem dies, ut per hoc intelligat septemplicem conversionem angelorum super res; et dicit, quod simul tempore omnia facta sunt, et ab angelis cognita : si ergo quilibet dies habet mane et vesperam, et isti dies fuerunt a principio conditionis angelicæ; quilibet angelus habuit cognitionem matutinam et vespertinam a suæ creationis primordio.

Item idem Augustinus, *super Genesim ad litteram* [2] : « Mens angelica pura charitate inhærens Verbo Dei, postea quam illo ordine creata est, ut præcederet omnia, prius vidit in Verbo Dei facienda, quæ (*a*) facta sunt. » Si ergo omnia simul condita sunt, necesse est quod hanc cognitionem habuerit angelus ab instanti creationis : sed cognitio in Verbo est cognitio matutina : ergo, etc.

Item Dionysius dicit [3], quod angeli sunt lumina : ergo quod angelus videt in se, videt in lumine; ergo si cognitio matutina eo ipso dicitur matutina, quia est in lumine; cum angeli hoc habuerint a sua creatione, patet, etc.

Item angeli ante lapsum, in principio suæ conditionis, nullam habebant impuritatem peccati, nec obscuritatem mentis : ergo videtur quod cognitio eorum esset cognitio clara : ergo videtur quod matutina : et ita, ab instanti creationis, cognitione matutina perfecti sunt.

Contra : Cognitio matutina est cognitio qua quis cognoscit in ipso Verbo : sed in Verbo non potest aliquis aliquid videre, nisi videat Verbum : Verbum autem nullus potest videre, nisi beatus : si ergo angeli in principio suæ conditionis non fuerunt beati, sicut supra probatum est, ergo, etc. Fundam.

Item lux faciebat vespere et mane : sed lux dicit angelicam naturam formatam, si-

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. XXXII, memb. 1; S. Thomas, p. I, q. LVIII, art. 6; et *de Verit.*, q. VIII, art. 16; et *Opusc.* III, c. CCXIV; Richardus, II *Sent.*, dist. IV, art. 4, q. I; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. IV, q. V. — [2] August., *de Gen. ad litt.*, lib. IV, c. XXXII, n. 49. — [3] Dion. Areop., *de Cœl. Hierarch.*, lib. I, c. III et IV.

(*a*) *Leg.* quam. Vid. *August. Oper.* t. III, p. 177, edit. Bened.

cut dicit Augustinus, et *super Genesim*, et *de Civitate Dei* [1], et formata fuit per gratiam et gloriam : cum ergo angeli nec gratiam, nec gloriam habuerint in principio conditionis, quia non essent lapsi, ergo, etc.

Item, si in principio conditionis habuerunt cognitionem matutinam, cum dæmones habeant sibi data integra et splendidissima, maxime quæ spectant ad cognitionem, ergo adhuc haberent cognitionem matutinam : sed cognitio matutina est in Verbo et in rationibus æternis : ergo dæmones adhuc haberent istam cognitionem in Verbo, quod est contra Augustinum, *de Civitate Dei* [2], qui dicit de Christo, quod innotuit dæmonibus non per id, quod est vita, et lumen (*a*) incommutabile; sed per quemdam lucis effectum (*b*).

Item, sicut patet ex textu, vespera præcedit mane, unde dicitur [3] : *Factum est vespere*, etc. : ergo cognitio vespertina matutinam : sed cognitio vespertina sequitur existentiam rerum, sicut dicitur, *super Genesim ad litteram*, lib. IV, ubi dicit Augustinus [4] : « Nisi prius sit quod cognoscatur, cognosci non potest : » ergo cognitio matutina sequitur vespertinam : ergo oportet quod sit post existentiam rerum : ergo non fuit concreata angelis a principio. Est igitur quæstio, quo modo, si omnia simul creata sunt, qualiter angelus potuit cognoscere res fiendas de primo creatis. Rursus : Si matutina cognitio est gloriosa, quomodo potuit esse in angelis a suo primordio, cum omnes æquales fuerint, sicut Augustinus videtur velle dicere ad Orosium [5], et Magister dicit in littera?

CONCLUSIO.

Angelus a sui creatione matutinam cognitionem non habuit, cum inter creationem et lapsum, vel meritum, aliqua interfuerit mora; quod si secus quandoque videatur dicere Augustinus, non asserendo, sed inquirendo potius loquebatur.

Resp. ad Arg. Dicendum quod circa hoc diversæ sunt positiones, quæ consurgunt ex diversificatione verborum Augustini in hac materia. Quidam enim attendentes ad verba Augustini *super Genesim ad litteram*, dicunt quod, quando quæritur utrum angeli a principio suæ creationis cognitionem habuerint matutinam, facienda est vis : aut enim quæritur de omnibus, aut de aliquibus : si de omnibus, sic respondent, quod non omnes habuerunt : Lucifer enim nunquam habuit cognitionem matutinam, quia nunquam divinam lucem vidit in seipsa, sicut in antecedentibus monstratum est. Si autem quæratur de aliquibus, sic dicunt, quod habuerunt, quia simul tempore sunt creati, et ad Deum per gloriam conversi, et in eodem instanti sunt formati, et a tenebris divisi; et in eodem instanti res omnes cognoverunt secundum suum ordinem, et connexionem, et hoc in ipso Verbo. Quæ res, etsi in eodem instanti et simul cum angelis fuerunt conditæ, tamen angelorum conditione, et ipsorum ad Deum conversione, sunt posteriores natura et dignitate : et ideo dicitur quod angeli in Verbo cognoverunt res faciendas, et illud expresse videntur sonare verba Augustini in IV *super Genesim ad litteram*, circa finem. Sed quoniam Augustinus, *de Civitate Dei*, expresse videtur sentire contrarium : ibi enim dicitur, quod fuerit mora inter creationem et lapsum, et quod ante lapsum nec boni præscii fuerunt beatitudinis, nec mali miseriæ, nec illi lux, nec illi tenebræ erant; ideo, ne sibi contradicere videatur, distinguunt aliqui cognitionem matutinam dupliciter. Cognitionem enim matutinam vocat Augustinus cognitionem in Verbo. In Verbo autem dupliciter dicuntur cognoscere : uno modo perfecte, scilicet speculando et intuendo ipsum Verbum, et in ipso alia; et hæc cognitio facit beatos; alio modo, susci-

[1] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. I, c. XV; *de Civit. Dei*, lib. XI, c. XIX. — [2] Id., *de Civit. Dei*, lib. IX, c. XXI. — [3] *Genes.*, I, passim. — [4] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. IV, c. XXXII, n. 49, quoad sensum. — [5] Aug., *ad Oros.*, q. XVI.

(*a*) *Cæt. edit.* lumen, et. — (*b*) *Corrig.* quædam temporalia virtutis suæ effecta. Vid. *August. Oper.* t. VII, p. 234.

piendo illuminationem a Verbo, et in illa susceptione cognoscendo alia : et hæc cognitio fuit angelis innata, quia indidit eis Deus omnium species, et lumen super mentes angelorum expandit, quo cognoscerent facta, et facienda : et hæc cognitio matutina est, de qua loquitur Augustinus *super Genesim ad litteram* : et hæc fuit in angelis : et per hoc solvit contrarietatem ad utramque partem. Hanc etiam dicunt in dæmonibus remansisse, sed obscuratam propter culpam : ideo non matutinam esse dicendam. Et sicut distinguunt in cognitione, ita etiam distinguunt et in luce, et in tenebris, quod scilicet uno modo dicuntur angeli lux, propter irradiationem ab illa superna luce procedentem secundum statum naturæ, per quam cognoscunt res in proprio genere, cognitione quæ dicitur vespertina, et referunt ad Deum, et sic dicitur matutina; et tenebra per oppositum dicitur ignorantia, quæ ab angelis est exclusa; unde dicuntur repleti fuisse sapientia. Alio modo dicitur lux ipse angelus, propter irradiationem procedentem a summa luce secundum plenitudinem gratiæ consummatæ, sive gloriæ, qua dicuntur angeli illuminati, ut beate sapienterque viverent : et in hoc statu dicitur matutina cognitio proprie, quæ nunquam fuit nisi in angelis beatis : et sic diversis modis loquitur Augustinus.

Resp. ad arg. pro utraque.

Ex his patent rationes ad utramque partem : quia rationes ad primam partem intelliguntur de cognitione matutina large dicta, scilicet primo modo; rationes vero ad oppositum intelliguntur de cognitione matutina proprie dicta, quæ scilicet est per gloriam : et hoc curialius est dicere, quam dicere quod Augustinus dicat contraria, et tanquam instabilis modo dicat hoc, modo contrarium. Nisi enim distinguatur; quod objicitur *super Genesim* directe videtur contrariari ei quod dicitur *de Civitate Dei*. Quidquid autem sit de opinione Augustini in productione rerum, ita determinatur : quia licet aliis sanctis contradicere videatur, non est tamen credendum quod tantus homo sibi contradicat, maxime in his quæ non retractat. Verum qualitercumque intelligantur verba ejus, magis standum est his quæ dicuntur in libro *de Civitate Dei*, ubi loquitur asserendo, quam *super Genesim ad litteram*, ubi ipsemet protestatur se loqui inquirendo. Cum igitur ibi dicat, quod in angelo mora fuit inter creationem et lapsum, ac per hoc inter glorificationem et creationem, et cognitio matutina proprie sit gloriosa, tenendum est quod illam non habuerunt a sui conditione.

Ad auctoritates igitur in contrarium, aut solvendum est, quod ipse locutus fuerit inquirendo et opinando; aut certe respondendum est per distinctionem, ut prædictum est.

QUÆSTIO II.

An angeli modo habeant cognitionem vespertinam [1].

Fundam.

Utrum in angelis sit cognitio vespertina post glorificationem; et quod sic, videtur. Augustinus, *super Genesim ad litteram*, loquens de Jerusalem superna, dicit [2] : « Ibi semper est dies in contemplatione incommutabilis veritatis; semper vespere in cognitione creaturæ in seipsa; semper mane ex hac cognitione in laudem Creatoris est. »

Item ratione. Eadem lux est, quæ faciebat vespere, et mane : si ergo lux quæ facit mane, est illuminatio gloriæ, ergo in hac illuminatione est vespere : ergo in statu gloriæ est cognitio vespertina.

Item cognitio vespertina est cognitio rerum in genere proprio : sed angelus gloriosus in proprio genere cognoscit res : ergo cognitionem habet vespertinam.

Item angelus gloriosus amplius laudat Deum, quam homo viator : sed homo viator non solum laudat Deum in sua majestate, sed in operum suorum multiformitate : ergo

[1] *Cf.* Alex. Alens., p. II, q. XXIII, memb. 2; S. Thomas, p. I, q. LVIII, art. 7; Richard., II *Sent.*, dist. IV, art. 4, q. II; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. IV, q. V. —

[2] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. IV, c. XXIII, XXVI, clarius vero XXX.

et angelus beatus : sed hæc laus præsupponit cognitionem : ergo, etc.

Ad opp. Contra 1. [1] : *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est :* sed cognitio vespertina ideo dicitur vespertina, quia tenebræ est admixta : angeli autem vident in luce plena : ergo, etc.

2. Item cognitio fidei, quæ est per speculum, evacuatur adveniente gloriæ cognitione, quæ consistit in videndo Verbum æternum : si ergo cognitio vespertina ideo vespertina est, quia in umbra creaturæ, ergo non stat cum cognitione gloriæ.

3. Item mane veniens expellit vesperam, et similiter vespera expellit mane : sed in angelis continue est cognitio matutina, qua vident in ipso Verbo sine interpositione (*a*) : ergo non habet locum in eis vespertina cognitio.

4. Item vespera est per declinationem solis ad occasum : sed in angelis beatis nunquam est proximatio ad occasum, sed continuus fulgor et calor lucis æternæ : ergo nunquam est in eis cognitio vespertina.

5. Et propter hoc est quæstio. Cum tam mane quam vespere, utrumque importet approximationem ad noctem et tenebras, et angeli distantia omnimoda tam a frigore peccati, quam ab ignorantia veri, videtur quod nec matutina, nec vespertina cognitio sit ponenda, sed potius meridiana. Quæritur igitur pro quanto dicatur cognitio matutina, et pro quanto vespertina, et quare non ponitur differentia tertia, scilicet meridiana. Et juxta hoc quæritur ad quos pertineant istæ cognitiones, et de ipsarum ordine et prærogativa, ut sic elucescat harum cognitionum quidditas et natura.

CONCLUSIO.

Angelus bonus habet cum matutina vespertinam quoque cognitionem; quæ non temporis, sed dignitatis inter se habent ordinem.

Resp. ad Argum. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod, sicut vult Augustinus [2], omnis creatura, quantum est de se, tenebra est; *Deus autem* [3] *lux est, et tenebræ in eo non sunt ullæ,* sicut dicitur in canonica Joannis, ubi Glossa : « Dies dicit illustrationem a luce procedentem super hæc tenebrosa : » mane autem et vespera dicunt media inter diem et noctem, secundum accessum et regressum. Intelligendum igitur quod divina lux illuminans angelum illuminatione perfecta ad cognitionem sui, facit angelum lucem; et cognitio ipsius Dei in se dies dicitur, quia pura est lux, et cognitio, et cognoscendi ratio. Lux ista angelica sic illuminata habet cognoscere creaturam : et sic, quia cognoscit id quod est tenebra, est ejus cognitio mane, vel vespera appellata : sed vespera, prout cognoscit creaturam in seipsa; mane, prout ex illa cognitione consurgit ad laudem Dei, sive ad laudandum Deum, et refert ad cognitionem ipsius quam habet in Verbo. Unde Augustinus [4] : « Scientia creaturæ, in comparatione scientiæ Creatoris, quodam modo advesperascit; itemque lucescit, et mane fit, cum ipsa refertur in laudem dilectionemque Creatoris; nec in noctem vergitur, nisi cum (*b*) Creator amore creaturæ relinquitur. » Unde nota, quod etsi ad similitudinem hujus lucis visibilis dicatur ibi mane et vespere, sicut dictum est, tamen est duplex differentia : una, quia ibi vespere non vertitur in noctem, sicut de luce materiali; altera vero, quia mane non succedit meridies, neque diei vespere, sed totum est simul. Unde Augustinus [5] : « Simul [inquit] habent dies vespere et mane. » Et sic patet quod in angelis beatis est nunc cognitio vespertina cum matutina, nec habent successionem, vel ordinem temporis; habent tamen ordinem dignitatis, quia dicit Augustinus [6] : « Cognitio creaturæ

[1] I *Cor.*, XIII, 10. — [2] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XI, c. VII, XX, XXI; *de Gen. ad litt.*, lib. IV, c. XXIII. — [3] I *Joan.*, I, 5. — [4] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XI, c. VII. — [5] Id., *de Gen. ad litt.*, lib. IV, c. XVIII. — [6] Id., *de Civit. Dei*, lib. XI, c. VII.

(*a*) *Cæt. edit.* interpolatione. — (*b*) *Leg.* ubi non, *loco* nisi cum; *apud Aug.*, t. VII, p. 276.

in seipsa decoloratior est, quam cum in Dei sapientia cognoscitur. »

1 et 2. Ad illud ergo quod objicitur quod evacuabitur quod ex parte est, dicendum quod falsum est, imo bene potest esse perfecta in proprio genere. Et si dicatur aliquo modo minus perfecta, hoc est respectu cognitionis in Verbo. Verumtamen non habent oppositionem, quia hæc imperfectio non venit ex parte cognoscentis, sed ex parte cognoscibilis, vel ipsius medii : et per hoc patet sequens de fide, quod ibi est imperfectio ex parte cognoscentis, non cogniti.

3 et 4. Ad illud quod objicitur, quod vespera declinat ad occasum, et non compatitur mane; dicendum quod verum est in his, ubi est vespera et mane propter lucis variationem; non ibi, ubi simul convertit se angelus ad creaturam, et Deum. Nec est ista diversitas, nisi solum ratione diversi modi cognoscendi : qui quamvis sint diversi, non sunt tamen oppositi; sed unus famulatur alteri, et unus perficit alterum, non excludit.

5. Ex his etiam patere possunt aliæ quæstiones, scilicet in quibus sint istæ cognitiones; quia proprie in beatis angelis, nisi nomina extendantur. Patet etiam quare non dicitur cognitio creaturæ dies, sive meridies, sed cognitio Dei; quia omnis creatura, tenebra. Patet etiam quod cognitio matutina præcellit propter pleniorem lucem, ob quam clarior est, et certior, et altior : et sic patet totum.

DISTINCTIO V

QUALES FACTI SINT ANGELI CONVERSIONE ET CONFIRMATIONE STANTIUM, ET AVERSIONE ET LAPSU CADENTIUM.

De conversione et confirmatione stantium et aversione et lapsu cadentium.

Post hæc consideratio adducit inquirere quales effecti sint, dum dividerentur aversione, et conversione. Post creationem namque mox quidam conversi sunt ad Creatorem suum, quidam aversi. Converti ad Deum, fuit ei charitate adhærere; averti, odio habere vel invidere. Invidiæ namque mater est superbia, qua voluerunt se parificare Deo. In conversis quasi in speculo relucere cœpit Dei sapientia, qua illuminati sunt; aversi vero, excæcati sunt. Et illi quidem conversi sunt et illuminati a Deo, gratia apposita; isti vero sunt excæcati, non immissione malitiæ, sed desertione gratiæ, a qua deserti sunt non ita quod prius habita subtraheretur, sed quia nunquam est apposita ut converterentur. Hæc est ergo conversio, et aversio, qua divisi sunt qui natura boni erant, ut sint alii supra illud bonum per justitiam boni, alii illo corrupto per culpam mali. Conversio justos fecit, et aversio injustos. Utraque fuit voluntatis, et voluntas utriusque libertatis.

De libero arbitrio breviter tangit, docens quid sit.

Habebant enim omnes liberum arbitrium, quod est libera potestas, et habilitas voluntatis rationalis. Poterant enim voluntate eligere quodlibet, et ratione judicare, id est, discernere : in quibus constat liberum arbitrium : nec creati sunt volentes averti, vel converti, sed habiles ad volendum hoc vel illud : et post creationem, spontanea voluntate alii elegerunt malum, alii bonum : et ita discrevit Deus lucem a tenebris, sicut dicit Scriptura [1], id est, bonos angelos a malis : et lucem appellavit diem, noctem vero tenebras, quia bonos angelos gratia sua illuminavit, malos vero excæcavit.

[1] *Genes.*, I, 4.

Si autem quæritur, utrum post creationem conversis aliquid collatum sit, per quod converterentur, id est, diligerent Deum; dicimus, quia est eis collata gratia cooperans, sine qua non potest proficere rationalis creatura ad meritum vitæ. Cadere enim potest per se; sed proficere non potest sine gratia adjuvante.

Post creationem aliquid datum est stantibus per quod converterentur, nec merito aliquo, sed gratia cooperante.

Non indigebat angelus gratia per quam justificaretur, quia malus non erat; sed qua ad diligendum Deum perfecte, et obediendum adjuvaretur. Operans quidem gratia dicitur, qua justificatur impius, id est, de impio fit pius, de malo bonus; cooperans vero gratia, qua juvatur ad bene volendum efficaciter, et Deum præ omnibus diligendum, et operandum bonum, et ad perseverandum in bono, et hujusmodi : de quibus postea [1] plenius dicemus. Data est ergo angelis qui persliterunt cooperans gratia, per quam conversi sunt, ut Deum perfecte diligerent. Conversi ergo sunt a bono quod habebant, non perdito, ad majus bonum quod non habebant : et facta est ista conversio per gratiam cooperantem libero arbitrio, quæ gratia aliis qui ceciderunt apposita non fuit.

Qua gratia indiguerit angelus, et qua non.

An sit imputandum illis qui aversi sunt.

Ideo quod a quibusdam dici solet non esse imputandum illis qui aversi sunt, et non conversi, quia sine gratia converti non poterant; sed illa non est eis data, nec culpa illorum fuit quod non est data, quia in eis nulla culpa adhuc præcesserat : ad quod dici potest, quoniam quibus apposita est ipsa gratia, non fuit ex meritis eorum; *alioqui* [2] *jam non esset gratia*, si ex merito, quod esset ante gratiam, daretur.

Ex qua culpa gratia non sit data eis qui ceciderunt.

Quod vero aliis non est data, culpa eorum fuit, quia cum stare possent, noluerunt, quousque gratia apponeretur; sicut alii perstiterunt, donec, illis cadentibus per superbiam, eis gratia apposita est. Aperte ergo cadentium culpa in hoc deprehendi potest, quia licet sine gratia nequirent proficere, quam nondum acceperant, per id tamen, quod eis collatum erat in creatione, poterant non cadere, id est, stare; quia nihil erat, quod ad casum eos compelleret, sed sua spontanea voluntate declinaverunt : quod si non fecissent, quod datum est aliis, utique daretur et istis.

Quod angeli in ipsa confirmatione beati fuerunt; sed utrum eam meruerint per gratiam tunc sibi datam, ambiguum est : de hoc enim diversi diversa sentiunt.

Hic quæri solet, utrum in ipsa confirmatione beati fuerint angeli, et an ipsam beatitudinem aliquo modo meruerint. Quod in ipsa confirmatione beati fuerint, plures contestantur auctoritates : et ideo pro constanti habendum est. Utrum vero per gratiam tunc sibi datam ipsam beatitudinem meruerint, ambiguum est. Quibusdam enim placet, quod eam meruerint per gratiam quam in confirmatione perceperant, simulque in eis meritum et præmium fuisse dicunt : nec meritum præcessisse præmium tempore, sed causa. Aliis autem videtur quod beatitudinem quam receperunt in confirmatione, per gratiam tunc appositam non meruerint, dicentes tunc non fuisse eis collatam gratiam ad merendum, sed ad beate vivendum : nec tunc eis datum esse bonum quo mererentur, sed quo feliciter fruerentur. Quod autem tunc in præmium acceperunt, per obsequia nobis exhibita, ex Dei obedientia et reverentia, mereri dicunt : et ita præmium præcessit merita : et hoc mihi magis placere fateor.

[1] Infra, dist. XXVI et XXIX. — [2] *Rom.*, XI, 6.

in seipsa decoloratior est, quam cum in Dei sapientia cognoscitur. »

1 et 2. Ad illud ergo quod objicitur quod evacuabitur quod ex parte est, dicendum quod falsum est, imo bene potest esse perfecta in proprio genere. Et si dicatur aliquo modo minus perfecta, hoc est respectu cognitionis in Verbo. Verumtamen non habent oppositionem, quia hæc imperfectio non venit ex parte cognoscentis, sed ex parte cognoscibilis, vel ipsius medii : et per hoc patet sequens de fide, quod ibi est imperfectio ex parte cognoscentis, non cogniti.

3 et 4. Ad illud quod objicitur, quod vespera declinat ad occasum, et non compatitur mane; dicendum quod verum est in his, ubi est vespera et mane propter lucis variationem; non ibi, ubi simul convertit se angelus ad creaturam, et Deum. Nec est ista diversitas, nisi solum ratione diversi modi cognoscendi : qui quamvis sint diversi, non sunt tamen oppositi; sed unus famulatur alteri, et unus perficit alterum, non excludit.

5. Ex his etiam patere possunt aliæ quæstiones, scilicet in quibus sint istæ cognitiones; quia proprie in beatis angelis, nisi nomina extendantur. Patet etiam quare non dicitur cognitio creaturæ dies, sive meridies, sed cognitio Dei; quia omnis creatura, tenebra. Patet etiam quod cognitio matutina præcellit propter pleniorem lucem, ob quam clarior est, et certior, et altior : et sic patet totum.

DISTINCTIO V

QUALES FACTI SINT ANGELI CONVERSIONE ET CONFIRMATIONE STANTIUM, ET AVERSIONE ET LAPSU CADENTIUM.

De conversione et confirmatione stantium et aversione et lapsu cadentium.

Post hæc consideratio adducit inquirere quales effecti sint, dum dividerentur aversione, et conversione. Post creationem namque mox quidam conversi sunt ad Creatorem suum, quidam aversi. Converti ad Deum, fuit ei charitate adhærere; averti, odio habere vel invidere. Invidiæ namque mater est superbia, qua voluerunt se parificare Deo. In conversis quasi in speculo relucere cœpit Dei sapientia, qua illuminati sunt; aversi vero, excæcati sunt. Et illi quidem conversi sunt et illuminati a Deo, gratia apposita; isti vero sunt excæcati, non immissione malitiæ, sed desertione gratiæ, a qua deserti sunt non ita quod prius habita subtraheretur, sed quia nunquam est apposita ut converterentur. Hæc est ergo conversio, et aversio, qua divisi sunt qui natura boni erant, ut sint alii supra illud bonum per justitiam boni, alii illo corrupto per culpam mali. Conversio justos fecit, et aversio injustos. Utraque fuit voluntatis, et voluntas utriusque libertatis.

De libero arbitrio breviter tangit, docens quid sit.

Habebant enim omnes liberum arbitrium, quod est libera potestas, et habilitas voluntatis rationalis. Poterant enim voluntate eligere quodlibet, et ratione judicare, id est, discernere : in quibus constat liberum arbitrium : nec creati sunt volentes averti, vel converti, sed habiles ad volendum hoc vel illud : et post creationem, spontanea voluntate alii elegerunt malum, alii bonum : et ita discrevit Deus lucem a tenebris, sicut dicit Scriptura [1], id est, bonos angelos a malis : et lucem appellavit diem, noctem vero tenebras, quia bonos angelos gratia sua illuminavit, malos vero excæcavit.

[1] *Genes.*, I, 4.

Si autem quæritur, utrum post creationem conversis aliquid collatum sit, per quod converterentur, id est, diligerent Deum; dicimus, quia est eis collata gratia cooperans, sine qua non potest proficere rationalis creatura ad meritum vitæ. Cadere enim potest per se; sed proficere non potest sine gratia adjuvante.

Post creationem aliquid datum est stantibus per quod converterentur, nec merito aliquo, sed gratia cooperante.

Non indigebat angelus gratia per quam justificaretur, quia malus non erat; sed qua ad diligendum Deum perfecte, et obediendum adjuvaretur. Operans quidem gratia dicitur, qua justificatur impius, id est, de impio fit pius, de malo bonus; cooperans vero gratia, qua juvatur ad bene volendum efficaciter, et Deum præ omnibus diligendum, et operandum bonum, et ad perseverandum in bono, et hujusmodi : de quibus postea [1] plenius dicemus. Data est ergo angelis qui perstiterunt cooperans gratia, per quam conversi sunt, ut Deum perfecte diligerent. Conversi ergo sunt a bono quod habebant, non perdito, ad majus bonum quod non habebant : et facta est ista conversio per gratiam cooperantem libero arbitrio, quæ gratia aliis qui ceciderunt apposita non fuit.

Qua gratia indigenerit angelus, et qua non.

Ideo quod a quibusdam dici solet non esse imputandum illis qui aversi sunt, et non conversi, quia sine gratia converti non poterant; sed illa non est eis data, nec culpa illorum fuit quod non est data, quia in eis nulla culpa adhuc præcesserat : ad quod dici potest, quoniam quibus apposita est ipsa gratia, non fuit ex meritis eorum; *alioqui* [2] *jam non esset gratia*, si ex merito, quod esset ante gratiam, daretur.

An sit imputandum illis qui aversi sunt.

Quod vero aliis non est data, culpa eorum fuit, quia cum stare possent, noluerunt, quousque gratia apponeretur; sicut alii perstiterunt, donec, illis cadentibus per superbiam, eis gratia apposita est. Aperte ergo cadentium culpa in hoc deprehendi potest, quia licet sine gratia nequirent proficere, quam nondum acceperant, per id tamen, quod eis collatum erat in creatione, poterant non cadere, id est, stare; quia nihil erat, quod ad casum eos compelleret, sed sua spontanea voluntate declinaverunt : quod si non fecissent, quod datum est aliis, utique daretur et istis.

Ex qua culpa gratia non sit data eis qui ceciderunt.

Hic quæri solet, utrum in ipsa confirmatione beati fuerint angeli, et an ipsam beatitudinem aliquo modo meruerint. Quod in ipsa confirmatione beati fuerint, plures contestantur auctoritates : et ideo pro constanti habendum est. Utrum vero per gratiam tunc sibi datam ipsam beatitudinem meruerint, ambiguum est. Quibusdam enim placet, quod eam meruerint per gratiam quam in confirmatione perceperant, simulque in eis meritum et præmium fuisse dicunt : nec meritum præcessisse præmium tempore, sed causa. Aliis autem videtur quod beatitudinem quam receperunt in confirmatione, per gratiam tunc appositam non meruerint, dicentes tunc non fuisse eis collatam gratiam ad merendum, sed ad beate vivendum : nec tunc eis datum esse bonum quo mererentur, sed quo feliciter fruerentur. Quod autem tunc in præmium acceperunt, per obsequia nobis exhibita, ex Dei obedientia et reverentia, mereri dicunt : et ita præmium præcessit merita : et hoc mihi magis placere fateor.

Quod angeli in ipsa confirmatione beati fuerunt; sed utrum eam meruerint per gratiam tunc sibi datam, ambiguum est : de hoc enim diversi diversa sentiunt.

[1] Infra, dist. XXVI et XXIX. — [2] *Rom.*, XI, 6.

EXPOSITIO TEXTUS.

Post hæc consideratio, etc.

Supra ostendit Magister quales facti sint angeli in sua prima conditione; hic secundo intendit agere quales facti sint aversione, et conversione. Dividitur autem hæc pars in tres : in prima agit de aversione, et conversione; in secunda, de confirmatione, et obstinatione, infra, dist. VII. *Supra dictum est quod angeli,* etc.; in tertia, de ordinum distinctione, infra, distinct. IX : *Post prædicta superest cognoscere.* Prima pars habet duas : in prima agit de conversione et aversione; in secunda de ruina quæ consecuta est aversionem; et hoc infra, dist. VI : *Præterea sciri,* etc. Prima pars habet tres : in prima ostendit quid sit averti, et converti; in secunda ostendit a quo sit, ibi : *Habebant enim omnes*, etc.; in tertia quædam dubia circa conversionem movet et solvit, ibi : *Si autem quæritur utrum post creationem.* Et illa tertia pars habet tres partes, secundum tres dubitationes quas determinat et explanat : primo enim determinat utrum bonis gratia sit collata ad hoc, ut efficaciter converterentur; secundo vero, utrum malis sit sua aversio imputanda, cum gratiam non habuerint, ibi : *Ideo quod a quibusdam dici solet*, etc.; in tertia vero determinat utrum conversio fuerit meritoria confirmationis, ibi : *Hic quæri solet utrum in ipsa confirmatione*, etc. Et sic tria tanguntur in universo, scilicet aversio Luciferi, aversio (a) aliorum minorum, et conversio bonorum.

Divisio.

DUB. I.

Averti, est odio habere, vel invidere.

Contra : Nullius conscientia potest odisse Deum, cum omnes appetant naturaliter summum bonum : ergo videtur secundum hoc, quod nullus avertatur.

Resp. Dicendum quod Magister non diffinit hic quamcumque aversionem, sed aversionem consummatam, in qua est obstinatio et rebellio contra Deum, quæ fuit in diabolo, ex quo vidit se non posse consequi quod ambiebat.

Ad illud ergo quod dicitur, quod nullius conscientia potest Deum odisse, dicendum quod Augustinus illud retractat. Attamen veritatem aliquo modo habet illud verbum, si intelligatur de Deo in quantum est summum bonum, ad quod participandum facta est creatura rationalis : unde cum semper appetat beatificari, nunquam beatificans odit. Nihilominus contingit Deum considerari ut justum, ponentem leges, et infligentem pœnas : et sic multi odiunt, qui scilicet peccant in Spiritum sanctum.

DUB. II.

Et eis collata gratia cooperans sine qua, etc.

Contra : Gratia cooperans est subsequens respectu operantis : sed non habuerunt operantem, ut prædictum est : ergo nec cooperantem.

Resp. Dicendum quod eadem gratia dicitur operans et cooperans, ratione diversorum effectum : et ideo dicuntur non habere gratiam operantem, quia non habuerunt gratiam mundificantem voluntatem : habent tamen ipsam eamdem gratiam, ut adjuvantem in bona operatione, et isti effectus sunt separabiles. Ad hoc ergo quod dicitur, quod illa est præveniens, dicendum quod præveniens non dicitur ratione gratiæ subsequentis, sed ratione voluntatis. Vel dicendum quod illæ sunt differentiæ prout habent esse in libero arbitrio lapso, scilicet hominis : et ideo non habent locum in angelis. Alia patent.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis, in qua quæritur quales facti sint angeli per aversionem et conversionem, tria quæruntur : primo quæritur de aversione Luciferi, qui fuit caput totius malitiæ; secundo quæritur de

(a) *Cæt. edit.* conversio.

aversione minorum angelorum; tertio, de conversione bonorum. Quantum ad primum duo quæruntur : primum est, utrum peccaverit peccato superbiæ; secundum est, quid fuerit ejus appetibile.

QUÆSTIO I.

An Lucifer peccaverit peccato superbiæ [1].

Fundam. Quod peccaverit peccato superbiæ, videtur sic : Super illud Lucæ [2] : *Videbam Satanam*, etc., Glossa : « Qui singulariter elatus erat, ut in ejus casu cæteri de elatione timerent.

Item [3] : *Initium omnis peccati superbia :* sed primum inter omnia peccata fuit peccatum diaboli : ergo, etc.

Item per Augustinum [4] : « Factus continuo se a luce veritatis avertit superbia tumidus, et propriæ potestatis delectatione corruptus. »

Item per Isidorum, *de Summo Bono* [5] : « Mox ut factus est, in superbiam erupit, et præcipitatus de cœlo est. »

Item ratione videtur, quia non contingit peccare nisi tripliciter : videlicet aut *concupiscentia carnis*, aut *concupiscentia oculorum*, aut *superbia vitæ* [6]. Sed primum peccatum non potuit esse carnis concupiscentia, nec potuit esse appetitus divitiarum, quia spiritus istis non indiget : ergo necesse est quod fuerit superbia vitæ.

Item genera peccatorum spiritualium non sunt nisi quatuor, præter avaritiam quæ tenet quasi medium inter carnalia et spiritualia, scilicet superbia, ira, acedia, invidia. Sed in postremis (*a*) omnibus tribus generibus est odium : ergo cum omne odium causetur ab amore, odium inordinatum causatur ab amore inordinato : ergo ante ista tria genera oportet aliquod peccatum spirituale præcedere in diabolo : sed hoc non potuit esse nisi superbia : ergo, etc.

Item nunquam pervertitur affectus, nisi prius pervertatur judicium; et nunquam pervertitur judicium in his quæ sunt de necessitate salutis, nisi aliqua excæcatio sit in ratione : ergo excæcatio rationis præcedit omnem appetitum. Sed excæcatio non potest esse, quin præcesserit peccatum; et non potuit præcedere peccatum appetitus : ergo præcessit peccatum præsumptionis : sed hoc est peccatum superbiæ : ergo, etc.

Ad opp. Contra : 1. Quod fuerit primum peccatum omissio, videtur, quia si ipse deliberasset utrum illud esset appetendum, nunquam peccasset, nec aliter vitare poterat : ergo tenebatur deliberare : et ante omisit deliberare, quam illud appeteret : ergo ante omisit, quam superbiret. Si forte dicas, quod per intellectum deiformem poterat sine deliberatione videre quid faciendum; Contra : Ad hoc quod ipse hoc inspiceret, oportuit ipsum considerare circumstantias appetiti, et consequentia, et ista sunt multa : sed (*b*) simplex virtutis finitæ, quod cognoscit multa per multa, impossibile est simul multa cognoscere, cum se totaliter convertat ad cognitum : ergo necesse habuit deliberare; sed tamen hoc non solvit, quia, quidquid esset, tenebatur vitare peccatum, tenebatur reprimere cogitationem suam, ne procederet ad consensum, et hoc antequam consentiret : ergo ante omisit : ergo, etc.

2. Item videtur quod peccato ingratitudinis. Bernardus, *de Gradibus humilitatis* [7] : « Quia gratuitæ bonitati Dei, a quo conditus es, ingratus existis, justitiam, quam expertus non es, non metuis, ideo audacter culpam committis. » Ergo ante fuit ingratus, quam committeret culpam illam superbiæ.

3. Item ratione videtur. Tenetur quis gratias agere de beneficiis, quando illa con-

[1] *Cf.* Alex. Alens., p. II, q. XCVIII, memb. 2; S. Thomas, p. I, q. LXII, art. 2; et II *Sent.*, dist. V, q. I, art. 3; et *de Malo*, q. XVI, art. 3 et 4; Scot., II *Sent.*, dist. VI, q. II; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. V, q. I, art. 3; Richardus, II *Sent.*, dist. V, q. I; Franciscus de Mayr., II *Sent.*, dist. V, q. IV; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. V, q. III; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. VI, q. I; Joan. de Bassol., II *Sent.*, dist. VI, q. I. — [2] *Luc.*, X, 18. — [3] *Eccli.*, X, 14. — [4] August., *de Gen. ad litt.*, lib. XI, c. XXIII, n. 30. — [5] Isid., *de Summo Bono*, lib. I, c. X. — [6] I *Joan.*, II, 16. — [7] Bern., *de Gradib. humil.*, in prim. grad. superbiæ.

(*a*) *Cæt. edit. non habent* postremis. — (*b*) *Suppl.* ens.

siderat : sed diabolus consideravit beneficia Dei, quando respexit suam pulchritudinem et excellentiam; et non egit gratias, imo oppositum fecit, quia voluit sibi attribuere quod Dei erat : ergo, etc.

4. Item videtur quod peccato infidelitatis, quia Anselmus, *de peccato Diaboli* [1], et Bernardus, *de Gradibus humilitatis,* dicunt quod diabolus non credidit se esse puniendum, sive credidit se non debere puniri : sed qui credidit peccatum a Deo impunitum relinqui, est infidelis : ergo diabolus, antequam peccaret appetendo, peccavit per infidelitatem.

5. Item ratione videtur, quia diabolus nunquam appetivisset, nisi credidisset sibi esse bonum vel possibile : sed omnis qui credit creaturam posse æquari ipsi Creatori, est infidelis : ergo diabolus, antequam superbiret, infidelis fuit.

6. Item videtur quod peccatum curiositatis fuit primum. Bernardus, *de gradibus humilitatis*, cap. XII [2] : « Per curiositatem a veritate cecidit, quia quod prius spectabat curiose, affectavit illicite, et speravit præsumptuose. »

7. Item hoc videtur ratione : quia curiositatis vitium est diligenter respicere quod non licet appetere, secundum illud : « Non licet intueri, quod non licet concupisci : » sed diabolus diligenter aspexit quod supra se erat, quando dixit [3] : *In cœlum ascendam :* ergo manifestum, etc.

8. Item, quod invidia fuerit, videtur per Augustinum, *de sancta Virginitate;* loquens de superbia et invidia : « His duobus diabolus est. » Sed in primo peccato factus est diabolus : ergo fuit simul invidia et superbia : ergo qua ratione superbia primum, et invidia.

9. Item ratione Magistri videtur : Sicut converti est charitate adhærere, ita ab opposito averti est odio habere, vel invidere : cum ergo primo peccato diabolus fuerit aversus, invidia fuit ejus primum peccatum.

CONCLUSIO.

Angeli peccatum a præsumptione sumpsit exordium, in ambitione accepit complementum, in invidiæ atque odii aversione fuit confirmatum; ideo primum ejus peccatum fuit superbia.

Resp. ad Arg. Ad hoc notandum, quod aliqui voluerunt dicere ad prædictas rationes et auctoritates, quod diabolus simul tempore peccavit pluribus generibus peccatorum ; naturaliter tamen et principaliter præ aliis peccatis fuit peccatum superbiæ. Et sic respondent unica et brevi responsione ad omnia objecta quod verum concludunt. Sed hæc responsio nec verum dicit, nec solvit. Non dicit verum, quia cum affectus diaboli sit simplex sicut intellectus, et intellectus non potest simul plura intelligere, vel plures cogitationes habere; similiter nec affectus simul et in eodem instanti plura peccata committere, maxime quæ spectant omnino ad diversas actiones, sicut infidelitas, superbia, et invidia. Præterea, esto quod vera esset, non solvit, quia prædictæ rationes non tantum probant quod prædicta peccata comitentur superbiam, sed antecedant. Et ideo aliter est dicendum, quod est loqui de peccato quantum ad triplicem statum, scilicet quantum ad inchoationem, consummationem et confirmationem. Peccatum diaboli initiatum est in præsumptione : statim enim, ut suam vidit pulchritudinem, præsumpsit [4]. Consummatum est in ambitione, quia præsumens de se appetiit quod omnino supra se fuit, et ad quod pervenire non potuit. Sed confirmatum est invidiæ et odii aversione, quia ex quo obtinere non potuit quod appetiit, ideo invidere cœpit, et affectu odii contraire. Et in hoc confirmatum est, quia hoc (*a*) omnino ipsum a Deo separavit, et perfectum obstaculum posuit, sicut perfecta charitas perfecte Deo jungit. Concedendæ sunt ergo rationes primæ, quod superbia fuerit pri-

Improbatur.

[1] Anselm., *de casu Diaboli*, c. XXIII. — [2] Bern., ubi supra. — [3] *Isa.*, XIV, 13. — [4] Concordant positioni S. Bonavent. S. Thom., p. I, q. LXIII, art. 2; et II *Sent.*, dist. v, q. I, art. 2 et 3; I et III *Cont. Gent.*, c. CVIII.

(*a*) *Cæt. edit.* firmatum est, quia hæc.

mum peccatum: nam superbia præsumptionis et tumoris primum fuit generatione, superbia ambitionis primum fuit consummatione.

1. Ad illud quod objicitur de omissione; notandum quod omissio nec fuit, nec potuit esse principale peccatum, sive primum, quia dimissio boni venit ex timore male humiliante, et omnis talis timor venit ex amore male inflammante. Unde nullus dimittit aliquid facere quod debet, nisi aliquid amet quod non debet, sicut aliquis omittit ire ad matutinum, quia amat somnum et quietem in lectulo: hac eadem ratione non potuit peccatum primum esse ingratitudo, nec etiam invidia. Dicendum est igitur quod non quæcumque dimissio inducit peccatum omissionis: contingit enim omittere circumstantiam, et tunc non est peccatum omissionis, sed negligentia quædam. Contingit omittere actum, et hoc dupliciter: vel generaliter, vel specialiter: generaliter, secundum quod apprehendit præceptum affirmativum et negativum; specialiter contra affirmativum, sicut transgressio contra negativum: unde non omittit, qui non vitat fornicationem, sed qui non honorat parentes: et secundum quod est actus specialis, potest esse actus principalis, vel non principalis. Et non est omissio peccatum principale, nisi propter actum principalem; sicut patet de eo qui tenetur ire ad matutinas, tenetur se induere, et surgere de lecto, et sic de aliis; et quamvis sint multi actus, una est omissio. Ad hoc autem quod peccatum aliquod censendum sit peccatum omissionis, oportet quod sit omissio actus, non circumstantiæ; affirmativi, non negativi; principalis, non annexi. Sicut autem patet, non est sic in proposito, quia diabolus actum principalem aliquem, ad quem teneretur, non dimisit; sed id appetiit, quod non debuit: et sic patet breviter de omissione.

2 et 3. Ad illud quod objicitur de ingratitudine, dicendum quod ingratitudo potest dici dupliciter, scilicet negative, vel privative: negative, quando quis non est gratus Deo ut debet, et est sic circumstantia omnium peccatorum; privative, quando non tantum non est gratus, imo contrarie movetur, utputa quando cogitat de beneficio, ut est beneficium, et parvi pendet beneficium, vel benefactorem: et sic est speciale peccatum. Sic autem non peccavit diabolus, quia non cogitavit de beneficiis Dei in quantum erant Dei, sed in quantum erant bona propria, et ideo elatus est.

4. Ad illud quod objicitur de infidelitate, dicendum quod nec peccatum infidelitatis, nec curiositatis, fuit primum peccatum; quia oculus sanus, et clarus ipsius intellectus non pervertitur in judicando, vel inquirendo, nisi prius aliqua elatione inclinetur.

5. Ad illud ergo quod objicitur, quod non credit, etc.; dicendum quod ad infidelitatis peccatum duo concurrunt. Oportet enim quod sit consensus rationis cum judicio universali. Si enim aliquis cogitat quod fornicari est sibi bonum, vel cogitat in universali quod est bonum, et non consentit judicio rationis, non est infidelis, ut patet: et de diabolo dico, quod non consensit judicio rationis, sed æstimavit sibi bonum.

6 et 7. Ad illud quod objicitur de curiositate, dicendum quod duo faciunt considerationem dici curiosam, scilicet curæ attentio, et utilitatis privatio. Unde si diabolus, ex omnibus quæ respexit, suum bonum elicuisset, referendo illa in gloriam Dei, illa consideratio nec esset culpanda, nec curiosa dicenda. Quod ergo fuit curiosa, ex hoc fuit, quod non suum bonum inde elicuit, sed malum præsumptionis et ambitionis incurrit: et ita fuit prima ratio peccati, et in præsumptione, et in consideratione. Et sic patet quod, quamvis in diabolo fuerit curiositas, non tamen fuit culpa antecedens præsumptionem, nec alia; sed conditio illi annexa.

8 et 9. Ad illud quod ultimo objicitur de invidia; patet responsio per verbum Augustini, quod non fuit primum peccatum. Nam Augustinus dicit quod est proles superbiæ,

in libro *de Virginitate;* et ita eam consequitur, et si non in eodem instanti, tamen in eodem tempore sine moræ intermissione. Unde in hujus prolis generatione confirmata est superbia : et diabolus dictus est diabolus, quia deorsum fluxit, et ex hoc in malitia sua firmatus fuit. Et ideo Magister describens perfectam aversionem, qualis est in diabolo, non qualis est in hominibus peccatoribus, dicit quod averti est odio habere, vel invidere : diabolus enim superbus non valens conscendere, sed compulsus descendere, odit Deum justum, et invidet excellentiæ ejus.

QUÆSTIO II.

An Lucifer appetiverit Deo æquiparari [1].

Fundam. Quid appetiit ipse Lucifer? Et quod appetiverit Deo æquiparari, ostenditur per textum Isaiæ, ubi describitur ejus peccatum [2] : *Ascendam in cœlum, et ero similis Altissimo :* sed non dixit de cœlo empyreo, quia ibi erat : ergo de cœlo Trinitatis; sed in illo non est nisi æqualitas : ergo, etc.

Item, super illud Psalmi [3] : *Quæ non rapui,* Glossa : « Quia Adam et diabolus voluerunt rapere divinitatem, amiserunt felicitatem : » sed non voluerunt rapere divinitatem quantum ad identitatem : ergo quantum ad æqualitatem.

Item Bernardus, *de Gradibus humilitatis* : « Hæc iniquitas tua non ira momentanea, sed odio digna est sempiterno, quod tuo dilectissimo et altissimo Domino desiderares æquari.

Item, quod sit appetibile, videtur ratione; quia similitudo est appetibilis : ergo major similitudo magis, et maxima similitudo maxime appetibilis : sed similitudo æquiparantiæ est hujusmodi : ergo videtur quod valde facile fuit eam appetere, eo quòd magna esset inclinatio.

Item omne quod potest cogitari delectabile, potest appeti : sed diabolus potuit cogitare delectabile esse tale, qualis est Deus, quia summe delectabile est esse Deum : ergo videtur rationabiliter quod hoc potuerit appetere.

Item, quod appetierit, videtur. Diabolus superbus appetiit aliquid quod vidit supra se, quia hoc est ratio superbiæ : sed supra Luciferum in statu illo nihil erat nisi Deus et ejus celsitudo : ergo appetiit divinam celsitudinem.

Item, tantum excellens fuit superbia, quantum excelluit invidia, et odit malitia : sed non tantum diabolus odit, et invidet creaturis Dei, ut homini, imo etiam invidet ipsi Deo : ergo non tantum ipsis creaturis præesse, sed etiam Deo se voluit æquare.

Item licitum est appetere similitudinem conformitatis : si ergo diabolus illicitum appetiit, ultra hanc progressus est : sed ultra similitudinem conformitatis non est nisi similitudo æqualitatis : ergo hanc appetiit Lucifer, ut videtur.

Contra : 1 [4] *Adam non est seductus,* etc.; Ad opp. Glossa : « Non est credendum quod vir spirituali mente præditus appetierit esse sicut Deus. » Si non est credendum de homine, cum adhuc sapientior esset illo angelus, multo minus est credendum de eo.

2. Item Anselmus, in libro *de Casu Diaboli :* « Nihil appetiit ad quod non pervenisset, si stetisset : » sed nunquam fuisset parificatus Deo : » ergo [5], etc.

3. Item, quod hoc non sit appetibile, videtur. Divina immensitas non potest mente capi : ergo nullus potest cogitare æqualitatem ad Deum : sed nihil potest appeti, quod non potest intellectu capi : ergo, etc.

4. Item hoc probat Anselmus [6] : « Si Deus non potest cogitari nisi ita solus, ut

[1] *Cf.* Alexand. Alensis, p. II, q. XCVIII, memb. 3; S. Thom., p. I, q. LXIII, art. 3; et II *Sent.*, dist. V, q. I, art. 2; et *de Malo,* q. XVI, art. 3; Scotus, II *Sent.*, dist. VI, q. I; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. V, q. I, art. 2; Franciscus de Mayr., II *Sent.*, dist. V, q. III; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. V, q. II; Durandus, II *Sent.*, dist. V, q. I; Gab. Biel, II *Sent.*, dist. VI, q. un., art. 2; Joan. de Bassol., II *Sent.*, dist. VI, q. I, art. 1. — [2] *Isa.*, XIV, 13. — [3] *Ps.* LXVIII, 5. — [4] I *Tim.*, II, 14. — [5] Hanc rationem vilipendit Scot., dist. VI, q. I, ibi : *Quia tamen.* — [6] Anselm., *de Casu Diaboli*, c. IV.

nihil ei simile possit cogitari, quomodo potuit diabolus velle, quod non potuit cogitare [2]. »

5. Item, quod diabolus hoc non appetierit, ostenditur : quia nihil appetiit, nisi ad quod venire posse se credidit : hoc patet, quia ipse dixit [1] : *Ponam sedem meam.* Sed nullus nisi demens posset unquam credere, quod creatura Creatori posset æquari : ergo cum diabolus adhuc omnino stultus non esset, hoc nunquam appetiit.

6. Item : Diabolus diligebat se super omnia : ergo non volebat esse alius, quam ille qui erat : sed si esset par Deo, esset alius quam ille qui erat, quia esset Deus : ergo cum hoc non appeteret, non appetiit Deo omnino æquari. Si tu dicas quod bene appetitur antecedens sine consequente, verum est appetitu desiderativo; sed electivo nullus, nisi stultus, vult esse abbas deliberative, quin velit esse monachus.

7. Item omne peccatum est per conversionem ad bonum commutabile : ergo si diabolus appetiit parificari Deo, diabolus non peccavit : sed peccavit : ergo hoc non appetiit.

CONCLUSIO.

Angelus malus quodammodo æquiparantiæ, quodammodo imitationis appetiit similitudinem; cum sua auctoritate aliis præesse, ita (a) *quod sine meritis, nullique subesse appetierit.*

Resp. ad Argum. Dicendum quod duplex est similitudo Dei, scilicet æquiparantiæ sive æqualitatis, et imitationis. Similitudo imitationis potest appeti ordinate, et inordinate : ordinate, ut appetatur similitudo in his quæ nostræ sunt aptitudinis, et divinæ acceptionis, cujusmodi sunt perfectiones, et decores virtutum ; inordinate vero, ut homo appetat id quod non decet, vel quod Deo non placet, ut si appetat hominibus præesse, vel se de adversariis vindicare. Similitudo omnimoda æqualitatis nullo modo potest appeti ordinate; sed aliquo modo est appetibilis, aliquo modo non. Nam omnimoda similitudo non est appetibilis [1], quia non potest cadere in cognitionem, sive in intellectum, et ideo nec in appetitum : et si quis fingat, non appetit æqualitatem, sed suam fictionem. Alio modo est similitudo æqualitatis in aliqua conditione, ut in dominii præsidentia, et scientia : et sic credo quod potest appeti. Notandum est igitur quod diabolus quodam modo appetiit similitudinem imitationis, quodam modo æqualitatis : et hoc apparet, si attendatur appetibile, et modus appetendi. Diabolus enim appetiit aliis præesse, sua tamen auctoritate : quod appetiit præesse, hoc fuit imitationis, et hoc quidem aliquando obtinuisset, si stetisset; quod autem propria auctoritate, ita quod sine meritis, et sine datore, ita quod nulli subesset, hoc est solius Dei, et hoc est æquiparantiæ : et ita patet quid appetiit : et patent multæ auctoritates Sanctorum : quia Gregorius dicit quod appetiit esse sui juris, ita quod nulli subesset; Bernardus dicit quod appetiit æqualitatem potentiæ ; Anselmus, quod appetiit præesse sine meritis : et omnes verum dicunt, et diversæ auctoritates circumloquuntur hoc, quod est præesse omnibus propria auctoritate.

Ad illud ergo quod objicitur, quod appetiit divinam æqualitatem; concedendum est in aliquo : et sic currunt rationes ad illam partem inductæ [2], quia bene potuit appeti; et maxime ab illo qui fuit superbissimus inter omnes, est appetita. Quod tamen objicitur ultimo, non valet; quia quamvis licitum esset appetere similitudinem imitationis, non tamen omnem similitudinem, sicut ostensum est.

1. Ad illa quæ objiciuntur in contrarium, facile est respondere per jam dicta. Quod enim objicitur de Adam, non est simile; quia Adam gratiam habuit, et præterea non habuit tantam occasionem efferendi se.

2. Ad illud quod objicitur de Anselmo,

[1] *Isa.*, XIV, 13.— [2] Scot., II *Sent.*, dist. VI, q. I, sint it.
(a) *Loc.* ita, *cast. edit.* et.

quod potuit appetere æqualitatem Dei absolutam. — [2] Resp. ad 1 et ult. pro fundam.

jam patet responsio, quia verum dicit quantum ad ipsum appetibile, non quantum ad circumstantiam sub qua appetiit, scilicet quod propria auctoritate.

3 et 4. Duæ sequentes rationes quæ probant quod non potest appeti, loquuntur de omnimoda assimilatione : quia si aliquis cogitet Deum in generali, et cogitet ei similem, non cogitat Deum, sed fingit; et ideo non appetit esse similis Deo, sed fictioni suæ.

5 et 6. Ad illud quod objicitur, quod non appetiit; dicendum quod illæ rationes probant, quod non appetiit omnino; et hoc verum est.

7. Ad illud quod objicitur ultimo, quod non peccavit, si appetiit similitudinem, quia non est conversus ad bonum commutabile; dicendum quod ipse convertit se ad bonum incommutabile, ut esset proprium, et ita ut ad commutabile; ac per hoc inordinate. Et ad Deum converti superbiendo, est averti a Deo, et converti ad se : et hoc patet, quia diabolus, quod Dei erat, appetebat sibi, et ita finaliter ad se convertebatur, non ad Deum : et sic patent omnia quæsita.

ARTICULUS II.

Consequenter secundo loco quæritur de aversione minorum angelorum; et circa hoc duo quæruntur : primum est, quo genere peccati peccaverunt minores angeli; secundum est de comparatione peccati minorum angelorum ad peccatum Luciferi.

QUÆSTIO I.

An minores angeli peccaverint peccato superbiæ [1].

Fundam. Utrum minores angeli peccaverint peccato superbiæ; et quod sic, videtur per Gregorium [2] : « Tanto magis homines ad cœlestia ascendere invident, quanto se a cœlestibus per immunditiam elationis dejectos vident; » loquitur de dæmonibus.

Item Hugo de sancto Victore : « Omnes in eadem malitia consenserunt, et unum ordinem perversæ societatis fecerunt. » Sed si omnes consenserunt in eadem malitia, cum malitia diaboli fuerit superbia, ergo omnes consenserunt in superbiam : sed nullus in superbiam consentit, nisi superbus : ergo, etc.

Item libido est fundamentum civitatis diaboli, et radix omnis peccati : ergo cum libidinosus amor sit amor ad se recurvus, et amor privatus, quia in hoc differt ab amore casto, ergo quilibet aliquid sibi appetiit : sed non appetiit appetibile oculorum, nec carnis : ergo superbiæ vitæ.

Item est amor commodi, et amor honesti, ut vult Anselmus [3] : si ergo peccaverunt dæmones, aut igitur amore commodi, aut honesti, cum omnis affectio ortum habeat ex amore : sed non amore honesti : ergo ex amore commodi : sed hic (*a*) est amor proprii boni : ergo, etc.

Ad opp. Contra : 1. Quod non peccaverunt peccato superbiæ, videtur, quia superborum est appetere præesse, et non subesse : sed minores angeli voluerunt Lucifero subesse : ergo non superbierunt. Major manifesta est. Minor probatur per Hugonem et Magistrum, quorum uterque dicit quod Lucifero consenserunt : ergo voluerunt quod præesset sicut optabat.

2. Item majoris dignitatis et sublimitatis est subesse summo domino, quam minori : ergo Deo, quam angelo : ergo si superbus appetit quod majoris est dignitatis, si superbierunt, potius appetierunt subesse Deo, quam Lucifero : sed voluerunt a dominio Dei transire in omnimodum dominium Luciferi : ergo, etc.

3. Item omnis superbus appetit aliquam excellentiam : si ergo superbierunt, aliquid appetierunt, scilicet se parificari Deo, ut videtur dicere Magister in littera, quod superbia voluerunt se parificare Deo. Tunc

[1] *Cf.* Alex. Alens., p. II, q. XCVIII, memb. 3, § 1 et 2; Richard., II *Sent.*, dist. V, q. II; et omnes alii in sup. quæst. cit. — [2] Greg., *Moral.* lib. II, c. XXV. — [3] Anselm., *de Casu Diab.*, c. IV. — (*a*) *Cæt. edit.* hæc.

igitur cum minus haberent motivum ad hoc quam Lucifer, ergo gravius peccaverunt : quod est contra totam Scripturam, quæ dicit ipsum caput malitiæ. Si tu dicas quod voluerunt quiescere sine meritis, et ideo superbierunt sed contra : Laus est et gloria consequi præmium per merita : ergo cum superbus appetat laudem et gloriam, appetere beatitudinem sine meritis non erit superbiæ, imo ignaviæ.

4. Item aut appetebant sine meritis propter vitandam dilationem, aut propter vitandum laborem : non propter vitandum laborem, quia angeli non lassantur, sicut nec motor primi mobilis : ergo propter dilationem : sed sancti viri vitant dilationem, qui cupiunt dissolvi et esse cum Christo : ergo videtur tunc quod ipsi superbiant.

CONCLUSIO.

Angeli mali inferiores superbiæ peccato deliquerunt, non tantum consentiendo, sed sibi quoque excellentiam appetendo; ad quam non posse sine ipsius Luciferi sublimitate pervenire putaverunt.

Resp. ad Arg. Dicendum quod planum est ex dictis Sanctorum et glossis, quod angeli minores peccato superbiæ sunt aversi; sed tamen in modo superbiendi diversitas est inter Doctores. Nam aliqui voluerunt dicere quod superbia eorum fuit in consentiendo superbiæ Luciferi, et consentire superbiæ non potest esse nisi superbientis; sicut etiam Adam dicitur superbisse, quia mulieri superbienti consensit. Sed tamen illud non videtur probabile, quod angeli minores prius appetierint alii aliquod bonum commutabile, quam sibi; cum uniuscujusque affectus maxime sit junctus sibi, ut primo appetat sibi inordinate quam alii; et si alii, propter se hoc facit. Secunda vero positio est quod angeli minores superbierunt, non tantum consentiendo, sed sibi excellentiam appetendo; et cum se non crederent posse ad illud pervenire sine ipsius Luciferi sublimitate, qui erat quasi caput, et sibi et illi appetierunt, et ideo superbierunt proprie, et superbiæ etiam consenserunt; et concedendæ sunt rationes ad hanc partem inductæ. Ad intelligentiam autem objectorum in contrarium, notandum quod superbia dæmonum conformis fuit capiti, totius malitiæ principi, scilicet tenebrarum; ipse autem diabolus attendens suorum naturalium strenuitatem, et excellentiam, et præcellentiam, voluit præesse, et requiescere sua auctoritate, hoc est sine meritis, et sine ministerio. Dæmones vero ei subjecti non sunt ausi tantum appetere; sed considerantes naturalium strenuitatem, voluerunt sub umbra illius requiescere; ita quod non ministrarent, sed quadam sub illo potirentur voluntaria libertate, quam videbant se non posse habere sub divino dominio. Cognoverunt autem angeli se esse factos ad participandum quietis beatitudinem, et acquirendum per merita et ministeria. In hoc ergo superbierunt, quia sine meritis voluerunt beati esse, et sine ministerio quiescere, et sine limite propriam voluntatem implere : et hoc totum est superbire, quamvis non sit tantæ superbiæ, quantæ fuit appetere omnibus præcellere, et nulli subesse. His visis, facile est ad objecta respondere.

Positio 1. — Improbatur. — Positio 2.

1 et 2. Ad illud enim quod objicitur quod non superbierunt, quia non appetierunt; dicendum quod quamvis non appetierint præesse, noluerunt tamen debito modo subesse, quia non voluerunt subesse illi Domino, qui præcipit (a) solum quod bonum est, et restringit voluntatem, sed ei qui permittit laxari frænum concupiscentiæ : ideo mali homines et superbi potius volunt subesse diabolo, quam Deo : similiter potuit esse de angelis. Præterea alia fuit ratio, quia non cupiebant ei subesse, sed sub ejus dominio, sive servitio, vel ministerio requiescere : et hoc superbiæ est : et ita patet sequens quod objicit, quod gloriosius est Deo subesse : verum est secundum veritatem, sed non secundum æstimationem superbi.

(a) *Cæt. edit.* præcepit.

3. Ad illud quod objicitur tertio, quid appetierint, utrum parificari Deo; dicendum quod in aliquo voluerunt parificari Deo, in hoc scilicet, quod sine meritis et obsequio voluerunt esse quieti et beati in æternum, quod solius Dei est proprium, non tamen adeo parificari voluerunt, ut Lucifer; et ideo non adeo peccaverunt.

4. Ad illud quod ultimo objicitur quod gloria est obtinere cum meritis; dicendum quod superbus magis reputat esse gloriosum, habere a se, et non ab alio, quam per merita ab alio obtinere; tum quia dedignatur servire, tum quia dedignatur ab alio recipere : et quia angeli voluerunt propria auctoritate quiescere, patet quod, secundum æstimationem superbi, excellentiam appetierunt non veram, sed falsam : sicut patet in superbis, qui appetunt magis gloriam et excellentiam vanam, quam veram. Et per hoc patet quod quæritur, quare appetebant sine meritis; dicendum quod non quia laboriosum, nec quia tardum propter desiderium; sed quia vile reputabant obsequium et ministerium : et hoc superbiæ est.

QUÆSTIO II.

An peccatum minorum angelorum habeat ordinem ad peccatum Luciferi[1].

Fundam. De comparatione peccati minorum angelorum ad peccatum Luciferi; et quæritur utrum habeat ordinem ad ipsum; et quod habeat ordinem causalitatis cujusdam, videtur. Draco[2] *traxit secum tertiam partem stellarum :* Sancti et magistri exponunt de Lucifero et dæmonibus : si traxit, ergo aliquo modo procuravit casum eorum : ergo, etc.

Item in *Joanne* dicitur[3] : *Ipse mendax est, et pater ejus :* ergo diabolus est pater mendacii : ergo cum mendacium ibi vocetur omne peccatum, ergo ipse fuit pater omnis peccati : ergo et peccati minorum angelorum, et ita videtur quod sit ibi ordo causalitatis.

Item, quod sit ibi ordo temporis, sive durationis, videtur, quia Hugo dicit et Magister, quod peccaverunt peccato consentiendo : sed non potuerunt consentire peccato Luciferi, nisi quod præcesserat; prius enim vult aliquis aliquid, quam requirat consensus : ergo, etc.

Item videtur, quia diabolus aliquo modo fuit origo, sive suggerendo, sive exemplum præbendo. Non potuit suggerere, nisi postquam appetiit; nec etiam demonstrare aliis conceptum suum, nec illi consentire, nisi postquam cognoverunt : ergo in medio inter peccatum diaboli, et aliorum, cecidit suggestio, vel saltem demonstratio, et perceptio, et dijudicatio de percepto : sed ista non possunt simul esse : ergo fuit ibi ordo temporis.

Ad opp. Sed contra : 1. Quod non potuerit ibi esse ordo causalitatis, sive occasionis, videtur, quia statim, ut peccavit, deformatus est : ergo cum angeli ante peccatum haberent limpidum visum, si viderunt deformitatem, potius debuerunt a peccato retrahi, quam ejus exemplum vel suggestionem imitari : ergo non peccaverunt ejus exemplo, vel suggestione.

2. Item, quod non fuerit ibi ordo temporis, videtur, quia statim, ut diabolus peccavit, corruit; alioquin fuisset dedecus peccati sine decore justitiæ : sed omnes simul ceciderunt; unde Damascenus dicit[4] quod simul cum eo, scilicet Lucifero, convulsa est innumera multitudo : ergo simul tempore omnes peccaverunt.

3. Item potest objici quod neuter ordo ibi fuerit, quia boni simul conversi sunt, ita quod nec fuit ibi ordo causalitatis, sive suggestionis, nec temporis : ergo si statim divisa est lux a tenebris, statim boni facti sunt lux, et mali tenebræ : ergo simul, non tantum tempore, verum etiam natura.

[1] *Cf.* S. Thom., p. I, q. LXIII, art. 8; et II *Sent.*, dist. VII, q. I, art. 2; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. V, q. I, art. 3, dub. 1; Richard., II *Sent.*, dist. V, art. 1, q. III; Durand., II *Sent.*, dist. VI, q. II; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. V, q. I, art. 4; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. V, q. IV. — [2] *Apoc.*, XII, 4. — [3] *Joan.*, VIII, 44. — [4] Joan. Damasc., *de Fide orthod.*, lib. II, c. IV.

4. Item adhuc, quod neuter ordo ibi fuerit, videtur, quia si fuit ordo causalitatis, ergo videtur quod peccatum aliorum angelorum sit remediabile, sicut et peccatum hominis, quod aliunde habuit remedium, quia aliunde habuit occasionem. Si vero fuit ordo temporis, ergo videtur quod peccatum minorum angelorum sit gravius, cum non formidaverint divinum judicium quod conspexerunt circa Luciferum.

CONCLUSIO.

Inter Luciferi peccatum et cæterorum fuit ordo, tum quoad gravitatem delicti, tum quoad occasionem, quia cæteris præbuit exemplum; tum quoad durationem, quia prius ipse, quam cæteri, peccavit.

Resp. ad Arg. Dicendum ad prædictorum intelligentiam, quoc hic triplex consuevit poni positio. Opin. 1. Quidam enim voluerunt dicere, quod non fuit ibi nisi ordo secundum gradus, quia majus et excellentius fuit peccatum Luciferi, eo quod magis superbivit; nec tamen fuit prius peccato aliorum tempore, nec origine, sed statim in eodem puncto quilibet, propria voluntate depravatus, sine exemplo peccavit, et quia aspectum habuerunt ad idem, ideo consimili modo, et eodem genere peccati peccaverunt : et concedunt rationes ad hoc. Opin. 2. Aliorum positio fuit, quod non tantum fuit ordo excessus, immo causalitatis, ut causalitas large dicatur non tantum ad causam vere, sed etiam ad occasionem; non tantum ad perpetrationem, sed etiam ad suggestionem : non tamen ordo temporis. Et hoc volunt sic dare intelligere, quod in Lucifero simul fuit tempore appetitus, et ejus expressio; et in angelis simul perceptio et appetitio : et ita simul tempore peccaverunt, tamen peccatum diaboli præbuit eis viam, sicut exemplum. Exemplum. Et ponunt simile : Si oculus directe aspiceret in Orientem, existens in Occidente, simul fieret coruscatio, et appareret in oculo : a minori volunt hoc esse posse in angelo, et per hoc solvunt objecta. Opin. 3. Tertia positio est, quod fuit ibi ordo, et quantum ad gradum, et quantum ad occasionem, et quantum ad durationem : quantum ad gradum, quia illud Luciferi fuit majus; quantum ad occasionem, quia aliis præbuit exemplum; quantum ad durationem, quia sicut Lucifero necesse fuit tempore ante esse cognitionem, quam peccare; quia non potuit in eodem instanti habere cognitionem, quæ exigitur ad peccatum cum deordinata affectione, sic in minoribus angelis dicunt fuisse in peccando, et cum peccaverunt aspiciendo quod angelus volebat, et exinde aspiciendo commodum suum : et hæc positio videtur intelligibilior : unde concedendæ sunt rationes ad hoc inductæ.

1. Ad illud ergo quod objicitur, quod deformis fuit statim; potest responderi quod fuit; sed illa deformitas erat intra conscientiam: et ideo non apparuit, quia non revelavit. Vel potest dici quod est deformitas contra naturam, et contra voluntatem. Deformitatem contra naturam statim natura cognoscit et respuit, quia non movetur nisi in uno modo. Sed deformitatem voluntatis non respuit voluntas, eo quod ipsa libera est : et ideo frequenter placet ei actus culpabilis et deformis; nec unquam talis actus displicet ei, nisi in quantum adhæret aliquo modo justitiæ. Et quia quidam angeli adhæserunt justitiæ, ideo eis displicuit motus angeli, et deformis voluntas. Alii vero non adhæserunt : ideo immunditiam non perceperunt, sed magis, ut apparens bonum, acceptaverunt.

2. Ad illud autem quod objicitur, quod simul ceciderunt, potest dici quod simul; non quia in eodem instanti, sed quia repente, quasi in non perceptibili tempore : et ibi bene potest esse ordo, quamvis non percipiatur. Vel aliter et melius potest dici, quod Satanas non cecidit statim, ut appetiit; sed postquam peccatum ejus consummatum et confirmatum per odium et invidiam fuit, et postquam facta est divisio bonorum angelorum a malis, de quorum consortio post bea-

tificationem statim repulsi sunt. Nec valet illud quod objicitur de peccati dedecore, quia peccatum semper habet pœnam internam sibi conjunctam : unde sicut statim homo non fuit dejectus de paradiso, ut peccavit, sed tamen statim pœnam habuit; ita videtur de angelo esse dicendum, quod non in eodem instanti cecidit.

3. Ad illud quod objicitur de bonis angelis, dicendum quod tam conversionem beatorum angelorum, quam aversionem dæmonum peccatum Luciferi præcessit : nam ipse prius superbivit, et superbiam suam omnibus indicavit : et ex tunc quidam adhæserunt sibi, alii vero restiterunt, et adhæserunt Deo, et simul isti lux, illi tenebræ facti sunt. Quamvis enim simul fuerit angelorum conversio, et dæmonum aversio, non tamen simul cum peccato Luciferi.

4. Ad illud quod objicitur de excusabilitate et gravitate, dicendum quod prima pars ratiocinationis deficit dupliciter : primo quia illa non est sufficiens ratio quare peccatum hominis fuit remediabile, sicut infra patebit melius; secundo deficit, quia non est simile. Aliter enim diabolus dedit occasionem homini, aliter angelis malis : homini, promittendo et fallendo; sed angelis, solum conceptum suum insinuando : unde non dicitur eos tentasse, ut primos parentes. Secunda pars deficit, quia non adverterunt ejus ruinam, nec viderunt divini judicii severitatem in ipsum, quousque peccatum ejus fuit consummatum, ut prius tactum est et determinatum.

ARTICULUS III.

Consequenter tertio loco quæritur de conversione bonorum. Et circa hoc duo quæruntur : primo quæritur de ipsa conversione in comparatione ad suum principium; secundo quæritur de eadem in comparatione ad primum.

QUÆSTIO I.

An conversio bonorum angelorum fuerit virtute naturæ, vel auxilio gratiæ [1].

Utrum conversio beatorum angelorum ad Deum fuerit virtute naturæ, vel auxilio gratiæ. Et quod virtute naturæ, videtur primo auctoritate Magistri in littera : Non indigebat angelus gratia per quam justificaretur : ergo justus erat etiam præter gratiam : sed qui justus est, recte et ordinate convertitur ad fontem omnis justitiæ : ergo videtur quod hoc potuerint angeli sine auxilio gratiæ.

2. Item Philosophus ait [2] quod intellectus semper est rectus : sed hoc non esset, nisi rectitudo esset ei connaturalis : ergo angeli intellectus, et vere, et proprie de natura sua erat rectus : sed nullus est rectus, nisi is qui sursum est conversus, et qui habet caput mentis erectum ad divina : ergo videtur quod hoc habuerit per naturam.

3. Item facilius potest quis aliquid ad quod naturaliter ordinatur, quam illud ad quod non ordinatur : sed angelus erat ordinatus ad eum magis, quam ad aliud, et natura erat ordinata in ipso : ergo cum sine aliquo adjutorio posset converti ad bonum commutabile, et averti a Deo, multo fortius absque auxilio aliquo potest converti ad ipsum.

4. Item naturale est alicui converti ad illud quod naturaliter magis diligit : sed angelus naturali dilectione magis diligebat Deum, quam aliquod creatum, ut in præcedentibus habitum est : ergo videtur quod naturaliter converteretur ad ipsum.

5. Item, pono quod simus in instanti conversionis et aversionis; tunc arguitur sic : Nulla est differentia inter angelos ante hoc instans : si ergo aliqua alia incipit differentia esse, hoc est aversione, et conversione : ergo prior est aversio, et conversio, quam gratiæ infusio : ergo conversio non potuit esse a gratia.

6. Item, si conversio fuisset a gratia, et non

[1] *Cf.* S. Thom., p. I, q. LXII, art. 2; et II *Sent.*, dist. V, q. II, art. 1; Ægidius Rom, II *Sent.*, dist. V, q. II, art. 1; et *Quolib.* II, q. XXIX; Richard., II *Sent.*, dist. V, art. 2, q. I; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. I, q. I, art. 3; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. V, q. V. — [2] Arist., *de Anima*, lib. III.

a natura, ergo illis angelis, qui nunquam habuerunt gratiam, sed sola naturalia, non esset imputandum quod ad Deum non sunt conversi : ergo nec diabolus esset culpandus, nec puniendus quod Domino non adhæsit.

Fundam. Ad oppositum arguitur auctoritate et demonstratione. Auctoritate sic : Magister dicit in littera : Conversio justos fecit, sed aversio injustos : sed nihil facit justum, nisi gratuitum sit : ergo conversio fuit a gratia. Si dicas quod intelligit de justitia naturali, hoc nihil est, quia illam habebant omnes angeli a sua origine.

Item conversio creaturæ spiritualis ad Deum, ut dicit [1] Augustinus, est dies, quia ibi est fulgor cognitionis, et calor affectionis : sed per naturam lux præcedit diem : cum ergo angelus non sit lux nisi per informationem gratiæ, prius suscepit gratiam, quam converteretur ad bonitatem divinam.

Item demonstratione sic : Non est meritum sine gratia, ut patet infra, quia non hominem propter opus, sed opus propter auctorem acceptat Deus : sed angeli in sua conversione meruerunt, sicut alii in aversione demeruerunt : ergo, etc.

Item, si per sola naturalia fuisset conversio, cum ergo in naturalibus præcelleret Lucifer, potius videtur, quod ipse esset conversus, quam alii : si ergo non fuit conversus, non a virtute naturæ fuit illa conversio, sed magis ab auxilio gratiæ.

CONCLUSIO.

Angeli qui ad Deum conversi sunt, quanquam a natura rectitudinem quamdam habere potuerint, meritoriam tamen sine gratia habere non poterant.

Resp. ad Arg. Ad intelligentiam objectorum prænotandum est, quod in conversione ad Deum attenditur rectitudo substantiæ spiritualis quantum ad ejus mentem, maxime ratione partis motivæ, nec potest esse recta, nisi actu, vel habitu, sit ad Deum conversa. Quemadmodum igitur duplex est rectitudo, sic duplex est conversio. Est enim quædam rectitudo naturæ institutæ, et penes hanc est justitia originalis; et est rectitudo gratiæ, et penes hanc est justitia meritoria, quam acceptat judex summus ad retributionem æternam. Et quia videt in ea pulchritudinem gratiæ, merito ejus animam traducit in sponsam, et opera ejus sunt ipsi amabilia. Sic intelligendum est quod duplex est conversio : quædam, a naturali rectitudine; quædam, a rectitudine gratiæ. Primam potuerunt habere angeli absque gratia; sed secundam non sine gratia. Quando igitur quæritur, de quo principio fuerit illa conversio, dicendum quod conversio illa fuit meritoria, et Deo placita : et ideo non potuit esse sine gratia. Rursus, quia per illam conversionem obtinuerunt gratiam, oportet ponere quod conversionem illam inchoaverit voluntas libera, sed consummavit gratia : et ideo fuit ibi gratia subsequens, non præveniens; gratia cooperans, non operans, ut dicit Magister in littera. Concedendum est ergo, quod illa angelorum conversio, in qua confirmati sunt, non fuit sine auxilio gratiæ.

1. Ad illud ergo quod objicitur, quod non indigebat angelus gratia justificante; dicendum quod justificationis actus dupliciter intelligitur. Est enim justificare, de non justo facere justum; non justum autem dupliciter accipitur, scilicet privative, et negative. Privative idem est non justum, quod injustum : et tunc justificare idem est, quod de impio facere pium : et hoc modo non fuit gratia in angelis ad hunc effectum. Alio modo dicitur non justum negative, et sic non tantum dicitur non justum quod habet impietatem, sed quod non habet justitiam gratiæ; et sic fuit in angelis justificatio per gratiam, et ab hac justitia fuerunt opera eorum meritoria.

2. Ad illud quod objicitur, quod intellectus semper est rectus; jam patet responsio, quia intelligit de rectitudine naturali. Illud tamen

[1] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. IV, c. XXII, n. 39, quoad sensum.

verbum Philosophi debet intelligi, ut dicatur semper esse rectus respectu illorum ad quæ movetur ut natura, sive naturaliter; et sic nos dicimus in theologia synderesim semper rectam. Si autem intelligatur respectu eorum ad quæ movetur ut deliberans, falsum est; imo, circumscripto omni imaginabili et phantasmate, posset intellectus peccare, sive prævaricari : et sic forte fecit angelus.

3. Ad illud quod objicitur, quod facilius potest quis in id ad quod ordinatur, etc., dicendum quod verum est, si illud sit intra terminos naturæ : sed converti conversione perfecta et meritoria, hoc est supra naturam : sed deficere, hoc est infra : et ideo ratio illa non cogit. Vel dic quod illud est verum, quando genus operis, ad potentiam comparatum, est æqualis difficultatis, sicut in se consideratur : alias non habet veritatem, sicut patet in multis exemplis.

4. Ad illud quod objicitur de conversione, quod sequitur dilectionem; dicendum quod uniformiter sumpta conversione cum ipsa dilectione, non habet instantiam : sicut enim quædam dilectio est a voluntate naturali, ut qua desideratur Deus ut beatificans; quædam a voluntate electiva, qua quis optat Deo honorem et gloriam; quædam a gratuita, qua in obsequium divinum captivatur ipsa voluntas tota : sic et conversio per appetitum concupiscentiæ est a natura; conversio per affectionem amicitiæ est a voluntate deliberativa, sive electiva : conversio vero per obsequium obedientiæ gratiæ (a) est ab ipsa gratia, et sic patet illud.

5. Ad illud quod objicitur, quod in nullo differebant; dicendum quod illud concludit quod gratia non inchoaverit, sed non excludit quin consummarit : et hoc est verum.

6. Ad illud quod objicitur, quod non esset imputandum malis, si conversio esset a gratia; dicendum quod falsum est, quia stare poterant et non averti, si volebant : et ideo aversio eis imputatur in culpam.

QUÆSTIO II.

An in conversione bonorum angelorum, meritum præcesserit præmium [1].

De conversione bonorum in comparatione ad præmium; et quæritur utrum in eorum conversione meritum sequatur præmium, vel præcedat. Et quod præcedat, videtur per Augustinum, *de Correctione et Gratia* [2] : « Angeli sancti qui cadentibus aliis steterunt, illius vitæ mercedem recipere meruerunt. » Si ergo mercedem meruerunt recipere, meritum præcessit receptionem mercedis.

Fundam.

Item meritum est via ad præmium : sed recto ordine procedendo, prior est status viatoris, quam comprehensoris; et viæ, quam patriæ : ergo in angelis fuit meritum ante præmium.

Item dispositio præcedit illud ad quod disponit vel tempore, vel natura : sed gratia est dispositio ad gloriam : ergo si Deus dedit angelis gratiam qua possent mereri, et gloriam qua sunt beati, prius habuerunt gratiam quam gloriam : sed gratia, quando invenit liberum arbitrium in actu debito, facit illum motum, sive actum, esse meritorium : ergo si liberum arbitrium angeli in ingressu gratiæ et gloriæ erat in actu, ergo prius habuit motum meritorium, quam gloriosum.

Item per impossibile videtur, quia si Deus dedit angelis gloriam, aut ergo dignis, aut indignis : si indignis, injuste et inordinate fecit : quod est impossibile : ergo dedit dignis : sed nullus est dignus corona, nisi per merita : ergo, etc.

Item, si mereri contingit habitum, dum quis servit Deo, et bene utitur habito; ergo

[1] *Cf.* Alex. Alens., p. II, q. CIX, memb. 11; S. Thom., p. I, q. LXII, art. 4; et II *Sent.*, dist. V, q. II, art. 2; Scot., II *Sent.*, dist. V, q. II; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. V, q. II, art. 2; et *Quolib.* II, q. XXIX; Richard., II *Sent.*, dist. V, art. 2, q. II; Durand., II *Sent.*, dist. V, q. III; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. V, q. I, art. 4; Greg. Arimin., II *Sent.*, dist. XLIV, q. I, art. 3; Francisc. de Mayr., II *Sent.*, dist. VI, q. I; Joan de Bassol., II *Sent.*, dist. V, q. I; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. V, q. I et II. — [2] Aug., *de Correct. et Grat.*, c. XI, n. 32. — (a) *Cæt. edit.* gratæ.

cum omnis perseverans in gratia bene utatur ea, qui perseverat in gratia, meretur eam : sed quod est ex meritis, non est ex gratia : ergo merendo gratiam, desineret esse gratia.

Item, si præmium præcedit meritum, quæro quod est illud meritum, aut quantum ad actum contemplationis, aut ministerii : non quantum ad actum contemplationis, sic enim omnes beati mererentur : si quantum ad actum ministerii, ergo videtur quod si non esset homo, angelus non posset mereri : ergo nec dignus esset beatificari : quod falsum est plane.

Ad opp. Contra hoc est : 1. quod Magister dicit in littera : « Quod magis placet, scilicet quod merentur jam habitum. »

2. Item ratione : Angeli, dum ministrant nobis, aliquid merentur, cum ex magna charitate et liberalitate nobis condescendant, et ministerium non sit actus comprehensoris, sed viatoris potius : aut ergo merentur habitum, aut habendum : si habitum, habeo propositum, quod meritum sequitur præmium; si habendum, ergo tunc cum mereantur beatitudinem, non sunt beati. Si aliud quam beatitudinem, ergo non est meritum eorum perfectum, nec necessarium. Præterea, quidquid mereantur, cum *spes quæ differtur, affligat animam*[1], videtur quod tale meritum respectu rei habendæ non possit stare cum statu beatitudinis.

3. Item magna præmia non debent dari sine magnis meritis : et magna merita non sunt sine magnis obsequiis : ergo cum angeli magna præmia habeant, et magna obsequia non præcesserint in quibus meruerint, ergo debent sequi.

4. Item secundum quod plus dat Deus, plus exigit Deus a creatura : si ergo majus robur virtutis dedit angelo quam homini, ergo et majora obsequia requirit; sed homo non glorificatur, nisi per labores multos et magnos : ergo nec angelus sine operibus debet glorificari : sed opéra non præcesserunt, sed solus motus affectionis : ergo oportet sequi.

CONCLUSIO.

Angelorum præmium præcessit meritum, tametsi Magister secus opinatus fuerit, quia meritum requirit fundamentum in perfectione voluntatis, et non in multitudine operationum.

Opinio 1. Resp. ad Arg. Dicendum quod circa hoc, sicut dicit Magister, duplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt, quod in angelis præmium præcedit meritum, et hujus positionis fuit Magister : et ad hoc ponendum moti sunt rationabiliter, et quantum ad motivum, et quantum ad modum. Quantum ad motivum : quia enim intellexerunt quod non est meritum sine gratia, nec magnum meritum ubi non est magnum obsequium, et in angelis, propter naturæ velocitatem et idoneitatem, simul duratione datur gratia et gloria; dixerunt quod in angelis meritum non potuit præcedere præmium, meritum, inquam, condigni : sed solum, si aliquid præcedit, hoc est meritum congrui; sed sequitur meritum condigni. Hos etiam ad hoc ponendum instigavit, quod meritum rei habendæ sonat indigentiam, quæ non videtur posse stare cum gloria. Modum autem hujus meriti satis advertere possumus in militibus, qui bene pugnando merentur equum ante merita datum. Hæc autem opinio, quamvis sit probabilis, tamen plura habet sibi adversantia, quæ in opponendo tacta sunt. Propter quod fuit alia positio, quod in angelis meritum præcessit præmium non tempore, sed natura. Et rationem hujus assignant, quia gratia naturaliter præcedit gloriam; et gratia, cum invenit motum in libero arbitrio ordinatum, facit meritorium : et pensatur meritum secundum quantitatem gratiæ, non secundum multitudinem operum : ideo cum angelis data sit perfecta gratia, et liberum arbitrium omnino sit cooperatum gratiæ, dicunt quod in sua conversione sufficienter meruerunt glorificationem [2]. Et hæc positio rationabilior est, et melius habet

Improbatur. Opinio 2.

[1] *Prov.*, XIII, 12. — [2] Richard., art. 2, q. II.

fundamentum, quia meritum requirit et fundatur in perfectione voluntatis, non in multiplicatione operationis. Hanc communiter tenent moderni Doctores : ideo huic adhærendum est.

1. Ad illud quod objicitur de Magistro; dicendum quod in hac opinione, sicut in pluribus aliis, non assentitur ei.

2. Ad illud quod objicitur, quod merentur; dicendum quod est præmium substantiale, et hoc meruerunt per conversionem sui in Deum; et est præmium accidentale, et hoc merentur per ministerium quod faciunt homini. Et quia accidit beatitudini, ideo sine tali præmio cum ejus merito potest stare beatitudo. Nec affliguntur ex expectatione, sicut nec animæ beatæ de secundæ stolæ perceptione; et adhuc minus, quia minus inclinantur.

3. Ad illud quod objicitur, quod magna præmia requirunt magna merita; dicendum quod magnitudo meriti non consistit in opere exteriori principaliter, sed interiori. Unde sicut diabolus multum peccavit propter improbam voluntatem, etsi nihil exterius fecerit; sic e converso multum meruerunt angeli boni.

4. Ad illud quod objicitur de homine, dicendum quod homo non ita cito movetur, ut angelus: ideo tempus meriti habet diuturnius : et ideo non est simile. Sed hoc melius patebit infra, distinctione VII.

DISTINCTIO VI

DE RUINA QUÆ CONSECUTA EST MALORUM ANGELORUM AVERSIONEM.

Quod de majoribus et minoribus quidam ceciderunt; unde, quo, et ad quid. Sunt vero inter eos aliqui majores, aliqui minores: quorum supremus est Lucifer, ligatus in abysso usque ad tempus.

Præterea sciri oportet quoniam, sicut de majoribus et minoribus quidam perstiterunt, ita de utroque gradu quidam corruerunt : inter quos unus fuit omnibus aliis cadentibus excellentior, nec inter stantes aliquis eo fuit dignior : sicut testimoniis auctoritatum monstratur. Ait enim Job [1] : *Ipse principium viarum Dei.* Et in Ezechiele legitur [2] : *Tu signaculum similitudinis, plenus scientia et perfectione, decorus in deliciis paradisi Dei fuisti.* Quod Gregorius exponens ait [3] : « Quanto in eo subtilior est natura, eo plenius in illo imago Dei similis insinuatur impressa. » Item in Ezechiele legitur [4] : *Omnis lapis pretiosus operimentum ejus,* id est, omnis angelus quasi operimentum ejus erat; quia, ut dicit Gregorius, « in aliorum comparatione cæteris clarior fuit. » Unde vocatus est Lucifer, sicut testatur Isaias [5] : *Quo modo,* inquit, *cecidisti, Lucifer, qui mane oriebaris?* et cætera : qui non unus ordo, sed unus spiritus accipiendus est, qui teste Isidoro [6], postquam creatus est, eminentiam naturæ et profunditatem scientiæ suæ perpendens, in suum creatorem superbivit, in tantum quod etiam Deo se æquare voluit, ut in Isaia dicitur [7] : *In cœlum ascendam super astra cœli, et exaltabo solium meum, et ero similis Altissimo.* Similis quidem Deo esse voluit, non per imitationem , sed per æqualitatem potentiæ.

Unde et quo dejectus fuerit merito suæ superbiæ.

Et tantæ superbiæ merito de cœlo , id est, de empyreo , in quo cum aliis fuerat, dejectus est in istum caliginosum aerem cum omnibus suæ pravitatis consortibus. Nam, ut Joannes ait in Apocalysi [8], Draco de cœlo cadens *secum traxit tertiam partem stellarum;* quia Lucifer ille aliis major non solus cecidit, sed cum eo alii multi qui ei in ma-

[1] *Job,* XL, 14. — [2] *Ezech.,* XXVIII, 13. — [3] Greg., *Moral.* lib. XXXII, c. XVIII. — [4] *Ezech.,* XXVIII, 13. — [5] *Isa.,* XIV, 12. — [6] Isid., *de summo Bono,* lib. I, c. XII. — [7] *Isa.,* XIV, 14. — [8] *Apoc.,* XII, 4.

litia consenserunt : eosque cadentes hujus caliginosi aeris habitaculum excepit. Et hoc ad nostram probationem factum est, ut sit nobis exercitationis causa. Unde Apostolus[1]: *Colluctatio est nobis adversus principes et potestates mundi hujus, et adversus rectores harum tenebrarum, contra spiritualia nequitiæ in cœlestibus;* quia dæmones, qui sunt spirituales et nequam, in hoc turbulento aere nobis propinquo, quod cœlum appellatur, habitant. Unde et diabolus *princeps aeris* dicitur[2].

Quod non est concessum eis habitare in cœlo, vel in terra.

Non enim est eis concessum habitare in cœlo, quia clarus locus est et amœnus; nec in terra nobiscum, ne homines nimis infestarent; sed, juxta apostoli Petri[3] doctrinam in epistola canonica traditam, in aere isto caliginoso, qui eis quasi carcer usque ad tempus judicii deputatus est : tunc autem detrudentur in barathrum inferni, secundum illud[4] : *Ite, maledicti, in ignem æternum, qui præparatus est diabolo et angelis ejus.*

Quod dæmones alii aliis præsunt, et habent etiam alias prælationes.

Et sicut inter bonos angelos alii aliis præsunt, ita et inter malos alii aliis prælati sunt, et alii aliis subjecti, quandiu durat mundus, angeli angelis, dæmones dæmonibus, homines hominibus præsunt. Sed in futuro omnis *evacuabitur* prælatio, ut docet Apostolus[5]. Habent quoque, secundum modum scientiæ majoris vel minoris, prælationes alias majores vel minores : quidam enim[6] uni provinciæ, alii uni homini, aliqui etiam uni vitio præsunt. Unde dicitur spiritus superbiæ, spiritus luxuriæ, et hujusmodi; quia de illo vitio maxime potest homines tentare, a quo dominatur. Inde etiam est quod nomine dæmonis divitiæ vocantur, scilicet *Mammona*[7] *:* est enim Mammon nomen dæmonis : quo nomine vocantur divitiæ secundum syriacam linguam. Hoc autem non ideo est, quod diabolus in potestate habeat dare vel auferre divitias cui velit; sed quia eis utitur ad hominum tentationem et deceptionem.

An omnes dæmones sint in hoc aere caliginoso, an aliqui sint in inferno.

Solet autem quæri, utrum omnes in isto aere caliginoso sint, an aliqui jam sint in inferno. Quod in infernum quotidie descendant aliqui dæmonum, verisimile est, qui animas illuc cruciandas deducunt; et quod illic aliqui semper sint, alternatis forte vicibus, non procul est a vero, qui illic animas detinent atque cruciant. Quod autem animæ malorum illuc descendant, atque illic puniantur, ex eo constat quod Christus ad inferos descendit, ut justos qui ibi tenebantur, educeret : si enim justi illuc descendebant, multo magis injusti : et sicut tradidit auctoritas[8], cum justos eduxit, iniquos ibi reliquit : *Momordit enim infernum, non absorbuit.*

Quidam putant Luciferum esse in inferno relegatum, ex quo tentavit Christum et victus fuit : quem dicunt primum hominem tentasse et vicisse

De Lucifero autem quidam opinantur quod ibi relegatus sit, et ad nos tentandos nunc accessum non habeat; quia in Apocalypsi legitur[9] : *Cum consummati fuerint mille anni, solvetur Satanas de carcere suo, et exiet, et seducet gentes;* quod erit novissimo tempore Antichristi, quando *erit tanta tribulatio, ut etiam, si fieri potest, moveantur electi*[10]. Quem ibi relegatum dicunt ab eo tempore, quo tentavit Christum in deserto, vel in passione, et victus fuit ab eo. Ipsum putant primum hominem tentasse et vicisse; et secundo Deum, sed ab eo victum esse, et ideo in inferno relegatum. Alii autem putant, ex quo cecidit pro peccati sui magnitudine, illuc fuisse demersum.

Sed sive in infernum demersus sit, sive non, credibile est eum non habere potestatem accedendi ad nos, quam habebit in tempore Antichristi : in quo fraudulenter ac violen-

[1] *Ephes.*, VI, 12. — [2] *Ephes.*, II, 2. — [3] II *Petr.*, II, 4. — [4] *Matth.*, XXV, 41. — [5] I *Cor.*, XV, 24. — [6] *Dan.*, X, 13. — [7] *Matth.*, VI, 24. — [8] *Ose.*, XIII, 14. — [9] *Apoc.*, XX, 7. — [10] *Matth.*, XXIV, 24.

ter operabitur, et ideo forte dicitur [1] tunc solvendus, quia tunc dabitur ei potestas a Deo tentandi homines, quam modo non habet.

Quod Lucifer non habet potestatem quam habebit in tempore Antichristi.

Aliis quoque, qui a sanctis juste et pudice viventibus vincuntur, potestas alios tentandi videtur adimi. Unde Origenes : « Puto, inquit [2], sane quia Sancti repugnantes adversus istos incentores, et vincentes minuant exercitum dæmonum, et velut quamplurimos eorum interimant : nec ultra fas sit illi spiritui, qui ab aliquo Sancto caste et pudice vivendo victus est, impugnare iterum alium hominem. » Hoc autem putant quidam intelligendum tantum de illo vitio in quo superatus est : ut si de superbia aliquem virum sanctum tentat, et vincitur, ulterius non liceat in illum vel alium de superbia tentare.

Quod dæmones semel victi a Sanctis non accedunt amplius ad illos.

EXPOSITIO TEXTUS.

Præterea sciri oportet, etc.

Divisio.

Supra egit Magister de aversione et conversione angelorum; in hac parte agit de lapsu, sive ruina malorum. Et dividitur hæc pars in duas : in prima determinat veritatem; in secunda removet dubitationem, ibi : *Solet autem quæri*, etc. Prima pars habet tres : in prima determinat qui et quales ceciderint, ibi : *Et tantæ superbiæ ;* in secunda, in quid ceciderint, ibi : *Non enim est eis concessum* (a)*;* in tertia vero, qualiter habeant ordinem prælationum, ibi : *Et sicut inter bonos,* etc. Similiter secunda pars habet tres : in prima movet quæstionem de unitate loci quantum ad angelos minores; secundo, quantum ad Luciferum ; tertio occasionaliter ostendit confligendi modum inter nos et nostrum adversarium. Primum facit ibi : *Solet autem quæri*, etc. ; secundum autem, ibi : *De Lucifero*, etc. (b)*;* Tertium ibi : *Aliis quoque qui a sanctis,* etc. Principaliter igitur in hac distinctione determinatur unde angeli corruerunt; et deinde quis locus post ruinam; et quis ordo in loco et officio.

DUB. I.

Eosque cadentes hujus caliginosi aeris habitaculum recepit, et hoc ad nostram probationem, etc.

Contra : Ergo videtur ex hoc quod ultimo dicitur, quod debeant habitare in terra, cum ad nostrum exercitium sint deputati. Item in dialogo legitur quod quædam comedit lactucam, et statim obsessa est a dæmonio; et ibidem ratio redditur, quia diabolus erat in lactuca quam momordit : ergo videtur quod sint in terra.

Resp. Dicendum quod divina clementia et providentia locum sequestratum providit dæmonibus, ne nimis acriter nos tentarent; nec tamen nimis a nobis longinquum, ut possent nos exercitare. Unde quod inhabitent in caliginoso loco, hoc divinæ sententiæ est ; quod vero ad nos veniant, hoc permissionis est. Unde cum triplex sit aeris interstitium ; si quæratur in qua parte sint, probabile videtur quod sint in medio, ubi est turbulentia, et vexatio, et varietas impressionum : et hinc est quod frequenter commovent ventos et tempestates.

DUB. II.

Aere isto caliginoso qui eis quasi carcer, etc.

Contra : Videtur quod nullo modo sit carcer, quia discurrunt quo volunt, et iterum spirituales sunt : ergo nec prohibentur, nec detinentur corpore. Item : Ventus non potest commovere, nec conturbare radium : ergo multo fortius nec spiritum. Item : Cum non habeant visum corporalem, videtur quod nullus locus sit eis caliginosus, nec puniri videntur tenebris corporalibus.

Resp. Dicendum quod sicut ex quadam

[1] *Apoc.*, xx, 7. — [2] Origen., hom. xx *in Jos.*, c. xii.

(a) *Hæc verba :* in secunda, in q. c. i. n. e. e. e. concessum, *omnia desunt cæt. edit.* — (b) *Cæt. edit. deest* etc.

congruitate cœlum empyreum est angelis sanctis locus conveniens et aptus, tum ex luce, tum ex spatiositate; ita recte potest dici palatium, attestans claritati, et tranquillitati, et ampliationi charitatis. Sic per oppositum aer ille caliginosus carcer est, quia parvus, et arctus, et obscurus, non obscuritate quæ obscuret, vel arctitudine quæ angustet; sed potius quæ attestatur mentis arctitudini, et frigori iniquitatis, et commotioni affectionum: et ideo recte carcer dicitur. Et sicut alio modo locus corporalis locat spiritus, alio modo corpora; ita et etiam alio modo incarcerat. Et sic patent objecta.

DUB. III.

Tunc dabitur ei potestas a Deo tentandi homines, quam modo non habet.

Contra[1]: *Non est potestas super terram, quæ possit ei comparari:* ergo si vires ejus excedunt nostras, potius videtur, quod Deus debebat nobis augere posse, quam dæmonibus; aut videtur injuste agere, et inæqualiter, dum exponit debilem forti, et fortificat fortem contra debilem.

Resp. Dicendum quod potestas illa, de qua loquitur Job, est potestas virtutis naturalis, non est potestas tentandi: nam potestas tentandi debilis est, nisi fortificetur per consensum tentati: debilis enim est hostis, qui non vincit nisi volentem. Quia tamen propter nostram concupiscentiam et ignorantiam multipliciter nòs decipit et allicit; ideo fortis est, et adeo quod pauci essent, qui non vincerentur, nisi Deus astutiam ejus et fallaciam reprimeret et restringeret, quam in fine justo judicio permittet (*a*) dilatari : et ideo potestatem tentandi dicitur dare, non conferendo novam potentiam, sed sinendo ipsam operari secundum illam potentiam et astutiam, quam jam habet.

DUB. IV.

Nec ultra fas sit, etc.

Innuit Magister, quod non est fas ulli spiritui, qui victus est, impugnare aliquem. Contra: Probabiliter creditur quod diabolus magnus, qui tentavit Adam, tentavit Christum, et omni modo est victus: ergo videtur quod nunquam amodo tentet: quod est contra textum *Apocalypsis*. Item, si hoc est verum, ergo videtur exercitus dæmonum adeo diminutus in fine, quod tentare non possit: hoc autem falsum est, cum fortius tentet in fine.

Resp. Dicendum quod circa hoc difficile est veritatem determinare : quod autem fiat diminutio in eodem exercitu dæmonum, non videtur improbabile, cum ita videamus contingere secundum legem belli, ut qui superatur, amoveatur a bello : quantum tamen, et quando, difficile est determinare : unde, quidquid dicat Origenes, melius est dubitare, quam super hoc aliquid diffinire.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam eorum quæ in hac parte dicuntur de lapsu angelorum, tria incidunt quærenda : primum est, de quo ordine, vel dignitate ceciderint; secundum est, in quid ceciderint; tertium est de ordine, sive prælatione eorum post casum. Circa primum duo quæruntur: primo, de quo ordine fuit Lucifer; secundo, de quo ordine lapsi sunt minores angeli.

QUÆSTIO I.

An Lucifer fuerit de supremo ordine angelorum[2].

Fundam.

De quo ordine fuerit Lucifer; et quod fuerit de supremo, hoc ostenditur per Job[3]: *Ipse est principium viarum Dei:* sed non ordine naturæ : ergo ordine dignitatis : ergo fuit præcellens inter creaturas cæteras: ergo et inter angelos.

Item Greg., XXXIII *Moralium*, tractans illud

[1] *Job*, XLI, 24. — [2] *Cf.* S. Thom., p. I, q. LXIII, art. 7; et II *Sent.*, dist. V, q. I, art. 1; et III *Contra Gent.*, c. CIX; et *Opusc.* XV, c. XIX; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. VI, q. I, art. 1; Richard., II *Sent.*, dist. VI, q. I; Durandus, II *Sent.*, dist. VI, q. I; Francisc. de Mayr., II *Sent.*, dist. VI, q. I; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. VI, q. II. — [3] *Job*, XL, 14. — (*a*) *Al.* permittit.

Ezechielis[1] *: Tu cherub extentus et protegens,* etc.: « Quia comparatione claritatis suæ cæterorum claritatem obumbrasse creditur, et ideo ipse extentus et protegens perhibetur, » loquitur de Lucifero: ergo, etc. Et ibidem iterum: « Dum cæteris agminibus angelorum prælatus, eorum claritatem transcendit, ex eorum comparatione clarior fuit. » Et iterum in eodem libro[2] : « Illa supernarum virtutum proceræ altitudinis agmina in lætitiæ æternæ viriditate plantata, quamvis excelsa fuerint condita, huic tamen nec prælata sunt, nec coæquata. »

Item ratione. Lucifer appetiit omnibus præesse, et credidit se posse obtinere ut nulli subesset: sed hoc non est probabile, nisi vidisset se omnes præcellere: ergo fuit de supremo ordine.

Item peccatum ejus maximum fuit inter peccata omnium angelorum, imo omnium creaturarum: sed tanto majus (*a*) est vitium, quanto in nobiliori natura: ergo si maximum peccatum habuit omnium aliorum, ergo quantum ad naturam cæteris major fuit.

Ad opp. Sed contra: 1. In Ezechiele dicitur ad Luciferum : *Tu cherub extentus et protegens,* sicut exponit Gregorius : sed supremus ordo non est ordo Cherub, sed Seraphin, sicut vult Dionysius[3]: ergo non fuit de supremo ordine.

2. Item Damascenus, lib. II, capite IV : « Unus (*b*) ex his angelicis virtutibus quæ præerant terrestri ordini, id est, ejus qui circa terrena est ordinis, et cui terræ custodia a Deo commissa erat, libero arbitrio sui electione aversus est : » ergo Lucifer secundum Damascenum fuit de infimo ordine.

3. Item ratione videtur : Quia, si ipse fuit supremus, ergo magis fuit deiformis: ergo magis ad peccatum inhabilis : ergo non peccavit; aut si peccavit, non ita profunde sicut alii, ut videtur.

4. Item, si supremus inter omnes angelos, ergo inter omnes creaturas nobilior: ergo magis a Deo dilectus, qui diligit omnia quæ fecit: ergo cum facillimum fuerit Domino ipsum conservare, non videtur probabile quod ipsum permiserit ruere.

CONCLUSIO.

Lucifer, quantum ad capacitatem naturæ, futurus erat de primo beatarum mentium ordine; qui si stetisset, merito gratiæ inter primos annumeratus fuisset.

Resp. ad Arg. Dicendum quod, sicut testantur auctoritates sacræ Scripturæ et Sanctorum, Lucifer valde excellens fuit, et si stetisset, in supremo ordine collocatus fuisset, cum ad hoc haberet idoneitatem ex parte naturæ : sicut enim patebit infra, distinctio ordinum consummata venit ex parte gratiæ; sed dispositio, ex parte naturæ : unde concedendæ sunt rationes ad hoc inductæ.

1. Ad illud quod objicitur, quod dicitur de Cherub; dicendum quod *Seraphin* interpretatur incendium, et hoc est per charitatem : angelus autem, licet a sua conditione habuerit plenitudinem scientiæ, non tamen habuit incendium charitatis, nisi a gratia. Et quia *cherubin* dicitur plenitudo scientiæ, sed *seraphin* dicitur incendium charitatis, hinc est quod dicitur cherubin, non seraphin : et hoc non ideo, quia esset de ordine cherubin; sed quia habebat habitum illi ordini convenientem : non sic habitum convenientem ordini seraphin, quamvis ad illum esset præparatus.

2. Ad illud quod objicitur, quod præerat terrestri ordini, dicendum quod Damascenus hoc dicit quantum ad vim administrativam, quia cæteri ei erant subjecti quantum ad actum ministerii, et quia actus ministerii omnibus aliquo modo competit ex natura, sicut infra patebit, quia *omnes sunt administratorii spiritus*[4]: ideo ex hoc non habetur quod angelus fuerit de ordine infimo;

[1] *Ezech.,* XXVIII, 14. — [2] Vid. hom. XXXIV *in Evang.,* ante med. — [3] Dion. Areop., *de Cœl. Hierarch.,* c. VI et VII. — [4] *Hebr.,* I, 14.

(*a*) *Cæt. edit.* magis. — (*b*) *Al. deest* Unus.

imo potuit etiam esse de supremo, et præsidere terreno ministerio. Sed tunc est quæstio, cum in angelo esset vis contemplativa, quare magis per administrativam eum describat; et dicendum quod vis contemplativa attenditur in comparatione ad superius, sed administrativa (*a*) in comparatione ad inferius: et quoniam angelus sumpsit occasionem peccandi, considerando suam præsidentiam respectu inferiorum; ideo secundum illam vim eum describit. Unde Augustinus dicit, quod consideratio angeli in peccando fuit contrario modo considerationi centurioni, quia dixit [1]: *Ego sum homo sub potestate constitutus, habens sub me milites;* Angelus e contrario primo consideravit milites, et ministros sibi subditos: ideo elevatus est in superbiam.

3. Ad illud quod objicitur, quod minus erat habilis ad peccandum; dicendum quod verum est; attamen voluntas in omnibus angelis libera erat et vertibilis: et ideo sine omni pronitate poterat quo volebat inclinari: et hinc est quod ille gravius peccavit. Unde ad peccatum non necessario concurrit pronitas, sed vertibilitas; nec peccatum intenditur ex pronitate, sed magis ex naturæ et donorum dignitate, et conversionis profunditate. Et quia altior erat, ideo cecidit profundius; et quia fortior, ideo ad malum se convertit fortius et inseparabilius.

4. Ad illud quod objicitur ultimo, quod videtur incredibile quod Deus nobilissimam creaturam suam sic perire dimitteret; dicendum quod mira in hoc Dei justitia ostenditur, quæ tantam servat justitiam, ut ordinem institutum nullo modo infringat; tantum peccatum odit, ut propter peccatum, quos charissimos reputavit, abjiciat. Unde credo quod tam spectandum monstrum divinæ severitatis in angelo nobilissimo, et primo homine, quorum utrumque propriis manibus plasmavit et decoravit, Deus nobis infirmis proposuit (*b*) et ostendit, ut discamus quantum Deus odit peccatum, et maxime superbiam, quod pro uno motu cordis nobilissima creatura omnium creaturarum æternaliter, et sine spe veniæ est damnata; et pro uno esu pomi, et ipse Adam, et tota posteritas usque ad finem mundi, est mortalitati et multiplici pœnalitati subjecta; et *nisi Dominus reliquisset nobis semen, quasi Sodoma fuissemus* [2]. Ex his efficacissimum relinquitur argumentum, quod [3] *horrendum est incidere in manus Dei viventis :* si enim Deus non pepercit nobilissimo angelo superbienti, quid erit de vilissimo cinere, et abjectissimo, in altum se extollenti, cum jacere debeat in cinere et cilicio, imo in ipso sterquilinio?

QUÆSTIO II.

An angeli minores, qui lapsi sunt, fuerint de supremo ordine [4].

Fundam. De quo ordine lapsi sunt minores angeli? Et quod de omnibus, videtur per Hugonem : « De quolibet ordine aliqui ceciderunt, et unum ordinem contrarium fecerunt [5], *ubi non est ordo, sed sempiternus horror inhabitat* ».

Item Gregorius dicit in homilia *Pentecostes*, quod ad omnes angelorum ordines aliqui homines assumuntur : sed hoc non erit nisi ad restaurandam ruinam angelorum : ergo de quolibet aliqui corruerunt.

Item probatum est quod Lucifer fuit de supremo ordine : ergo, si de illo ceciderunt, videtur quod multo fortius de aliis.

Item omnes angelorum ordines procurant hominum salutem [6]; unde *omnes sunt administratorii spiritus*, etc. : ergo videtur quod omnibus ordinibus suo modo homines recompensant obsequium, ut nutriatur charitatis solatium : sed sicut angeli subveniunt hominibus ministrando, ita homines angelis eorum lapsum reparando : ergo quilibet ordo habuit ruinam.

Ad opp. Sed contra : 1. Deus *angelis peccantibus*

[1] *Matth.*, VIII, 9. — [2] *Isa.*, I, 9. — [3] *Hebr.*, X, 31. — [4] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. CX, memb. 3; S. Thom., p. I, q. LXIII, art. 8; et II *Sent.*, dist. VI, q. I, art. 2; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. VI, q. I, art. 3; Durand., II *Sent.*, dist. VI, q. II; Richard., II *Sent.*, dist. VI, q. II. — [5] *Job*, X, 22. — [6] *Hebr.*, I, 14. — (*a*) *Al.* ministrativa. — (*b*) *It.* præposuit.

verbum Philosophi debet intelligi, ut dicatur semper esse rectus respectu illorum ad quæ movetur ut natura, sive naturaliter; et sic nos dicimus in theologia synderesim semper rectam. Si autem intelligatur respectu eorum ad quæ movetur ut deliberans, falsum est; imo, circumscripto omni imaginabili et phantasmate, posset intellectus peccare, sive prævaricari : et sic forte fecit angelus.

3. Ad illud quod objicitur, quod facilius potest quis in id ad quod ordinatur, etc., dicendum quod verum est, si illud sit intra terminos naturæ : sed converti conversione perfecta et meritoria, hoc est supra naturam : sed deficere, hoc est infra : et ideo ratio illa non cogit. Vel dic quod illud est verum, quando genus operis, ad potentiam comparatum, est æqualis difficultatis, sicut in se consideratur : alias non habet veritatem, sicut patet in multis exemplis.

4. Ad illud quod objicitur de conversione, quod sequitur dilectionem; dicendum quod uniformiter sumpta conversione cum ipsa dilectione, non habet instantiam : sicut enim quædam dilectio est a voluntate naturali, ut qua desideratur Deus ut beatificans; quædam a voluntate electiva, qua quis optat Deo honorem et gloriam; quædam a gratuita, qua in obsequium divinum captivatur ipsa voluntas tota : sic et conversio per appetitum concupiscentiæ est a natura; conversio per affectionem amicitiæ est a voluntate deliberativa, sive electiva : conversio vero per obsequium obedientiæ gratiæ (*a*) est ab ipsa gratia, et sic patet illud.

5. Ad illud quod objicitur, quod in nullo differebant; dicendum quod illud concludit quod gratia non inchoaverit, sed non excludit quin consummarit : et hoc est verum.

6. Ad illud quod objicitur, quod non esset imputandum malis, si conversio esset a gratia; dicendum quod falsum est, quia stare poterant et non averti, si volebant : et ideo aversio eis imputatur in culpam.

QUÆSTIO II.

An in conversione bonorum angelorum, meritum præcesserit præmium [1].

Fundam. De conversione bonorum in comparatione ad præmium; et quæritur utrum in eorum conversione meritum sequatur præmium, vel præcedat. Et quod præcedat, videtur per Augustinum, *de Correctione et Gratia* [2]: « Angeli sancti qui cadentibus aliis steterunt, illius vitæ mercedem recipere meruerunt. » Si ergo mercedem meruerunt recipere, meritum præcessit receptionem mercedis.

Item meritum est via ad præmium : sed recto ordine procedendo, prior est status viatoris, quam comprehensoris; et viæ, quam patriæ : ergo in angelis fuit meritum ante præmium.

Item dispositio præcedit illud ad quod disponit vel tempore, vel natura : sed gratia est dispositio ad gloriam : ergo si Deus dedit angelis gratiam qua possent mereri, et gloriam qua sunt beati, prius habuerunt gratiam quam gloriam : sed gratia, quando invenit liberum arbitrium in actu debito, facit illum motum, sive actum, esse meritorium : ergo si liberum arbitrium angeli in ingressu gratiæ et gloriæ erat in actu, ergo prius habuit motum meritorium, quam gloriosum.

Item per impossibile videtur, quia si Deus dedit angelis gloriam, aut ergo dignis, aut indignis : si indignis, injuste et inordinate fecit : quod est impossibile : ergo dedit dignis : sed nullus est dignus corona, nisi per merita : ergo, etc.

Item, si mereri contingit habitum, dum quis servit Deo, et bene utitur habito; ergo

[1] *Cf.* Alex. Alens., p. II, q. CIX, memb. 11; S. Thom., p. I, q. LXII, art. 4; et II *Sent.*, dist. V, q. II, art. 2; Scot., II *Sent.*, dist. V, q. II; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. V, q. II, art. 2; et *Quolib.* II, q. XXIX; Richard., II *Sent.*, dist. V, art. 2, q. II; Durand., II *Sent.*, dist. V, q. III; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. V, q. I, art. 4; Greg. Arimin., II *Sent.*, dist. XLIV, q. I, art. 3; Francisc. de Mayr., II *Sent.*, dist. VI, q. I; Joan de Bassol., II *Sent.*, dist. V, q. I; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. V, q. I et II. — [2] Aug., *de Correct. et Grat.*, c. XI, n. 32. — (*a*) *Cæt. edit.* gratæ.

cum omnis perseverans in gratia bene utatur ea, qui perseverat in gratia, meretur eam : sed quod est ex meritis, non est ex gratia : ergo merendo gratiam, desineret esse gratia.

Item, si præmium præcedit meritum, quæro quod est illud meritum, aut quantum ad actum contemplationis, aut ministerii : non quantum ad actum contemplationis, sic enim omnes beati mererentur : si quantum ad actum ministerii, ergo videtur quod si non esset homo, angelus non posset mereri : ergo nec dignus esset beatificari : quod falsum est plane.

Ad opp. Contra hoc est : 1. quod Magister dicit in littera : « Quod magis placet, scilicet quod merentur jam habitum. »

2. Item ratione : Angeli, dum ministrant nobis, aliquid merentur, cum ex magna charitate et liberalitate nobis condescendant, et ministerium non sit actus comprehensoris, sed viatoris potius : aut ergo merentur habitum, aut habendum : si habitum, habeo propositum, quod meritum sequitur præmium; si habendum, ergo tunc cum mereantur beatitudinem, non sunt beati. Si aliud quam beatitudinem, ergo non est meritum eorum perfectum, nec necessarium. Præterea, quidquid mereantur, cum *spes quæ differtur, affligat animam*[1], videtur quod tale meritum respectu rei habendæ non possit stare cum statu beatitudinis.

3. Item magna præmia non debent dari sine magnis meritis : et magna merita non sunt sine magnis obsequiis : ergo cum angeli magna præmia habeant, et magna obsequia non præcesserint in quibus meruerint, ergo debent sequi.

4. Item secundum quod plus dat Deus, plus exigit Deus a creatura : si ergo majus robur virtutis dedit angelo quam homini, ergo et majora obsequia requirit; sed homo non glorificatur, nisi per labores multos et magnos : ergo nec angelus sine operibus debet glorificari : sed opéra non præcesserunt, sed solus motus affectionis : ergo oportet sequi.

CONCLUSIO.

Angelorum præmium præcessit meritum, tametsi Magister secus opinatus fuerit, quia meritum requirit fundamentum in perfectione voluntatis, et non in multitudine operationum.

Opinio 1. Resp. ad Arg. Dicendum quod circa hoc, sicut dicit Magister, duplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt, quod in angelis præmium præcedit meritum, et hujus positionis fuit Magister : et ad hoc ponendum moti sunt rationabiliter, et quantum ad motivum, et quantum ad modum. Quantum ad motivum : quia enim intellexerunt quod non est meritum sine gratia, nec magnum meritum ubi non est magnum obsequium, et in angelis, propter naturæ velocitatem et idoneitatem, simul duratione datur gratia et gloria; dixerunt quod in angelis meritum non potuit præcedere præmium, meritum, inquam, condigni : sed solum, si aliquid præcedit, hoc est meritum congrui; sed sequitur meritum condigni. Hos etiam ad hoc ponendum instigavit, quod meritum rei habendæ sonat indigentiam, quæ non videtur posse stare cum gloria. Modum autem hujus meriti satis advertere possumus in militibus, qui bene pugnando merentur equum ante merita datum. Hæc autem opinio, quamvis sit probabilis, tamen plura habet sibi adversantia, quæ in opponendo tacta sunt. Propter quod fuit alia positio, quod in angelis meritum præcessit præmium non tempore, sed natura. Et rationem hujus assignant, quia gratia naturaliter præcedit gloriam; et gratia, cum invenit motum in libero arbitrio ordinatum, facit meritorium : et pensatur meritum secundum quantitatem gratiæ, non secundum multitudinem operum : ideo cum angelis data sit perfecta gratia, et liberum arbitrium omnino sit cooperatum gratiæ, dicunt quod in sua conversione sufficienter meruerunt glorificationem [2]. Et hæc positio rationabilior est, et melius habet

Improbatur. Opinio 2.

[1] *Prov.*, XIII, 12. — [2] Richard., art. 2, q. II.

fundamentum, quia meritum requirit et fundatur in perfectione voluntatis, non in multiplicatione operationis. Hanc communiter tenent moderni Doctores : ideo huic adhærendum est.

1. Ad illud quod objicitur de Magistro; dicendum quod in hac opinione, sicut in pluribus aliis, non assentitur ei.

2. Ad illud quod objicitur, quod merentur; dicendum quod est præmium substantiale, et hoc meruerunt per conversionem sui in Deum; et est præmium accidentale, et hoc merentur per ministerium quod faciunt homini. Et quia accidit beatitudini, ideo sine tali præmio cum ejus merito potest stare beatitudo. Nec affliguntur ex expectatione, sicut nec animæ beatæ de secundæ stolæ perceptione; et adhuc minus, quia minus inclinantur.

3. Ad illud quod objicitur, quod magna præmia requirunt magna merita; dicendum quod magnitudo meriti non consistit in opere exteriori principaliter, sed interiori. Unde sicut diabolus multum peccavit propter improbam voluntatem, etsi nihil exterius fecerit; sic e converso multum meruerunt angeli boni.

4. Ad illud quod objicitur de homine, dicendum quod homo non ita cito movetur, ut angelus: ideo tempus meriti habet diuturnius : et ideo non est simile. Sed hoc melius patebit infra, distinctione VII.

DISTINCTIO VI

DE RUINA QUÆ CONSECUTA EST MALORUM ANGELORUM AVERSIONEM.

Quod de majoribus et minoribus quidam ceciderunt; unde, quo, et ad quid. Sunt vero inter eos aliqui majores, aliqui minores: quorum supremus est Lucifer, ligatus in abysso usque ad tempus.

Præterea sciri oportet quoniam, sicut de majoribus et minoribus quidam perstiterunt, ita de utroque gradu quidam corruerunt : inter quos unus fuit omnibus aliis cadentibus excellentior, nec inter stantes aliquis eo fuit dignior : sicut testimoniis auctoritatum monstratur. Ait enim Job [1] : *Ipse principium viarum Dei.* Et in Ezechiele legitur [2] : *Tu signaculum similitudinis, plenus scientia et perfectione, decorus in deliciis paradisi Dei fuisti.* Quod Gregorius exponens ait [3] : « Quanto in eo subtilior est natura, eo plenius in illo imago Dei similis insinuatur impressa. » Item in Ezechiele legitur [4] : *Omnis lapis pretiosus operimentum ejus,* id est, omnis angelus quasi operimentum ejus erat; quia, ut dicit Gregorius, « in aliorum comparatione cæteris clarior fuit. » Unde vocatus est Lucifer, sicut testatur Isaias [5] : *Quo modo,* inquit, *cecidisti, Lucifer, qui mane oriebaris?* et cætera : qui non unus ordo, sed unus spiritus accipiendus est, qui teste Isidoro [6], postquam creatus est, eminentiam naturæ et profunditatem scientiæ suæ perpendens, in suum creatorem superbivit, in tantum quod etiam Deo se æquare voluit, ut in Isaia dicitur [7] : *In cœlum ascendam super astra cœli, et exaltabo solium meum, et ero similis Altissimo.* Similis quidem Deo esse voluit, non per imitationem , sed per æqualitatem potentiæ.

Unde et quo dejectus fuerit merito suæ superbiæ.

Et tantæ superbiæ merito de cœlo , id est, de empyreo , in quo cum aliis fuerat, dejectus est in istum caliginosum aerem cum omnibus suæ pravitatis consortibus. Nam, ut Joannes ait in Apocalysi [8], Draco de cœlo cadens *secum traxit tertiam partem stellarum;* quia Lucifer ille aliis major non solus cecidit, sed cum eo alii multi qui ei in ma-

[1] *Job,* XL, 14. — [2] *Ezech.*, XXVIII, 13. — [3] Greg., *Moral.* lib. XXXII, c. XVIII. — [4] *Ezech.*, XXVIII, 13. — [5] *Isa.*, XIV, 12. — [6] Isid., *de summo Bono,* lib. I, c. XII. — [7] *Isa.*, XIV, 14. — [8] *Apoc.*, XII, 4.

litia consenserunt : eosque cadentes hujus caliginosi aeris habitaculum excepit. Et hoc ad nostram probationem factum est, ut sit nobis exercitationis causa. Unde Apostolus[1]: *Colluctatio est nobis adversus principes et potestates mundi hujus, et adversus rectores harum tenebrarum, contra spiritualia nequitiæ in cœlestibus;* quia dæmones, qui sunt spirituales et nequam, in hoc turbulento aere nobis propinquo, quod cœlum appellatur, habitant. Unde et diabolus *princeps aeris* dicitur[2].

Quod non est concessum eis habitare in cœlo, vel in terra.

Non enim est eis concessum habitare in cœlo, quia clarus locus est et amœnus; nec in terra nobiscum, ne homines nimis infestarent; sed, juxta apostoli Petri[3] doctrinam in epistola canonica traditam, in aere isto caliginoso, qui eis quasi carcer usque ad tempus judicii deputatus est : tunc autem detrudentur in barathrum inferni, secundum illud[4] : *Ite, maledicti, in ignem æternum, qui præparatus est diabolo et angelis ejus.*

Quod dæmones alii aliis præsunt, et habent etiam alias prælationes.

Et sicut inter bonos angelos alii aliis præsunt, ita et inter malos alii aliis prælati sunt, et alii aliis subjecti, quandiu durat mundus, angeli angelis, dæmones dæmonibus, homines hominibus præsunt. Sed in futuro omnis *evacuabitur* prælatio, ut docet Apostolus[5]. Habent quoque, secundum modum scientiæ majoris vel minoris, prælationes alias majores vel minores : quidam enim[6] uni provinciæ, alii uni homini, aliqui etiam uni vitio præsunt. Unde dicitur spiritus superbiæ, spiritus luxuriæ, et hujusmodi; quia de illo vitio maxime potest homines tentare, a quo dominatur. Inde etiam est quod nomine dæmonis divitiæ vocantur, scilicet *Mammona*[7] *:* est enim Mammon nomen dæmonis : quo nomine vocantur divitiæ secundum syriacam linguam. Hoc autem non ideo est, quod diabolus in potestate habeat dare vel auferre divitias cui velit; sed quia eis utitur ad hominum tentationem et deceptionem.

An omnes dæmones sint in hoc aere caliginoso, an aliqui sint in inferno.

Solet autem quæri, utrum omnes in isto aere caliginoso sint, an aliqui jam sint in inferno. Quod in infernum quotidie descendant aliqui dæmonum, verisimile est, qui animas illuc cruciandas deducunt; et quod illic aliqui semper sint, alternatis forte vicibus, non procul est a vero, qui illic animas detinent atque cruciant. Quod autem animæ malorum illuc descendant, atque illic puniantur, ex eo constat quod Christus ad inferos descendit, ut justos qui ibi tenebantur, educeret : si enim justi illuc descendebant, multo magis injusti : et sicut tradidit auctoritas[8], cum justos eduxit, iniquos ibi reliquit : *Momordit enim infernum, non absorbuit.*

Quidam putant Luciferum esse in inferno relegatum, ex quo tentavit Christum et victus fuit : quem dicunt primum hominem tentasse et vicisse

De Lucifero autem quidam opinantur quod ibi relegatus sit, et ad nos tentandos nunc accessum non habeat; quia in Apocalypsi legitur[9] : *Cum consummati fuerint mille anni, solvetur Satanas de carcere suo, et exiet, et seducet gentes;* quod erit novissimo tempore Antichristi, quando *erit tanta tribulatio, ut etiam, si fieri potest, moveantur electi*[10]. Quem ibi relegatum dicunt ab eo tempore, quo tentavit Christum in deserto, vel in passione, et victus fuit ab eo. Ipsum putant primum hominem tentasse et vicisse; et secundo Deum, sed ab eo victum esse, et ideo in inferno relegatum. Alii autem putant, ex quo cecidit pro peccati sui magnitudine, illuc fuisse demersum.

Sed sive in infernum demersus sit, sive non, credibile est eum non habere potestatem accedendi ad nos, quam habebit in tempore Antichristi : in quo fraudulenter ac violen-

[1] *Ephes.*, VI, 12. — [2] *Ephes.*, II, 2. — [3] II *Petr.*, II, 4. — [4] *Matth.*, XXV, 41. — [5] I *Cor.*, XV, 24. — [6] *Dan.*, X, 13. — [7] *Matth.*, VI, 24. — [8] *Ose.*, XIII, 14. — [9] *Apoc.*, XX, 7. — [10] *Matth.*, XXIV, 24.

tificationem statim repulsi sunt. Nec valet illud quod objicitur de peccati dedecore, quia peccatum semper habet pœnam internam sibi conjunctam : unde sicut statim homo non fuit dejectus de paradiso, ut peccavit, sed tamen statim pœnam habuit; ita videtur de angelo esse dicendum, quod non in eodem instanti cecidit.

3. Ad illud quod objicitur de bonis angelis, dicendum quod tam conversionem beatorum angelorum, quam aversionem dæmonum peccatum Luciferi præcessit : nam ipse prius superbivit, et superbiam suam omnibus indicavit : et ex tunc quidam adhæserunt sibi, alii vero restiterunt, et adhæserunt Deo, et simul isti lux, illi tenebræ facti sunt. Quamvis enim simul fuerit angelorum conversio, et dæmonum aversio, non tamen simul cum peccato Luciferi.

4. Ad illud quod objicitur de excusabilitate et gravitate, dicendum quod prima pars ratiocinationis deficit dupliciter : primo quia illa non est sufficiens ratio quare peccatum hominis fuit remediabile, sicut infra patebit melius; secundo deficit, quia non est simile. Aliter enim diabolus dedit occasionem homini, aliter angelis malis : homini, promittendo et fallendo; sed angelis, solum conceptum suum insinuando : unde non dicitur eos tentasse, ut primos parentes. Secunda pars deficit, quia non adverterunt ejus ruinam, nec viderunt divini judicii severitatem in ipsum, quousque peccatum ejus fuit consummatum, ut prius tactum est et determinatum.

ARTICULUS III.

Consequenter tertio loco quæritur de conversione bonorum. Et circa hoc duo quæruntur : primo quæritur de ipsa conversione in comparatione ad suum principium; secundo quæritur de eadem in comparatione ad primum.

QUÆSTIO I.

An conversio bonorum angelorum fuerit virtute naturæ, vel auxilio gratiæ [1].

Fundam. Utrum conversio beatorum angelorum ad Deum fuerit virtute naturæ, vel auxilio gratiæ. Et quod virtute naturæ, videtur primo auctoritate Magistri in littera : Non indigebat angelus gratia per quam justificaretur : ergo justus erat etiam præter gratiam : sed qui justus est, recte et ordinate convertitur ad fontem omnis justitiæ : ergo videtur quod hoc potuerint angeli sine auxilio gratiæ.

2. Item Philosophus ait [2] quod intellectus semper est rectus : sed hoc non esset, nisi rectitudo esset ei connaturalis : ergo angeli intellectus, et vere, et proprie de natura sua erat rectus : sed nullus est rectus, nisi is qui sursum est conversus, et qui habet caput mentis erectum ad divina : ergo videtur quod hoc habuerit per naturam.

3. Item facilius potest quis aliquid ad quod naturaliter ordinatur, quam illud ad quod non ordinatur : sed angelus erat ordinatus ad eum magis, quam ad aliud, et natura erat ordinata in ipso : ergo cum sine aliquo adjutorio posset converti ad bonum commutabile, et averti a Deo, multo fortius absque auxilio aliquo potest converti ad ipsum.

4. Item naturale est alicui converti ad illud quod naturaliter magis diligit : sed angelus naturali dilectione magis diligebat Deum, quam aliquod creatum, ut in præcedentibus habitum est : ergo videtur quod naturaliter converteretur ad ipsum.

5. Item, pono quod simus in instanti conversionis et aversionis; tunc arguitur sic : Nulla est differentia inter angelos ante hoc instans : si ergo aliqua alia incipit differentia esse, hoc est aversione, et conversione : ergo prior est aversio, et conversio, quam gratiæ infusio : ergo conversio non potuit esse a gratia.

6. Item, si conversio fuisset a gratia, et non

[1] *Cf.* S. Thom., p. I, q. LXII, art. 2; et II *Sent.*, dist. V, q. II, art. 1; Ægidius Rom, II *Sent.*, dist. V, q. II, art. 1; et *Quolib.* II, q. XXIX; Richard., II *Sent.*, dist. V, art. 2, q. I; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. I, q. I, art. 3; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. V, q. V. — [2] Arist., *de Anima*, lib. III.

a natura, ergo illis angelis, qui nunquam habuerunt gratiam, sed sola naturalia, non esset imputandum quod ad Deum non sunt conversi : ergo nec diabolus esset culpandus, nec puniendus quod Domino non adhæsit.

Fundam. Ad oppositum arguitur auctoritate et demonstratione. Auctoritate sic : Magister dicit in littera : Conversio justos fecit, sed aversio injustos : sed nihil facit justum, nisi gratuitum sit : ergo conversio fuit a gratia. Si dicas quod intelligit de justitia naturali, hoc nihil est, quia illam habebant omnes angeli a sua origine.

Item conversio creaturæ spiritualis ad Deum, ut dicit [1] Augustinus, est dies, quia ibi est fulgor cognitionis, et calor affectionis : sed per naturam lux præcedit diem : cum ergo angelus non sit lux nisi per informationem gratiæ, prius suscepit gratiam, quam converteretur ad bonitatem divinam.

Item demonstratione sic : Non est meritum sine gratia, ut patet infra, quia non hominem propter opus, sed opus propter auctorem acceptat Deus : sed angeli in sua conversione meruerunt, sicut alii in aversione demeruerunt : ergo, etc.

Item, si per sola naturalia fuisset conversio, cum ergo in naturalibus præcelleret Lucifer, potius videtur, quod ipse esset conversus, quam alii : si ergo non fuit conversus, non a virtute naturæ fuit illa conversio, sed magis ab auxilio gratiæ.

CONCLUSIO.

Angeli qui ad Deum conversi sunt, quanquam a natura rectitudinem quamdam habere potuerint, meritoriam tamen sine gratia habere non poterant.

Resp. ad Arg. Ad intelligentiam objectorum prænotandum est, quod in conversione ad Deum attenditur rectitudo substantiæ spiritualis quantum ad ejus mentem, maxime ratione partis motivæ, nec potest esse recta, nisi actu, vel habitu, sit ad Deum conversa. Quemadmodum igitur duplex est rectitudo, sic duplex est conversio. Est enim quædam rectitudo naturæ institutæ, et penes hanc est justitia originalis; et est rectitudo gratiæ, et penes hanc est justitia meritoria, quam acceptat judex summus ad retributionem æternam. Et quia videt in ea pulchritudinem gratiæ, merito ejus animam traducit in sponsam, et opera ejus sunt ipsi amabilia. Sic intelligendum est quod duplex est conversio : quædam, a naturali rectitudine; quædam, a rectitudine gratiæ. Primam potuerunt habere angeli absque gratia; sed secundam non sine gratia. Quando igitur quæritur, de quo principio fuerit illa conversio, dicendum quod conversio illa fuit meritoria, et Deo placita : et ideo non potuit esse sine gratia. Rursus, quia per illam conversionem obtinuerunt gratiam, oportet ponere quod conversionem illam inchoaverit voluntas libera, sed consummavit gratia : et ideo fuit ibi gratia subsequens, non præveniens; gratia cooperans, non operans, ut dicit Magister in littera. Concedendum est ergo, quod illa angelorum conversio, in qua confirmati sunt, non fuit sine auxilio gratiæ.

1. Ad illud ergo quod objicitur, quod non indigebat angelus gratia justificante; dicendum quod justificationis actus dupliciter intelligitur. Est enim justificare, de non justo facere justum; non justum autem dupliciter accipitur, scilicet privative, et negative. Privative idem est non justum, quod injustum : et tunc justificare idem est, quod de impio facere pium : et hoc modo non fuit gratia in angelis ad hunc effectum. Alio modo dicitur non justum negative, et sic non tantum dicitur non justum quod habet impietatem, sed quod non habet justitiam gratiæ; et sic fuit in angelis justificatio per gratiam, et ab hac justitia fuerunt opera eorum meritoria.

2. Ad illud quod objicitur, quod intellectus semper est rectus; jam patet responsio, quia intelligit de rectitudine naturali. Illud tamen

[1] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. IV, c. XXII, n. 39, quoad sensum.

verbum Philosophi debet intelligi, ut dicatur semper esse rectus respectu illorum ad quæ movetur ut natura, sive naturaliter; et sic nos dicimus in theologia synderesim semper rectam. Si autem intelligatur respectu eorum ad quæ movetur ut deliberans, falsum est; imo, circumscripto omni imaginabili et phantasmate, posset intellectus peccare, sive prævaricari : et sic forte fecit angelus.

3. Ad illud quod objicitur, quod facilius potest quis in id ad quod ordinatur, etc., dicendum quod verum est, si illud sit intra terminos naturæ : sed converti conversione perfecta et meritoria, hoc est supra naturam : sed deficere, hoc est infra : et ideo ratio illa non cogit. Vel dic quod illud est verum, quando genus operis, ad potentiam comparatum, est æqualis difficultatis, sicut in se consideratur : alias non habet veritatem, sicut patet in multis exemplis.

4. Ad illud quod objicitur de conversione, quod sequitur dilectionem; dicendum quod uniformiter sumpta conversione cum ipsa dilectione, non habet instantiam : sicut enim quædam dilectio est a voluntate naturali, ut qua desideratur Deus ut beatificans; quædam a voluntate electiva, qua quis optat Deo honorem et gloriam; quædam a gratuita, qua in obsequium divinum captivatur ipsa voluntas tota : sic et conversio per appetitum concupiscentiæ est a natura; conversio per affectionem amicitiæ est a voluntate deliberativa, sive electiva : conversio vero per obsequium obedientiæ gratiæ (a) est ab ipsa gratia, et sic patet illud.

5. Ad illud quod objicitur, quod in nullo differebant; dicendum quod illud concludit quod gratia non inchoaverit, sed non excludit quin consummarit : et hoc est verum.

6. Ad illud quod objicitur, quod non esset imputandum malis, si conversio esset a gratia; dicendum quod falsum est, quia stare poterant et non averti, si volebant : et ideo aversio eis imputatur in culpam.

QUÆSTIO II.

An in conversione bonorum angelorum, meritum præcesserit præmium [1].

Fundam. De conversione bonorum in comparatione ad præmium; et quæritur utrum in eorum conversione meritum sequatur præmium, vel præcedat. Et quod præcedat, videtur per Augustinum, *de Correctione et Gratia* [2]: « Angeli sancti qui cadentibus aliis steterunt, illius vitæ mercedem recipere meruerunt. » Si ergo mercedem meruerunt recipere, meritum præcessit receptionem mercedis.

Item meritum est via ad præmium : sed recto ordine procedendo, prior est status viatoris, quam comprehensoris; et viæ, quam patriæ : ergo in angelis fuit meritum ante præmium.

Item dispositio præcedit illud ad quod disponit vel tempore, vel natura : sed gratia est dispositio ad gloriam : ergo si Deus dedit angelis gratiam qua possent mereri, et gloriam qua sunt beati, prius habuerunt gratiam quam gloriam : sed gratia, quando invenit liberum arbitrium in actu debito, facit illum motum, sive actum, esse meritorium: ergo si liberum arbitrium angeli in ingressu gratiæ et gloriæ erat in actu, ergo prius habuit motum meritorium, quam gloriosum.

Item per impossibile videtur, quia si Deus dedit angelis gloriam, aut ergo dignis, aut indignis : si indignis, injuste et inordinate fecit : quod est impossibile : ergo dedit dignis : sed nullus est dignus corona, nisi per merita : ergo, etc.

Item, si mereri contingit habitum, dum quis servit Deo, et bene utitur habito; ergo

[1] *Cf.* Alex. Alens., p. II, q. CIX, memb. 11; S. Thom., p. I, q. LXII, art. 4; et II *Sent.*, dist. V, q. II, art. 2; Scot., II *Sent.*, dist. V, q. II; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. V, q. II, art. 2; et *Quolib.* II, q. XXIX; Richard., II *Sent.*, dist. V, art. 2, q. II; Durand., II *Sent.*, dist. V, q. III; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. V, q. I, art. 4; Greg. Arimin., II *Sent.*, dist. XLIV, q. I, art. 3; Francisc. de Mayr., II *Sent.*, dist. VI, q. I; Joan de Bassol., II *Sent.*, dist. V, q. I; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. V, q. I et II. — [2] Aug., *de Correct. et Grat.*, c. XI, n. 32. — (a) *Cæt. edit.* gratæ.

cum omnis perseverans in gratia bene utatur ea, qui perseverat in gratia, meretur eam : sed quod est ex meritis, non est ex gratia : ergo merendo gratiam, desineret esse gratia.

Item, si præmium præcedit meritum, quæro quod est illud meritum, aut quantum ad actum contemplationis, aut ministerii : non quantum ad actum contemplationis, sic enim omnes beati mererentur : si quantum ad actum ministerii, ergo videtur quod si non esset homo, angelus non posset mereri : ergo nec dignus esset beatificari : quod falsum est plane.

Ad opp. Contra hoc est : 1. quod Magister dicit in littera : « Quod magis placet, scilicet quod merentur jam habitum. »

2. Item ratione : Angeli, dum ministrant nobis, aliquid merentur, cum ex magna charitate et liberalitate nobis condescendant, et ministerium non sit actus comprehensoris, sed viatoris potius : aut ergo merentur habitum, aut habendum : si habitum, habeo propositum, quod meritum sequitur præmium; si habendum, ergo tunc cum mereantur beatitudinem, non sunt beati. Si aliud quam beatitudinem, ergo non est meritum eorum perfectum, nec necessarium. Præterea, quidquid mereantur, cum *spes quæ differtur, affligat animam*[1], videtur quod tale meritum respectu rei habendæ non possit stare cum statu beatitudinis.

3. Item magna præmia non debent dari sine magnis meritis : et magna merita non sunt sine magnis obsequiis : ergo cum angeli magna præmia habeant, et magna obsequia non præcesserint in quibus meruerint, ergo debent sequi.

4. Item secundum quod plus dat Deus, plus exigit Deus a creatura : si ergo majus robur virtutis dedit angelo quam homini, ergo et majora obsequia requirit; sed homo non glorificatur, nisi per labores multos et magnos : ergo nec angelus sine operibus debet glorificari : sed opéra non præcesserunt, sed solus motus affectionis : ergo oportet sequi.

CONCLUSIO.

Angelorum præmium præcessit meritum, tametsi Magister secus opinatus fuerit, quia meritum requirit fundamentum in perfectione voluntatis, et non in multitudine operationum.

Opinio 1. Resp. ad Arg. Dicendum quod circa hoc, sicut dicit Magister, duplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt, quod in angelis præmium præcedit meritum, et hujus positionis fuit Magister : et ad hoc ponendum moti sunt rationabiliter, et quantum ad motivum, et quantum ad modum. Quantum ad motivum : quia enim intellexerunt quod non est meritum sine gratia, nec magnum meritum ubi non est magnum obsequium, et in angelis, propter naturæ velocitatem et idoneitatem, simul duratione datur gratia et gloria; dixerunt quod in angelis meritum non potuit præcedere præmium, meritum, inquam, condigni : sed solum, si aliquid præcedit, hoc est meritum congrui; sed sequitur meritum condigni. Hos etiam ad hoc ponendum instigavit, quod meritum rei habendæ sonat indigentiam, quæ non videtur posse stare cum gloria. Modum autem hujus meriti satis advertere possumus in militibus, qui bene pugnando merentur equum ante merita datum. Hæc autem opinio, quamvis sit probabilis, tamen plura habet sibi adversantia, quæ in opponendo tacta sunt. Propter quod fuit alia positio, quod in angelis meritum præcessit præmium non tempore, sed natura. Et rationem hujus assignant, quia gratia naturaliter præcedit gloriam; et gratia, cum invenit motum in libero arbitrio ordinatum, facit meritorium : et pensatur meritum secundum quantitatem gratiæ, non secundum multitudinem operum : ideo cum angelis data sit perfecta gratia, et liberum arbitrium omnino sit cooperatum gratiæ, dicunt quod in sua conversione sufficienter meruerunt glorificationem[2]. Et hæc positio rationabilior est, et melius habet

Improbatur. Opinio 2.

[1] *Prov.*, XIII, 12. — [2] Richard., art. 2, q. II.

fundamentum, quia meritum requirit et fundatur in perfectione voluntatis, non in multiplicatione operationis. Hanc communiter tenent moderni Doctores : ideo huic adhærendum est.

1. Ad illud quod objicitur de Magistro; dicendum quod in hac opinione, sicut in pluribus aliis, non assentitur ei.

2. Ad illud quod objicitur, quod merentur; dicendum quod est præmium substantiale, et hoc meruerunt per conversionem sui in Deum; et est præmium accidentale, et hoc merentur per ministerium quod faciunt homini. Et quia accidit beatitudini, ideo sine tali præmio cum ejus merito potest stare beatitudo. Nec affliguntur ex expectatione, sicut nec animæ beatæ de secundæ stolæ perceptione; et adhuc minus, quia minus inclinantur.

3. Ad illud quod objicitur, quod magna præmia requirunt magna merita; dicendum quod magnitudo meriti non consistit in opere exteriori principaliter, sed interiori. Unde sicut diabolus multum peccavit propter improbam voluntatem, etsi nihil exterius fecerit; sic e converso multum meruerunt angeli boni.

4. Ad illud quod objicitur de homine, dicendum quod homo non ita cito movetur, ut angelus: ideo tempus meriti habet diuturnius : et ideo non est simile. Sed hoc melius patebit infra, distinctione VII.

DISTINCTIO VI

DE RUINA QUÆ CONSECUTA EST MALORUM ANGELORUM AVERSIONEM.

Quod de majoribus et minoribus quidam ceciderunt; unde, quo, et ad quid. Sunt vero inter eos aliqui majores, aliqui minores: quorum supremus est Lucifer, ligatus in abysso usque ad tempus.

Præterea sciri oportet quoniam, sicut de majoribus et minoribus quidam perstiterunt, ita de utroque gradu quidam corruerunt : inter quos unus fuit omnibus aliis cadentibus excellentior, nec inter stantes aliquis eo fuit dignior : sicut testimoniis auctoritatum monstratur. Ait enim Job [1] : *Ipse principium viarum Dei.* Et in Ezechiele legitur [2] : *Tu signaculum similitudinis, plenus scientia et perfectione, decorus in deliciis paradisi Dei fuisti.* Quod Gregorius exponens ait [3] : « Quanto in eo subtilior est natura, eo plenius in illo imago Dei similis insinuatur impressa. » Item in Ezechiele legitur [4] : *Omnis lapis pretiosus operimentum ejus*, id est, omnis angelus quasi operimentum ejus erat; quia, ut dicit Gregorius, « in aliorum comparatione cæteris clarior fuit. » Unde vocatus est Lucifer, sicut testatur Isaias [5] : *Quo modo*, inquit, *cecidisti, Lucifer, qui mane oriebaris?* et cætera : qui non unus ordo, sed unus spiritus accipiendus est, qui teste Isidoro [6], postquam creatus est, eminentiam naturæ et profunditatem scientiæ suæ perpendens, in suum creatorem superbivit, in tantum quod etiam Deo se æquare voluit, ut in Isaia dicitur [7] : *In cœlum ascendam super astra cœli, et exaltabo solium meum, et ero similis Altissimo.* Similis quidem Deo esse voluit, non per imitationem , sed per æqualitatem potentiæ.

Unde et quo dejectus fuerit merito suæ superbiæ.

Et tantæ superbiæ merito de cœlo , id est, de empyreo , in quo cum aliis fuerat, dejectus est in istum caliginosum aerem cum omnibus suæ pravitatis consortibus. Nam, ut Joannes ait in Apocalysi [8], Draco de cœlo cadens *secum traxit tertiam partem stellarum;* quia Lucifer ille aliis major non solus cecidit, sed cum eo alii multi qui ei in ma-

[1] *Job*, XL, 14. — [2] *Ezech.*, XXVIII, 13. — [3] Greg., *Moral.* lib. XXXII, c. XVIII. — [4] *Ezech.*, XXVIII, 13. — [5] *Isa.*, XIV, 12. — [6] Isid., *de summo Bono*, lib. I, c. XII. — [7] *Isa.*, XIV, 14. — [8] *Apoc.*, XII, 4.

litia consenserunt : eosque cadentes hujus caliginosi aeris habitaculum excepit. Et hoc ad nostram probationem factum est, ut sit nobis exercitationis causa. Unde Apostolus[1]: *Colluctatio est nobis adversus principes et potestates mundi hujus, et adversus rectores harum tenebrarum, contra spiritualia nequitiæ in cœlestibus;* quia dæmones, qui sunt spirituales et nequam, in hoc turbulento aere nobis propinquo, quod cœlum appellatur, habitant. Unde et diabolus *princeps aeris* dicitur[2].

Quod non est concessum eis habitare in cœlo, vel in terra.

Non enim est eis concessum habitare in cœlo, quia clarus locus est et amœnus; nec in terra nobiscum, ne homines nimis infestarent; sed, juxta apostoli Petri[3] doctrinam in epistola canonica traditam, in aere isto caliginoso, qui eis quasi carcer usque ad tempus judicii deputatus est : tunc autem detrudentur in barathrum inferni, secundum illud[4] : *Ite, maledicti, in ignem æternum, qui præparatus est diabolo et angelis ejus.*

Quod dæmones alii aliis præsunt, et habent etiam alias prælationes.

Et sicut inter bonos angelos alii aliis præsunt, ita et inter malos alii aliis prælati sunt, et alii aliis subjecti, quandiu durat mundus, angeli angelis, dæmones dæmonibus, homines hominibus præsunt. Sed in futuro omnis *evacuabitur* prælatio, ut docet Apostolus[5]. Habent quoque, secundum modum scientiæ majoris vel minoris, prælationes alias majores vel minores : quidam enim[6] uni provinciæ, alii uni homini, aliqui etiam uni vitio præsunt. Unde dicitur spiritus superbiæ, spiritus luxuriæ, et hujusmodi; quia de illo vitio maxime potest homines tentare, a quo dominatur. Inde etiam est quod nomine dæmonis divitiæ vocantur, scilicet *Mammona*[7] : est enim Mammon nomen dæmonis : quo nomine vocantur divitiæ secundum syriacam linguam. Hoc autem non ideo est, quod diabolus in potestate habeat dare vel auferre divitias cui velit; sed quia eis utitur ad hominum tentationem et deceptionem.

An omnes dæmones sint in hoc aere caliginoso, an aliqui sint in inferno.

Solet autem quæri, utrum omnes in isto aere caliginoso sint, an aliqui jam sint in inferno. Quod in infernum quotidie descendant aliqui dæmonum, verisimile est, qui animas illuc cruciandas deducunt; et quod illic aliqui semper sint, alternatis forte vicibus, non procul est a vero, qui illic animas detinent atque cruciant. Quod autem animæ malorum illuc descendant, atque illic puniantur, ex eo constat quod Christus ad inferos descendit, ut justos qui ibi tenebantur, educeret : si enim justi illuc descendebant, multo magis injusti : et sicut tradidit auctoritas[8], cum justos eduxit, iniquos ibi reliquit : *Momordit enim infernum, non absorbuit.*

Quidam putant Luciferum esse in inferno relegatum, ex quo tentavit Christum et victus fuit : quem dicunt primum hominem tentasse et vicisse

De Lucifero autem quidam opinantur quod ibi relegatus sit, et ad nos tentandos nunc accessum non habeat; quia in Apocalypsi legitur[9] : *Cum consummati fuerint mille anni, solvetur Satanas de carcere suo, et exiet, et seducet gentes;* quod erit novissimo tempore Antichristi, quando *erit tanta tribulatio, ut etiam, si fieri potest, moveantur electi*[10]. Quem ibi relegatum dicunt ab eo tempore, quo tentavit Christum in deserto, vel in passione, et victus fuit ab eo. Ipsum putant primum hominem tentasse et vicisse; et secundo Deum, sed ab eo victum esse, et ideo in inferno relegatum. Alii autem putant, ex quo cecidit pro peccati sui magnitudine, illuc fuisse demersum.

Sed sive in infernum demersus sit, sive non, credibile est eum non habere potestatem accedendi ad nos, quam habebit in tempore Antichristi : in quo fraudulenter ac violen-

[1] *Ephes.*, VI, 12. — [2] *Ephes.*, II, 2. — [3] II *Petr.*, II, 4. — [4] *Matth.*, XXV, 41. — [5] I *Cor.*, XV, 24. — [6] *Dan.*, X, 13. — [7] *Matth.*, VI, 24. — [8] *Ose.*, XIII, 14. — [9] *Apoc.*, XX, 7. — [10] *Matth.*, XXIV, 24.

ter operabitur, et ideo forte dicitur [1] tunc solvendus, quia tunc dabitur ei potestas a Deo tentandi homines, quam modo non habet.

Quod Lucifer non habet potestatem quam habebit in tempore Antichristi.

Aliis quoque, qui a sanctis juste et pudice viventibus vincuntur, potestas alios tentandi videtur adimi. Unde Origenes : « Puto, inquit [2], sane quia Sancti repugnantes adversus istos incentores, et vincentes minuant exercitum dæmonum, et velut quamplurimos eorum interimant : nec ultra fas sit illi spiritui, qui ab aliquo Sancto caste et pudice vivendo victus est, impugnare iterum alium hominem. » Hoc autem putant quidam intelligendum tantum de illo vitio in quo superatus est : ut si de superbia aliquem virum sanctum tentat, et vincitur, ulterius non liceat in illum vel alium de superbia tentare.

Quod dæmones semel victi a Sanctis non accedant amplius ad alios.

EXPOSITIO TEXTUS.

Præterea sciri oportet, etc.

Divisio.

Supra egit Magister de aversione et conversione angelorum; in hac parte agit de lapsu, sive ruina malorum. Et dividitur hæc pars in duas : in prima determinat veritatem; in secunda removet dubitationem, ibi : *Solet autem quæri*, etc. Prima pars habet tres : in prima determinat qui et quales ceciderint, ibi : *Et tantæ superbiæ;* in secunda, in quid ceciderint, ibi : *Non enim est eis concessum* (a); in tertia vero, qualiter habeant ordinem prælationum, ibi : *Et sicut inter bonos,* etc. Similiter secunda pars habet tres : in prima movet quæstionem de unitate loci quantum ad angelos minores; secundo, quantum ad Luciferum ; tertio occasionaliter ostendit confligendi modum inter nos et nostrum adversarium. Primum facit ibi : *Solet autem quæri*, etc.; secundum autem, ibi : *De Lucifero*, etc. (b); Tertium ibi : *Aliis quoque qui a sanctis,* etc. Principaliter igitur in hac distinctione determinatur unde angeli corruerunt; et deinde quis locus post ruinam; et quis ordo in loco et officio.

DUB. I.

Eosque cadentes hujus caliginosi aeris habitaculum recepit, et hoc ad nostram probationem, etc.

Contra : Ergo videtur ex hoc quod ultimo dicitur, quod debeant habitare in terra, cum ad nostrum exercitium sint deputati. Item in dialogo legitur quod quædam comedit lactucam, et statim obsessa est a dæmonio; et ibidem ratio redditur, quia diabolus erat in lactuca quam momordit: ergo videtur quod sint in terra.

Resp. Dicendum quod divina clementia et providentia locum sequestratum providit dæmonibus, ne nimis acriter nos tentarent; nec tamen nimis a nobis longinquum, ut possent nos exercitare. Unde quod inhabitent in caliginoso loco, hoc divinæ sententiæ est; quod vero ad nos veniant, hoc permissionis est. Unde cum triplex sit aeris interstitium ; si quæratur in qua parte sint, probabile videtur quod sint in medio, ubi est turbulentia, et vexatio, et varietas impressionum : et hinc est quod frequenter commovent ventos et tempestates.

DUB. II.

Aere isto caliginoso qui eis quasi carcer, etc.

Contra : Videtur quod nullo modo sit carcer, quia discurrunt quo volunt, et iterum spirituales sunt: ergo nec prohibentur, nec detinentur corpore. Item : Ventus non potest commovere, nec conturbare radium : ergo multo fortius nec spiritum. Item : Cum non habeant visum corporalem, videtur quod nullus locus sit eis caliginosus, nec puniri videntur tenebris corporalibus.

Resp. Dicendum quod sicut ex quadam

[1] *Apoc.*, XX, 7. — [2] Origen., hom. XX *in Jos.*, c. XII.

(a) *Hæc verba :* in secunda, in q. c. i. n. e. e. e. concessum, *omnia desunt cœt. edit.* — (b) *Cœt. edit. deest* etc.

congruitate cœlum empyreum est angelis sanctis locus conveniens et aptus, tum ex luce, tum ex spatiositate; ita recte potest dici palatium, attestans claritati, et tranquillitati, et ampliationi charitatis. Sic per oppositum aer ille caliginosus carcer est, quia parvus, et arctus, et obscurus, non obscuritate quæ obscuret, vel arctitudine quæ angustet; sed potius quæ attestatur mentis arctitudini, et frigori iniquitatis, et commotioni affectionum : et ideo recte carcer dicitur. Et sicut alio modo locus corporalis locat spiritus, alio modo corpora ; ita et etiam alio modo incarcerat. Et sic patent objecta.

DUB. III.

Tunc dabitur ei potestas a Deo tentandi homines, quam modo non habet.

Contra[1]: *Non est potestas super terram, quæ possit ei comparari:* ergo si vires ejus excedunt nostras, potius videtur, quod Deus debebat nobis augere posse, quam dæmonibus; aut videtur injuste agere, et inæqualiter, dum exponit debilem forti, et fortificat fortem contra debilem.

Resp. Dicendum quod potestas illa, de qua loquitur Job, est potestas virtutis naturalis, non est potestas tentandi: nam potestas tentandi debilis est, nisi fortificetur per consensum tentati: debilis enim est hostis, qui non vincit nisi volentem. Quia tamen propter nostram concupiscentiam et ignorantiam multipliciter nos decipit et allicit; ideo fortis est, et adeo quod pauci essent, qui non vincerentur, nisi Deus astutiam ejus et fallaciam reprimeret et restringeret, quam in fine justo judicio permittet (*a*) dilatari : et ideo potestatem tentandi dicitur dare, non conferendo novam potentiam, sed sinendo ipsam operari secundum illam potentiam et astutiam, quam jam habet.

DUB. IV.

Nec ultra fas sit, etc.

Innuit Magister, quod non est fas ulli spiritui, qui victus est, impugnare aliquem. Contra : Probabiliter creditur quod diabolus magnus, qui tentavit Adam, tentavit Christum, et omni modo est victus : ergo videtur quod nunquam amodo tentet : quod est contra textum *Apocalypsis*. Item, si hoc est verum, ergo videtur exercitus dæmonum adeo diminutus in fine, quod tentare non possit : hoc autem falsum est, cum fortius tentet in fine.

Resp. Dicendum quod circa hoc difficile est veritatem determinare : quod autem fiat diminutio in eodem exercitu dæmonum, non videtur improbabile, cum ita videamus contingere secundum legem belli, ut qui superatur, amoveatur a bello : quantum tamen, et quando, difficile est determinare : unde, quidquid dicat Origenes, melius est dubitare, quam super hoc aliquid diffinire.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam eorum quæ in hac parte dicuntur de lapsu angelorum, tria incidunt quærenda : primum est, de quo ordine, vel dignitate ceciderint; secundum est, in quid ceciderint ; tertium est de ordine, sive prælatione eorum post casum. Circa primum duo quæruntur : primo, de quo ordine fuit Lucifer; secundo, de quo ordine lapsi sunt minores angeli.

QUÆSTIO I.

An Lucifer fuerit de supremo ordine angelorum[2].

Fundam. De quo ordine fuerit Lucifer ; et quod fuerit de supremo, hoc ostenditur per Job[3]: *Ipse est principium viarum Dei:* sed non ordine naturæ : ergo ordine dignitatis : ergo fuit præcellens inter creaturas cæteras : ergo et inter angelos.

Item Greg., XXXIII *Moralium*, tractans illud

[1] *Job*, XLI, 24. — [2] *Cf.* S. Thom., p. I, q. LXIII, art. 7 ; et II *Sent.*, dist. V, q. I, art. 1 ; et III *Contra Gent.*, c. CIX ; et *Opusc.* XV, c. XIX ; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. VI, q. I, art. 1 ; Richard., II *Sent.*, dist. VI, q. I ; Durandus, II *Sent.*, dist. VI, q. I ; Francisc. de Mayr., II *Sent.*, dist. VI, q. I ; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. VI, q. II. — [3] *Job*, XL, 14. — (*a*) *Al.* permittit.

Ezechielis [1] *: Tu cherub extentus et protegens*, etc.: « Quia comparatione claritatis suæ cæterorum claritatem obumbrasse creditur, et ideo ipse extentus et protegens perhibetur, » loquitur de Lucifero: ergo, etc. Et ibidem iterum: « Dum cæteris agminibus angelorum prælatus, eorum claritatem transcendit, ex eorum comparatione clarior fuit. » Et iterum in eodem libro [2] : « Illa supernarum virtutum proceræ altitudinis agmina in lætitiæ æternæ viriditate plantata, quamvis excelsa fuerint condita, huic tamen nec prælata sunt, nec coæquata. »

Item ratione. Lucifer appetiit omnibus præesse, et credidit se posse obtinere ut nulli subesset: sed hoc non est probabile, nisi vidisset se omnes præcellere: ergo fuit de supremo ordine.

Item peccatum ejus maximum fuit inter peccata omnium angelorum, imo omnium creaturarum: sed tanto majus (*a*) est vitium, quanto in nobiliori natura: ergo si maximum peccatum habuit omnium aliorum, ergo quantum ad naturam cæteris major fuit.

Ad opp. Sed contra: 1. In Ezechiele dicitur ad Luciferum : *Tu cherub extentus et protegens*, sicut exponit Gregorius : sed supremus ordo non est ordo Cherub, sed Seraphin, sicut vult Dionysius [3]: ergo non fuit de supremo ordine.

2. Item Damascenus, lib. II, capite IV : « Unus (*b*) ex his angelicis virtutibus quæ præerant terrestri ordini, id est, ejus qui circa terrena est ordinis, et cui terræ custodia a Deo commissa erat, libero arbitrio sui electione aversus est : » ergo Lucifer secundum Damascenum fuit de infimo ordine.

3. Item ratione videtur : Quia, si ipse fuit supremus, ergo magis fuit deiformis: ergo magis ad peccatum inhabilis : ergo non peccavit; aut si peccavit, non ita profunde sicut alii, ut videtur.

4. Item, si supremus inter omnes angelos, ergo inter omnes creaturas nobilior: ergo magis a Deo dilectus, qui diligit omnia quæ fecit: ergo cum facillimum fuerit Domino ipsum conservare, non videtur probabile quod ipsum permiserit ruere.

CONCLUSIO.

Lucifer, quantum ad capacitatem naturæ, futurus erat de primo beatarum mentium ordine; qui si stetisset, merito gratiæ inter primos annumeratus fuisset.

Resp. ad Arg. Dicendum quod, sicut testantur auctoritates sacræ Scripturæ et Sanctorum, Lucifer valde excellens fuit, et si stetisset, in supremo ordine collocatus fuisset, cum ad hoc haberet idoneitatem ex parte naturæ : sicut enim patebit infra, distinctio ordinum consummata venit ex parte gratiæ; sed dispositio, ex parte naturæ : unde concedendæ sunt rationes ad hoc inductæ.

1. Ad illud quod objicitur, quod dicitur de Cherub; dicendum quod *Seraphin* interpretatur incendium, et hoc est per charitatem : angelus autem, licet a sua conditione habuerit plenitudinem scientiæ, non tamen habuit incendium charitatis, nisi a gratia. Et quia *cherubin* dicitur plenitudo scientiæ, sed *seraphin* dicitur incendium charitatis, hinc est quod dicitur cherubin, non seraphin : et hoc non ideo, quia esset de ordine cherubin; sed quia habebat habitum illi ordini convenientem : non sic habitum convenientem ordini seraphin, quamvis ad illum esset præparatus.

2. Ad illud quod objicitur, quod præerat terrestri ordini, dicendum quod Damascenus hoc dicit quantum ad vim administrativam, quia cæteri ei erant subjecti quantum ad actum ministerii, et quia actus ministerii omnibus aliquo modo competit ex natura, sicut infra patebit, quia *omnes sunt administratorii spiritus* [4]*:* ideo ex hoc non habetur quod angelus fuerit de ordine infimo;

[1] *Ezech.*, XXVIII, 14. — [2] Vid. hom. XXXIV *in Evang.*, ante med. — [3] Dion. Areop., *de Cœl. Hierarch.*, c. VI et VII. — [4] *Hebr.*, I, 14.

(*a*) *Cæt. edit.* magis. — (*b*) *Al. deest* Unus.

imo potuit etiam esse de supremo, et præsidere terreno ministerio. Sed tunc est quæstio, cum in angelo esset vis contemplativa, quare magis per administrativam eum describat; et dicendum quod vis contemplativa attenditur in comparatione ad superius, sed administrativa (a) in comparatione ad inferius: et quoniam angelus sumpsit occasionem peccandi, considerando suam præsidentiam respectu inferiorum; ideo secundum illam vim eum describit. Unde Augustinus dicit, quod consideratio angeli in peccando fuit contrario modo considerationi centurioni, quia dixit [1]: *Ego sum homo sub potestate constitutus, habens sub me milites;* Angelus e contrario primo consideravit milites, et ministros sibi subditos: ideo elevatus est in superbiam.

3. Ad illud quod objicitur, quod minus erat habilis ad peccandum; dicendum quod verum est; attamen voluntas in omnibus angelis libera erat et vertibilis: et ideo sine omni pronitate poterat quo volebat inclinari: et hinc est quod ille gravius peccavit. Unde ad peccatum non necessario concurrit pronitas, sed vertibilitas; nec peccatum intenditur ex pronitate, sed magis ex naturæ et donorum dignitate, et conversionis profunditate. Et quia altior erat, ideo cecidit profundius; et quia fortior, ideo ad malum se convertit fortius et inseparabilius.

4. Ad illud quod objicitur ultimo, quod videtur incredibile quod Deus nobilissimam creaturam suam sic perire dimitteret; dicendum quod mira in hoc Dei justitia ostenditur, quæ tantam servat justitiam, ut ordinem institutum nullo modo infringat; tantum peccatum odit, ut propter peccatum, quos charissimos reputavit, abjiciat. Unde credo quod tam spectandum monstrum divinæ severitatis in angelo nobilissimo, et primo homine, quorum utrumque propriis manibus plasmavit et decoravit, Deus nobis infirmis proposuit (b) et ostendit, ut discamus quantum Deus odit peccatum, et maxime superbiam, quod pro uno motu cordis nobilissima creatura omnium creaturarum æternaliter, et sine spe veniæ est damnata; et pro uno esu pomi, et ipse Adam, et tota posteritas usque ad finem mundi, est mortalitati et multiplici pœnalitati subjecta; et *nisi Dominus reliquisset nobis semen, quasi Sodoma fuissemus* [2]. Ex his efficacissimum relinquitur argumentum, quod [3] *horrendum est incidere in manus Dei viventis:* si enim Deus non pepercit nobilissimo angelo superbienti, quid erit de vilissimo cinere, et abjectissimo, in altum se extollenti, cum jacere debeat in cinere et cilicio, imo in ipso sterquilinio?

QUÆSTIO II.

An angeli minores, qui lapsi sunt, fuerint de supremo ordine [4].

De quo ordine lapsi sunt minores angeli? **Fundam.** Et quod de omnibus, videtur per Hugonem: « De quolibet ordine aliqui ceciderunt, et unum ordinem contrarium fecerunt [5], *ubi non est ordo, sed sempiternus horror inhabitat* ».

Item Gregorius dicit in homilia *Pentecostes*, quod ad omnes angelorum ordines aliqui homines assumuntur: sed hoc non erit nisi ad restaurandam ruinam angelorum: ergo de quolibet aliqui corruerunt.

Item probatum est quod Lucifer fuit de supremo ordine: ergo, si de illo ceciderunt, videtur quod multo fortius de aliis.

Item omnes angelorum ordines procurant hominum salutem [6]; unde *omnes sunt administratorii spiritus*, etc.: ergo videtur quod omnibus ordinibus suo modo homines recompensant obsequium, ut nutriatur charitatis solatium: sed sicut angeli subveniunt hominibus ministrando, ita homines angelis eorum lapsum reparando: ergo quilibet ordo habuit ruinam.

Sed contra: 1. Deus *angelis peccantibus* **Ad opp.**

[1] *Matth.*, VIII, 9. — [2] *Isa.*, I, 9. — [3] *Hebr.*, XI, 31. — [4] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. CX, memb. 3; S. Thom., p. I, q. LXIII, art. 8; et II *Sent.*, dist. VI, q. I, art. 2; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. VI, q. I, art. 3; Durand., II *Sent.*, dist. VI, q. II; Richard., II *Sent.*, dist. VI, q. II. — [5] *Job*, X, 22. — [6] *Hebr.*, I, 14. — (a) *Al.* ministrativa. — (b) *It.* præposuit.

non pepercit[1]: ergo omnes labentes sunt de infimo ordine, quia infimus ordo censetur nomine angelorum, ut inferius patebit.

2. Item Apostolus vocat[2] dæmones *principatus*, et *potestates*, et diversa nomina angelorum dicuntur de dæmonibus, præter Seraphim et Thronos : ergo videtur quod de his ordinibus nulli ceciderunt; aut si ceciderunt, cum non possit probari per Scripturam, nullo modo est asserendum.

3. Item angeli ejusdem ordinis sunt similiores in natura; sed qui sunt similiores in natura, similiores sunt in effectibus, quia omne animal ad sibi simile copulabitur, et qui similiores sunt in affectibus, similiores sunt in moribus, similiores sunt in bonitate et malitia : ergo probabilius videtur ponere quod si de aliquo ordine steterunt aliqui, quod omnes per consequens; et si ruerunt aliqui, quod omnes de illo ordine : ergo non est ponere quod de omnibus ordinibus aliqui ruerint, aliqui steterint.

CONCLUSIO.

Angelorum qui in peccato lapsi fuerunt, de quolibet cœlestium spirituum ordine nonnulli peccaverunt, ut bene docuit Hugo.

Resp. ad Arg. Dicendum quod, secundum quod Sancti dicunt, et accipiunt ex Scriptura, de omnibus aliqui lapsi sunt; et hoc expresse dicit Hugo de sancto Victore, in libro *de Sacramentis*[3], et ratio persuadet : cum enim de supremo ordine aliqui avulsi sint, ut Lucifer, credendum est quod omnes senserunt aliquam ruinam.

1. Ad illud ergo quod objicitur, quod omnes dicuntur *angeli;* dicendum quod *angelus* secundum quid est nomen officii, quod est mitti, et commune est omnium, ut patebit infra[4] : appropriatur tamen inferiori ordini, de quo frequentius mittuntur aliqui : et ideo beatus Petrus generaliter loquens comprehendit omnes.

[1] II *Petr.*, II, 4. — [2] *Ephes.*, I, 21; II, 2; III, 10. — [3] Hug. de S. Vict., *de Sacram.*, lib. I, p. V, c. XXX.

2. Ad illud quod objicitur, quod Scriptura non nominat omnia nomina, dicendum quod, sicut in malis quædam sunt, quæ mox nominata, conjuncta sunt malo, ut *fornicari* et *occidere;* ita in bonis quædam sunt, quæ mox nominata, conjuncta sunt bono, ut *Seraphin*, quia dicit charitatis incendium, et *Throni*, quia dicit sedem ubi Dominus requiescit ad judicandum: et ideo nomina horum ordinum dæmonibus non attribuuntur, quamvis ipsi ex natura dispositi essent ad hos ordines sicut ad alios; tamen aliorum nomina tenent, quia communia sunt bonis et malis, ut *Principatus* et *Potestates*.

3. Ad illud quod objicitur de amore similitudinis, dicendum quod illud locum habet in amore naturali; in amore vero electivo, ubi quis fertur secundum dominium voluntatis, non habet veritatem : nam Medea occidit filium, libro VII *Metamorphoseon*, fabula 4, et plus odit homo hominem quam serpentem frequenter, et major est discordia voluntatum : sed quia lapsus et status fuit secundum voluntatem electivam, non naturalem, ideo non habet hic locum.

ARTICULUS II.

Consequenter quæritur, quantum ad lapsum, in quid ceciderunt : primo, utrum ceciderunt in infernum quantum ad locum; secundo, utrum in infernale supplicium.

QUÆSTIO I.

An angeli in infernum ceciderint[5].

Quod ceciderunt in locum infernalem, videtur; quia casus tanto profundior, quanto gradus excelsior : ergo si ceciderunt de loco altissimo, ut de empyreo, videtur quod detrusi sunt in locum infimum, et ita in infernum. Ad opp.

2. Item angelis sanctis propter mundi-

[4] Dist. X. — [5] *Cf.* S. Thom., p. I, q. LXIV, art. 4; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. VI, q. II, art. 1; Richard., II *Sent.*, dist. VI, art. 2, q. 1; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. VI, q. III; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. VI, q. I, art. 3.

tiam, et lucem sapientiæ, debetur locus mundissimus et lucidissimus, sicut empyreum : ergo a contrariis, dæmonibus immundis et obtenebratis debetur locus tenebrosissimus et immundus : sed iste locus est infimus et subterraneus, qui dicitur infernus : ergo, etc.

3. Item homines mali post mortem statim descendunt ad infernum, sicut dicit Job [1] : *Ducunt in bonis dies suos, et in puncto ad infernum descendunt:* ergo, cum « hoc sit angelis casus, quod hominibus mors [2]; ergo statim ceciderunt in locum infernalem.

4. Si tu dicas quod sunt relicti extra infernum ad nostram exercitationem, contra : homo de se pronus est sufficienter ad malum, et satis potest exercitari a passionibus carnis : ergo videntur superfluere exercitationes dæmonum : et si Deus hoc permittit, videtur immisericorditer agere.

Ad opp. Contra [3] : *Non ambuletis secundum principem potestatis aeris hujus*, demonstrat aerem materialem ; ergo potestas diaboli maxime est in hoc aere : sed ubi est potestas ejus, et substantia : ergo, etc.

Item constans est quod diabolus nos tentat, et tentavit Christum, ut dicitur in *Matthæo* [4]; de nobis autem non tantum Scriptura docet, sed etiam experientia : ergo, cum angelus ibi sit, ubi operatur, et circa nos operetur (*a*), ergo, etc.

Item [5] : *In inferno nulla est omnino redemptio* unde qui descendunt in infernum, nunquam ascendunt : ergo si dæmones dejecti essent in inferno, nunquam possent ad nos venire : sed veniunt : ergo in infernum nunquam descenderunt.

CONCLUSIO.

Angelorum malorum locus ante diem judicii non est infernus subterraneus, sed aer caliginosus; licet probabile sit nonnullos eorum ad torquendas animas eo descendere.

Resp. ad Argum. Dicendum quod, sicut patet ex Scripturis, locus dæmonum post lapsum, usque ad diem judicii, non est locus subterraneus quem vocamus infernum; sed aer caliginosus, in quo generaliter dæmonum multitudo inhabitat : utrum autem aliqui detrusi sint in infernum, hoc ego nescio, nec invenio a Sanctis determinatum. Hoc autem bene credo, quod aliqui descendunt ad torquendas animas, secundum quod inter se habent deputata maledictionis officia. Ratio autem quare in hoc aere sunt, est propter humanum exercitium. Sicut enim dicit Augustinus [6], « nunquam Deus, quos præsciebat futuros malos, eos fecisset, nisi pariter nosset, quibus bonorum usibus eos accommodaret. » Unde divina dispositio hoc exigit, ut etiam de prævaricantibus angelis obsequium quodam modo electorum trahat et eliciat : scit enim bene uti malorum pravis voluntatibus; et ideo non eos detrusit in infernum; sed locum dedit aptum ipsis dæmonibus, tum quantum ad statum peccati, tum quantum ad statum exercitii sive belli. Aer enim caliginosus, propter caliginem, convenit tenebrositati culpæ; sed propter mobilitatem et subtilitatem, convenit angelicæ velocitati : unde, sicut aliquibus viris sanctis ostensum est frequenter, circa nos volitant ut muscæ.

1. Ad illud ergo quod objicitur, quod de altissimo in profundissimum; dicendum quod verum concluderet, si esset omnino retributum quod meruerunt; sed Dominus non statim retribuit, sed simul cum hominibus eos illuc expectat projicere, quos ipsi sua perversitate inducunt peccare.

2. Ad illud quod objicitur, quod angelis beatis locus debetur altissimus; dicendum quod, quamvis sit eis debitus, non tamen sunt ibi semper, sed et circa nos ad explendum suum ministerium. Similiter dico quod, quamvis locus infimus et vilissimus sit dæmonibus debitus, tamen eis differtur propter nostrum exercitium.

[1] *Job*, XXI, 13. — [2] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. II, c. IV et XVIII. — [3] *Ephes.*, II, 2. — [4] *Matth.*, IV, 1 et seqq. — [5] Offic. eccles. — [6] August., *Op. imperf. cont. Julian.*, lib. II, c. CXLII.

(*a*) *Cæt. edit.* operatur.

3. Ad illud quod objicitur de hominibus malis post mortem, etc.; dicendum quod non est simile omnino, sed solum quoad statum impœnitentiæ, non quoad statum demeriti vel exercitii, sicut infra melius patebit : anima enim non est deputata ad ministrandum, sicut angelus.

4. Ad illud quod objicitur ultimo, quod Deus immisericorditer cum homine, etc.; dicendum quod non, imo *misericordia superexaltat judicium* [1], quia contra fomitem dat scintillam conscientiæ; contra dæmones dat bonum angelum; et supra hoc dat suam gratiam, et Spiritum sanctum suum qui vincit omnem potestatem : quia *neque mors, neque vita, neque principatus, neque potestates, possunt separare a charitate Dei* [2]: unde ille amor est adjutorium prævalens omnibus, et omnia vincens. Propter hoc, ut habeant exercitium, quia *virtus in infirmitate perficitur* [3], dat Deus suis sanctis *Angelum satanæ qui eos colaphizet* [4], sicut colaphizavit Paulum.

QUÆSTIO II.

An dæmones, ubicumque sint, infernali cruciatu crucientur [5].

Ad opp. Utrum ceciderint in infernale supplicium, utrum scilicet crucientur ubicumque sint; et quod sic, Gloss., super illud [6] : *Lingua inflammata a gehenna*, ait : « Gehenna est diabolus, propter quem facta est. Sicut enim gehenna semper ardet, sic diabolus, ubicumque sit, vel in aere, vel sub terra, semper fert secum tormenta flammarum. »

2. Item hoc videtur ratione per simile. Angeli conversi, quamvis non sint a ministerio absoluti, tamen in ipso ministerio habent præmium suæ conversionis, scilicet beatam visionem : ergo pari ratione dæmones pœnam infernalem.

3. Item videtur a minori, quia gravius est in conspectu Dei, juste omnia ponderantis, peccatum angelicum, quam humanum : sed homo, decedens in peccato, sine aliquo intervallo statim punitur pœna gehennali, et incendio : ergo multo fortius videtur de angelis malis.

4. Item in peccato duo sunt, scilicet aversio, et conversio; et utrique correspondet sua pœna, scilicet carentia visionis, aversioni; et afflictio ignis, conversioni : sed statim ut peccavit, amisit irremediabiliter visionem, et punitus est carentia visionis : ergo pari ratione, pœna afflictionis : sed hæc est pœna illius ignis : ergo, etc.

Fundam. Contra, in *Matthæo* dicitur [7] : *Jesu fili Dei, ut quid venisti ante tempus torquere nos?* Ergo angeli nondum torquebantur.

Item; si punirentur pœna ignis materialis; cum ille agat in creaturam passibilem, et condignam pati; ergo cum diabolus corporaliter obsidet aliquem, si secum fert ignem, videtur quod eum totum comburat, nisi virtutem ignis per miraculum Deus restringat; sed non est ibi ponendum miraculum : ergo, etc.

Item : si ita torquerentur igne materiali; cum ille sit summe afflictivus, non delectarentur in peccato hominis, sive in faciendo alios peccare : ergo cum multum hoc desiderent, non videtur esse probabile.

Item : si torquentur igne materiali; cum non sint nisi tres species, scilicet carbo, flamma, et lux, quæro qua specie : non luce, constat, quia non affligit, nec decet eos secum ferre lucem : ergo vel flamma, vel carbone : sed neutra istarum patet sensui : ergo, etc.

CONCLUSIO.

Licet nonnulli satis probabiliter senserint malos angelos ubique, et ante extremi judicii diem, infernali cruciatu torqueri; aliis tamen probabilior censetur sententia dicentium, pœnam ignis usque ad novissimum diem illis differri.

Opinio I. Resp. ad Argum. Dicendum quod circa

[1] *Jac.*, II, 13. — [2] *Rom.*, VIII, 38. — [3] II *Cor.*, XII, 9. — [4] *Ibid.*, 7. — [5] *Cf.* S. Thom., p. I, q. LXIV, art. 4, ad 3; et *Quolib.* II, q. IX; Richard., II *Sent.*, dist. VI, art. 2, q. I; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. VI, q. IV. — [6] *Jac.*, III, 6. — [7] *Matth.*, VIII, 29.

hoc sunt diversæ positiones doctorum. Quidam enim, innitentes prædictæ Glossæ, et considerantes ultionem divinæ justitiæ sive rigorem, dicunt dæmones, ubicumque sunt, puniri supplicio ignis materialis, licet minus intense quam post ultimam damnationem : et cum hoc non sit intelligibile, quod ignem cremantem ubique secum circumferant, nisi habeant corpora alligata; coguntur ponere quod dæmones, a sui lapsu primario, habuerunt sibi aptata corpora in quibus punirentur, et in quibus circumferrent quasi intrinsecus materiale incendium, quocumque decurrant : sicut febricitans ubique circumfert ardorem, in qualicumque loco ponatur. Sed quoniam illud est difficile sustinere, quod dæmones habeant corpora inseparabiliter unita, sicut infra melius patebit; et præterea cum non videantur acriter puniri, tum ex verbis Evangelii, tum etiam quod intenti sunt mala facere, et mala multa multiplicare : ideo aliorum positio est, quod dæmonibus differtur pœna ignis usque post judicium : tum ut eorum exercitium non omittatur; tum etiam ut divina misericordia ostendatur, quæ sustinet [1] *vasa iræ apta in interitum* in multa patientia, usque in diem quo retribuet omnibus secundum fructum adinventionum suarum. Quæ harum positionum sit verior, nescio; hæc tamen, quæ ultimo data est, videtur probabilior.

[Opinio 2.]

1. Ad illud ergo quod objicitur de Glossa, patet responsio, si aspiciantur sequentia : quod non intelligit de flamma ignis materialis, sed de flammis vitiorum, scilicet iræ, invidiæ, quibus etiam torquentur.

2. Ad illud quod objicitur de angelis bonis, dicendum quod non est simile, quia Deus pronior est ad miserandum, quam ad puniendum. Præterea, ministerium angelorum non impeditur ex gloria, sed expeditur; sed pœna omnino retraheret malos ab exercitando.

3. Ad illud quod objicitur de damnatis omnibus, dicendum quod non est simile, quia damnati sunt extra statum demeriti : et ideo non oportet quod differatur supplicium : non sic dæmones, quia demerentur, ut infra [2] melius patebit.

4. Ad illud quod objicitur de aversione, dicendum quod non est simile, quia visio Dei non potest stare cum culpa; unde inseparabilis pœna a culpa, est visionis carentia : non sic est de pœna afflictiva.

ARTICULUS III.

Consequenter tertio loco quæritur qualiter dæmones sint post lapsum ordinati; et quæruntur circa hoc duo : primo quæritur, utrum inter eos sit ordinum distinctio; secundo, utrum inter malos angelos sit prælatio.

QUÆSTIO I.

An in dæmonibus sit ordinum distinctio [3].

[Fundam.]

Utrum inter eos sit distinctio ordinum; et quod sic, videtur : nam Apostolus vocat [4] eos *principatus*, et *potestates*, et alii Sancti nominibus aliorum ordinum : ergo videtur quod si tenuerunt nomen et non frustra, quod aliquo modo tenuerunt rem : et ita quod ordines sint distincti in eis.

Item a natura sua sunt conditi distincti, et perfecti, et ordinati : sed Dionysius dicit [5] quod habent sibi naturaliter data integerrima : ergo adhuc manet inter eos ordo.

Item nihil in universo est inordinatum, quamvis sit inordinatum in se, quia fœdari non potest : ergo dæmones suo modo sunt ordinati, ut angeli; ergo et inter eos est ordo.

Item natura angelorum, quantum in se erat, habilis erat ad ordines : et gratia adveniens perfecisset ordines, quia data eis fuisset secundum naturalium strenuitatem : ergo cum similiter per majorem vel minorem naturalium strenuitatem fuerit ordo, et

[1] *Rom.*, IX, 22. — [2] Dist. VII, art. 1, q. III. — [3] *Cf.* S. Thom., p I, q. CIX, art. 1; et II *Sent.*, dist. IX, q. I, art. 1; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. VI, q. VI. — [4] *Ephes.*, I, 21; II, 2; III, 10.— [5] Dion. Areop., *de Div. Nomin.*, c. IV.

minoritas, sive majoritas in culpa; videtur quod similiter per culpam non auferatur ordo, sed magis perficiatur.

Fundam. Contra : 1. Hugo de sancto Victore : « Omnes in eamdem malitiam consenserunt, et unum ordinem perversæ societatis effecerunt : » ergo non est inter eos ordinum distinctio.

2. Item malum est corruptio modi, speciei, et ordinis : sed per peccatum facti sunt mali : ergo inordinati : ergo non est inter eos ordo, cum omnes sint mali.

3. Item major est deordinatio in culpa, sive per culpam, quam in pœna; nam pœna reducit culpam ad ordinem aliquem : sed in suppliciis non est ordo naturæ : ergo nec in existentibus in peccatis. Probatio minoris [1] : *Ubi nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat;* » loquitur de loco pœnarum.

4. Item, quanto melior est natura, tanto major est in ea culpa : ergo quanto quis superior per naturam, tanto inferior per culpam, quia major culpa facit pejorem : ergo culpa pervertit totum ordinem naturæ, et aufert omnino ordinem gratiæ : ergo nullus ordo est inter eos.

CONCLUSIO.

Angeli in statu gloriæ habent ordinum distinctionem perfectam; quo vero ad naturæ statum, imperfectam; in statu vero culpæ, imperfectam et perversam habent.

Resp. ad Arg. Quod de angelis est loqui quantum ad statum triplicem, scilicet gloriæ, et naturæ institutæ, et lapsæ : quantum ad statum gloriæ, est in eis ponere ordinum distinctionem perfectam; quantum ad statum naturæ, ordinum distinctionem, sed imperfectam; quantum ad statum culpæ, ordinum distinctionem, sed imperfectam et perversam : imperfectam, propter privationem gratiæ, quæ habilitatem naturæ perficit; perversam, propter præsentiam culpæ, quæ quamvis substantiam naturalium non corrumpat, tamen fœdat et deordinat : et illud manifestum est, si attendatur. Nam illi qui meliora habuerunt naturalia, illi gravius peccaverunt et peccant, tum propter hoc quod ardentius appetierunt, tum quia magis ingrati fuerunt, tum etiam quia modo acrius vexant. Ratione nobilitatis naturæ præcellunt in ordine naturæ, et præcellunt in magnitudine culpæ; et quantum ad hoc deteriores sunt, et ideo inferiores esse debuerunt. Concedo ergo quod inter dæmones est ordo secundum præcellentiam naturalium, sed tamen perversus adjunctione culparum. Concedo igitur rationes probantes quod in eis sit aliquis ordo, licet tenuis, ut dictum est.

Ad illud tamen quod ultimo objicitur, quod culpa consonat naturæ; dicendum quod illa consonantia magis est discordantia, quam consonantia; nam magnitudo culpæ facit in veritate minus, quanto major est : et ita in magno natura non servat dignitatem ordinis; imo magis pervertit, quia magnificari in culpa, est deteriorari in natura bene condita, sive instituta. Quod autem Dionysius dicit, quod habent naturalia integerrima, verum est quantum ad substantiam, non quantum ad habilitatem, ad operationem determinatam. Quæ vero ad oppositum opponuntur, concedenda sunt, eo quod verum concludunt, scilicet quod non est in eis ordo perfectus, imo magis perversus : et sic patent omnia.

QUÆSTIO II.

An in angelis malis sit prælatio [2].

Fundam. Utrum inter angelos malos sit prælatio; et quod sit ibi de facto, videtur [3] : *Non est potestas super terram, quæ possit ei comparari.* Et iterum : *Ipse est rex super omnes*

[1] *Job*, x, 22. — [2] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. xxxvii, memb. 1 et 2; S. Thom., p. I, q. cix, art. 2; et II *Sent.*, dist. vi, q. i, art. 4; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. vi, q. ii, art. 3; Richard., II *Sent.*, dist. vi, art. 3, q. i; Albertus, *de statu Dæmon.*, q. xvii; Durand., II *Sent.*, dist. vi, q. iii; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. vi, q. ult. — [3] *Job*, xli, 24, 25.

filios superbiæ : sed dæmones sunt hujusmodi : ergo, etc.

Item[1] : *Ite, maledicti, in ignem æternum, qui paratus est diabolo, et angelis ejus.* Vocat minores dæmones angelos diaboli : ergo, cum angelus diaboli nullus dicatur quantum ad naturæ conditionem, dicitur ergo quantum ad ministerii subjectionem : ergo, etc.

Item, quod de jure unus præsit alteri, videtur : « Servitus enim introducta est inter homines, ut dicit Ambrosius[2], merito peccati : » sed nullum peccatum adeo meretur servitutem, sicut peccatum ambitionis et superbiæ : cum ergo dæmones maxime illo peccaverunt, inter eos maxime debet esse servitus, et dominium, et ita prælatio.

Item habens liberi arbitrii voluntatem, secundum legem potest se facere servum sempiternum, sicut dicitur in *Exodo*[3] : sed dæmones liberæ potestatis existentes Lucifero se voluntarie subjecerunt, dum ejus superbiæ consenserunt : ergo facti sunt servi,

opp. Sed contra : 1. Quod ibi non sit prælatio de facto, videtur[4] : *Inter superbos semper jurgia sunt,* sicut dicitur in *Proverbiis.* Ergo cum ipsi sint valde superbi, videtur quod refugiant omne dominium : ergo aut non est ibi prælatio, aut si est, nullius stabilitatis est.

2. Item, si est ibi, aut ergo natura, aut violentia, aut electione voluntatis : non natura, quia natura, etiam post culpam et in pœnis, eadem manebit : sed tamen post judicium cessabit omnis prælatio, ut dicit Magister. Si violentia, ergo quilibet, si potest, subjugat sibi alium : sed hoc non est sine quadam colluctatione et pugna : ergo videtur quod continue sit inter dæmones rixa et discordia : quod manifeste falsum est, quia miro modo concordes sunt ad pervertendum homines : quod non esset, si inter se bellarent. Igitur non est nisi electione voluntatis : sed hoc est falsum, quia superbi sunt : igitur, etc.

3. Item videtur quod non sit ibi de jure : si enim servitus et dominium introducta sunt propter peccatum, ita quod servitus est pœna peccati, ergo magis deberet servitute deprimi, qui magis peccavit : sed Lucifer magis peccavit, ergo omnibus deberet esse subjectus : sed nulla est prælatio, in qua unus subjicitur multis : ergo, etc.

4. Item, licet homo teneatur hominis imperio obedire, cui subjugatus est et subditus factus, sicut dicit Scriptura[5] : *Servi, obedite per omnia dominis ;* tamen, quando præcipit contra Deum, non tenetur, nec debet ; et si semper præciperet contra Deum, nunquam deberet subjici, vel obedire : ergo si nunquam posset aliquid præcipere nisi contra Deum, nullo modo posset, nec deberet ei de jure subesse : si ergo diabolus contra Deum præcipit in omni eo quod mandat, nec aliter potest præcipere, patet, etc.

CONCLUSIO.

Inter angelos malos est prælatio, quod bonos conentur, quanquam falso et imperfecte, imitari, hominesque impugnent.

Resp. ad Arg. Dicendum quod, sicut dicit Magister in littera, prælatio est inter dæmones ; et alii imperant, alii obediunt, sicut tangit idem Magister in littera. Et hoc satis videtur probabile, tum quia filii tenebrarum quodammodo imitari conantur, licet falso et imperfecte, filios lucis : unde sicut vident angelos ordinate officia sua exequi secundum imperia sapientiorum et majorum, similiter ipsi faciunt maleficia : tum etiam quia filii tenebrarum prudentissimi sunt in generatione sua : et quia habent colluctationem adversus genus humanum, et regnum eorum et exercitus, si esset divisus et sine capite, non posset stare ; ideo, sicut homines præliantes in exercitu, quantumcunque sint præsumptuosi, tamen propter odium inimicorum libenter subjacent duci imperanti, et habent multos proprios, et unum principa-

[1] *Matth.*, XXV, 41. — [2] Ambros., *de Abraham*, lib. II, c. XI. — [3] *Exod.*, XXI, 6. — [4] *Prov.*, XIII, 10. — [5] *Coloss.*, III, 22.

lem ducem; sic credendum est esse in dæmonibus. Concedendum est ergo, quod inter dæmones est prælatio.

1. Et patet responsio ad illud quod primo objicitur de superbia; quia malitia et invidia, quam non potest superbus exercere sine adjutore, facit eum libenter alii subjici, tum propter appetitum triumphi, tum propter odium inimici.

2. Ad illud quod objicitur, quomodo sit ibi prælatio; dicendum est, quod non electione, nec violentia, sed credo quod natura et divina institutione. Sua enim conditione data est eis vis ministrativa, et potentior uni quam alii; et Deus ordinavit, ut minus potentes et sapientes magis potentibus et sapientibus subessent in ministrando. Et Hugo dicit quod id in malum ministerium exercent, quod perficiendum ex conditione acceperunt; et ita sibi invicem præsunt, sicut præessent si essent boni; et cum cessabit status ministerii, cessabit status prælationis. Sic patet quod de facto est ibi prælatio.

3 et 4. Ad illud quod quæritur, utrum de jure, dicendum quod nulla omnino est ibi prælatio de jure; quia cum ipsi dæmones subjectis nihil præcipiant nisi contra jus, eo quod ruperunt jus, et dissipaverunt fœdus sempiternum; ideo nulla manet ibi juris obligatio, sed solum malevolens confœderatio. Nec est simile de homine, qui juste potest præcipere servo : et ideo non valent rationes ad hoc inductæ.

DISTINCTIO VII

QUALES FACTI SINT ANGELI CONFIRMATIONE ET OBSTINATIONE, ET DE CONSEQUENTIBUS OBSTINATIONEM ANGELORUM MALORUM.

Quod boni angeli a Deo sunt confirmati per gratiam, ut peccare non possint, quamvis liberi permanserint; et mali ita obdurati in malo, ut bene velle nequeant.

Supra [1] dictum est, quod angeli qui perstiterunt, per gratiam confirmati sunt; et qui ceciderunt, a gratia Dei deserti sunt. Et boni quidem in tantum confirmati sunt per gratiam, quod peccare nequeunt; mali vero per malitiam adeo sunt obstinati, quod bonam voluntatem habere, sive bene velle non valent, etsi bonum sit quod aliquando volunt. Volunt enim aliquando aliquid fieri quod Deus vult fieri, et utique illud bonum est, et justum fieri, nec tamen bona voluntate illud volunt.

Quod utrique liberum arbitrium habent, nec tamen ad utrumque flecti possunt.

Sed cum nec boni peccare possint, nec mali bene velle, vel bene operari, videtur quod jam non habeant liberum arbitrium; quia in utramque partem flecti non possunt, cum liberum arbitrium ad utrumque se habeat. Unde Hieronymus in tractatu *de Prodigo Filio* dicit [2] : « Solus Deus est, in quem peccatum cadere non potest : cætera, cum sint liberi arbitrii, in utramque partem flecti possunt. » Hic videtur dicere, quod omnis creatura in libero arbitrio constituta flecti potest ad bonum et ad malum. Quod si est, ergo et boni angeli, et mali ad utrumque flecti possunt: ergo et boni possunt fieri mali, et mali boni. Ad quod dicimus : Quia boni tanta gratia confirmati sunt, ut nequeant fieri mali; et mali in malitia adeo obdurati sunt, ut non valeant fieri boni; et tamen utrique habent liberum arbitrium, quia et boni non aliqua cogente necessitate, sed propria ac spontanea voluntate, per gratiam quidem adjuti, bonum eligunt, et malum respuunt; et mali similiter spontanea voluntate, a gratia destituti, bonum vitant, et malum sequuntur : et mali habent liberum arbitrium, sed depressum atque corruptum, quod surgere ad bonum non valet.

[1] Dist. v. — [2] Hieron., *ad Damas.*, in fin. tractat. *de Filio prodigo*.

Boni vero arbitrium habent multo liberius post confirmationem, quam ante : ut enim Augustinus tradidit in *Enchiridio* [1] : « Non ideo carent libero arbitrio, quia mala velle non possunt : multo quippe liberius est arbitrium quod non potest servire peccato. Neque culpanda est voluntas, aut voluntas non est, aut libera dicenda non est, quia beati esse sic volunt, ut esse miseri non solum nolint, sed nec prorsus velle possint. » Non possunt itaque boni angeli velle malum, vel velle esse miseri; neque hoc habent ex natura, sed ex gratiæ beneficio. Ante gratiæ namque confirmationem potuere peccare angeli; et quidam etiam peccaverunt, et dæmones facti sunt. Unde Augustinus, in libro contra Maximinum [2] : « Creaturarum natura cœlestium mori potuit, quia peccare potuit : nam angeli peccaverunt, et dæmones facti sunt, quorum diabolus est princeps : et qui non peccaverunt, peccare potuerunt : et cuicumque creaturæ rationali præstatur, ut peccare non possit, non est hoc naturæ propriæ, sed Dei gratiæ. Ideoque solus Deus est qui non gratia cujusquam, sed natura non potuit, nec potest, nec poterit peccare. » Ecce hic insinuatur, quod angeli ante confirmationem peccare potuerunt, sed post confirmationem non possunt. Quod potuerunt, fuit eis ex libero arbitrio quod est eis naturale; quod vero modo non possunt peccare, non est eis ex natura, id est, libero arbitrio, sed ex gratia; ex qua gratia etiam est ut ipsum liberum arbitrium jam non possit peccato servire.

Quod boni post confirmationem liberius arbitrium habent quam ante.

Non ergo post confirmationem angeli de natura sicut ante peccare potuerunt : non quod liberum arbitrium eorum debilitatum sit per gratiam ; sed ita potius confirmatum, ut jam per illud non possit bonus angelus peccare : quod utique non est ex libero arbitrio, sed ex gratia Dei. Quod ergo Hieronymns ait : « Cætera cum sint liberi arbitrii, possunt flecti in utramque partem ; » accipi oportet secundum statum, in quo creata sunt. Talis enim et homo et angelus creatus est, qui ad utrumque flecti poterat; sed postea boni angeli ita per gratiam sunt confirmati, ut peccare non possint; et mali ita in vitio obdurati, ut bene vivere nequeant. Similiter etiam illud Isidori [3] intelligendum est : « Angeli mutabiles sunt natura, immutabiles sunt gratia : » quia ex natura in primordio suæ conditionis mutari potuerunt ad bonum, sive ad malum : sed post per gratiam ita bono addicti sunt, ut inde mutari nequeant. Ad hoc enim repugnat gratia, non natura.

Quod post confirmationem angeli non possunt ex natura peccare sicut ante: non quod debilitatum sit eorum liberum arbitrium, sed confirmatum

Et licet mali angeli ita per malitiam sint obdurati, vivaci tamen sensu non sunt penitus privati. Nam, ut tradit Isidorus [4], triplici acumine scientiæ vigent dæmones : scilicet subtilitate naturæ, experientia temporum, revelatione supernorum spirituum. De hoc etiam Augustinus ait [5] : « Spiritus mali quædam vera de temporalibus rebus noscere permittuntur, partim subtilitate sensus, partim experientia temporum callidiores propter tam magnam longitudinem vitæ; partim a sanctis angelis, quod ipsi ab omnipotenti Deo discunt, jussu ejus sibi revelantibus. Aliquando iidem nefandi spiritus, et quæ facturi sunt, velut divinando prædicunt. »

Quod angeli mali vivacem sensum non perdiderunt, et quibus modis sciant.

Quorum scientia atque virtute etiam magicæ artes exercentur : quibus tamen non tam scientia, quam potestas a Deo data est, vel ad fallendum fallaces, vel ad monendum fi-

Quod magicæ artes vir-

[1] Aug., *Enchirid.*, c. cv, n. 28, quoad sensum (de homine loquitur.) — [2] Aug., *Cont. Maximin.*, lib. III, (al. II), c. xii, n. 2, paucis vocibus mutatis aut omissis. — [3] Isid., *de Summo Bono*, lib. I, c. xiii. — [4] Isid., *de Summo Bono*, lib. I, c. xiii. — [5] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. II, c. xvii, n. 37.

tute et scientia diaboli valent; quæ virtus et scientia est ei data a Deo, vel ad fallendum malos, vel ad monendum, vel exercendum bonos.

deles, vel ad exercendam, probandamque justorum patientiam. Unde Augustinus, in libro tertio *de Trinitate*[1] : « Video, inquit, infirmæ cogitationi quid possit occurrere : cur scilicet ista miracula etiam magicis artibus fiant. Nam et magi Pharaonis serpentes fecerunt, et alia. Sed illud est amplius admirandum, quo modo magorum potentia, quæ serpentes facere potuit, ubi ad muscas minutissimas, scilicet cinifes, ventum est, omnino defecit : qua tertia plaga Ægyptus cædebatur. Ibi certe defecerunt magi, dicentes : *Digitus Dei est hic.* Unde intelligi datur, ne ipsos quidem transgressores angelos, et aereas potestates in imam istam caliginem tanquam in sui generis carcerem ab illius sublimis æthereæ puritatis habitatione detrusos, per quos magicæ artes possunt quidquid possunt, non autem (*a*) aliquid valere, nisi data desuper potestate. Datur autem vel ad fallendum fallaces, sicut in Ægyptios et in ipsos etiam magos data est, ut in eorum spirituum seductione viderentur admirandi, a quibus fiebant, a Dei veritate damnandi; vel ad monendum fideles, ne tale aliquid facere pro magno desiderent; propter quod etiam nobis in Scriptura sunt prodita; vel ad exercendam, probandam, manifestandamque justorum patientiam.

Quod transgressoribus angelis non servit ad nutum materia rerum visibilium. Quod non sunt creatores licet per eos magi ranas et alia fecerint; sed solus Deus.

« [2] Nec putandum est istis transgressoribus angelis ad nutum servire hanc visibilium rerum materiam; sed Deo potius, a quo hæc potestas datur, quantum incommutabilis judicat.

» Nec sane creatores illi mali angeli dicendi sunt, quia per illos magi ranas et serpentes fecerunt : non enim ipsi eas creaverunt. Omnium quippe rerum, quæ corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quædam semina in corporeis mundi hujus elementis latent, quæ Deus originaliter eis indidit. Ipse ergo creator est omnium rerum, qui creator est invisibilium seminum : quia quæcumque nascendo ad oculos nostros exeunt, ex occultis seminibus accipiunt progrediendi primordia, et incrementa debitæ magnitudinis, distinctionesque formarum ab originalibus tanquam regulis sumunt.

Sicut parentes non dicuntur creatores filiorum, nec agricolæ frugum; ita nec boni angeli, nec mali, etsi per eorum ministerium fiant creaturæ.

» Sicut ergo nec parentes dicimus creatores hominum, nec agricolas creatores frugum, quamvis eorum extrinsecus adhibitis motibus, ad ista creanda Dei virtus interius operetur; ita non solum malos, sed nec bonos angelos fas est putare creatores, si pro subtilitate sui sensus et corporis semina istarum rerum nobis occultiora noverunt, et ea per congruas temperationes elementorum latenter spargunt; atque ita et gignendarum rerum, et accelerandorum incrementorum præbent occasiones. Sed nec boni hæc, nisi quantum Deus jubet, nec mali hæc injuste faciunt, nisi quantum juste ipse permittit. Nam iniqui malitia voluntatem suam habent injustam; potestatem autem nonnisi juste accipit, sive ad suam pœnam, sive ad aliorum : vel pœnam malorum, vel laudem bonorum.

Sicut justificationem mentis, ita creationem rerum solus

» [3] Sicut ergo mentem nostram justificando formare non potest nisi Deus, prædicare autem extrinsecus Evangelium etiam homines possunt, non solum boni per veritatem, sed etiam mali per occasionem; ita creationem rerum visibilium Deus interius operatur. Exteriores autem operationes, ab angelis tam bonis, quam malis, vel etiam ab hominibus exhibentur. Sed hæc ab hominibus tanto difficilius adhibentur, quantum eis desunt

[1] Aug., *de Trinit.*, lib. III, c. VII, n. 12, paucis mutatis. — [2] *Ibid.*, c. VIII, n. 13. — [3] *Ibid.*, n. 14.

(*a*) *Supprim*. non autem, *cum Augustino.*

sensuum subtilitates, et corporum mobilitates in membris terrenis et pigris. Unde qualibuscumque angelis vicinas causas ab elementis contrahere quanto facilius est, tanto mirabiliores in hujusmodi eorum existunt celeritates : sed non est creator, nisi qui principaliter ista format; nec quisquam hoc potest, nisi unus Creator Deus[1]. Aliud est enim ex intimo ac summo causarum cardine condere, ac ministrare creaturam, quod facit solus Creator Deus; aliud autem pro distributis ab illo viribus ac facultatibus aliquam operationem forinsecus amovere, ut tunc vel tunc, sic vel sic exeat quod creatur. Ista quippe originaliter et primordialiter in quadam textura elementorum cuncta jam creata sunt; sed acceptis opportunitatibus postea prodeunt. »

Deus operatur licet creatura extrinsecus serviat.

Illud quoque sciendum est, quod angeli mali quædam possunt per naturæ subtilitatem, quæ tamen non possunt propter Dei vel bonorum angelorum prohibitionem, id est, quia non permittuntur illa facere a Deo vel ab angelis bonis : possent utique fecisse cinifes, qui ranas serpentesque fecerunt. Quædam vero non possunt facere, etiam si permittantur ab angelis superioribus; quia non permittit Deus. Unde Augustinus, in libro tertio *de Trinitate*[2] : « Ex ineffabili potentatu Dei fit, ut quod possent mali angeli si permitterentur, ideo non possunt, quia non permittuntur. Neque enim occurrit alia ratio, cur non poterant facere cinifes, qui ranas serpentesque fecerunt, nisi quia major aderat dominatio prohibendi per Spiritum sanctum : quod etiam magi confessi sunt, dicentes[3] : *Digitus Dei est hic*. Quid autem per naturam possint, nec tamen possint propter prohibitionem, et quid per ipsius naturæ suæ conditionem facere non sinantur, homini explorare difficile est, imo impossibile. Novimus hominem posse ambulare, et neque hoc posse, si non permittatur; volare autem non posse, etiamsi permittatur. Sic et illi angeli quædam possunt facere, si permittantur ab angelis potentioribus ex imperio Dei; quædam vero non possunt, etiamsi ab eis permittantur, quia ille non permittit, a quo est illis talis naturæ modus; qui etiam per angelos suos illa plerumque non permittit, quæ concessit ut possint. »

Quod angeli mali multa possunt per naturæ vigorem, quæ non possunt propter Dei vel bonorum angelorum prohibitionem, id est, quia non permittuntur.

PARS I.

QUALES FACTI SINT ANGELI CONFIRMATIONE ET OBSTINATIONE.

EXPOSITIO TEXTUS.

Supra dictum est quod angeli, etc.

Supra egit Magister de aversione, et conversione; in hac parte agit de confirmatione, et obstinatione. Et dividitur hæc pars in duas partes : In prima agit de confirmatione, et obstinatione; in secunda vero de sequentibus ad hæc, infra, distinctione eadem : *Et licet mali angeli*, etc. Prima pars habet quatuor particulas : in prima ostendit quod aliqui angeli, per conversionem, et aversionem, sunt per gloriam confirmati, et aliqui per malitiam obstinati; in secunda quærit utrum habeant libertatem arbitrii, et opponit ad hoc, ibi : *Sed cum nec boni peccare possint*, etc.; in tertia determinat, ibi : *Ad quod dicimus quod boni tanta gratia*, etc.; in quarta et ultima explanat quamdam auctoritatem inductam, ibi : *Quod ergo Hieronymus ait*, etc. Et ita duo hic determinantur : primo, qualiter mali in malitiam sunt obstinati, et boni in gratia confirmati; secundo, quomodo confirmatio et obstinatio stet cum libero arbitrio.

Divisio.

[1] Aug., *de Trinit.*, lib. III, c. IX, n. 16. — [2] Aug., *de Trin.*, lib. III, c. IX, n. 18. — [3] *Exod.*, VIII, 19.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis circa duo

incidit hic quæstio : primum est de obstinationis malignitate, quantum ad malos; secundum est de liberi arbitrii mutabilitate, quantum ad bonos et malos. Circa primum tria quæruntur : primo quæritur, utrum in dæmonum voluntate sit possibilis rectificatio; secundo, utrum sit in eis malæ voluntatis continuatio; tertio, utrum sit in eis malæ voluntatis intensio.

QUÆSTIO I.

An affectus vel voluntas dæmonis rectificari possit[1].

Fundam. Utrum affectus vel voluntas dæmonum possit rectificari; et quod non, videtur : primo per Damascenum[2], qui dicit, quod « hoc est angelis casus, quod hominibus mors : » sed homo post mortem non potest recuperare bonam voluntatem et rectam, quam amisit in vita : ergo, etc.

Item per Augustinum[3] in libro *de Fide ad Petrum :* « Sic creavit Deus angelos, ut qui vellent, perpetuo boni essent; et qui nollent, nunquam eos divina misericordia repararet. »

Item hoc videtur ratione. Similis est ratio confirmationis in bono, et obstinationis in malo : sed angeli, statim ut bene moti sunt, confirmati sunt in bono : ergo et mali, statim ut peccaverunt, obstinati sunt in malo: sicut ergo boni non possunt cadere, ita nec mali resurgere.

Item gravius peccavit angelus, quam homo : ergo et gravius debet puniri : sed peccatum hominis punitum fuit aliqua pœna irremediabili, ut pœna mortis de qua nullus evadit : ergo necesse est peccatum angeli, quod erat mors spiritus, puniri pœna mortis : sed non potuit puniri pœna mortis naturæ : ergo necesse fuit ipsum puniri pœna damnationis æternæ.

Ad opp. Sed contra : Ad rectificationem voluntatis duo sufficiunt, scilicet condonatio divinæ misericordiæ, et contritio pœnitentiæ : sed utrumque eorum est possibile circa angelos lapsos esse : ergo et voluntatem eorum rectificari. Quod autem possit esse condonatio misericordiæ divinæ, ostenditur : quia misericordia Dei est infinita : peccatum Luciferi et dæmonum est finitum: sed infinitum vincit et superat finitum : ergo divina misericordia potest remittere illud peccatum. Si tu dicas quod potest de potentia, sed non de condecentia; Contra: Decet misericordiam Dei summe manifestari, cum sit summa : ergo si sic manifestatur in summo, scilicet in remittendo maximum omnium peccatorum, et hoc fuit peccatum Luciferi, ergo decet ipsum illud condonare. Quod autem possit esse dolor pœnitentiæ in diabolo, ostenditur : Quandocumque aliquis sentit sibi adesse quod odit, et abesse quod diligit, dolet et tristatur; quia, sicut dicit Augustinus, libro XIV *de Civitate Dei*[4]: « Dolor est dissensus ab his rebus quæ nobis nolentibus accidunt : » sed diabolus scit ex peccato suo amisisse illam nobilitatem quam habebat in cœlo, et incurrisse pœnam in inferno ; et primum maxime diligit, et secundum maxime odit : ergo pœnitet de hoc quod fecit, vel de hoc quod voluit; vel saltem possibile est ipsum aliquando ad hunc statum devenire, si modo non est : ergo potest ex parte angeli esse dolor pœnitentiæ, et ex parte Dei condonatio misericordiæ : ergo, etc.

2. Item ostenditur sic : Quia si voluntas angeli, non potest rectificari, aut hoc est ex parte Dei, aut ex parte angeli, aut ex parte peccati. Ostenditur igitur primo quod non sit ex parte Dei, triplici ratione. Prima est hæc : Obstinatio malæ voluntatis, vel impossibilitatis ad rectitudinem,

[1] *Cf.* S. Thom., p. I, q. LXIV, art. 2; et II *Sent.*, dist. VII, q. I, art. 1; et *de Verit.*, q. XXII, art. 1; et *de Malo*, q. XVI, art. 5; Scotus, II *Sent.*, dist. VII, q. I; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. VII, q. I, art. 2; Richard., II *Sent.*, dist. VII, art. 2, q. I; Durand., II *Sent.*, dist. VII, q. II; Henricus, *Quolib.* VIII, q. XI; Greg. Arimin., II *Sent.*, dist. VII, q. I; Marsil. Inguen., II *Sent.*, q. V, art. 1; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. VII, q. I; Joan. de Bassol., II *Sent.*, dist. VII, q. I, art. 1. — [2] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. II, c. IV in fine, et c. XVIII. — [3] Imo Fulgent., *de Fide ad Petr.*, c. III, n. 32, quoad sensum. — [4] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XIV, c. VI et XV.

voluntatis est defectus, non positio : ergo non habet causam efficientem, sed deficientem : sed Deus nullius est causa deficiens : ergo non est causa, vel ratio hujus impossibilitatis. Secunda est hæc : Deus antecedenter omnes homines et angelos vult salvos fieri, ut dicit Damascenus; quia non creavit, sive plasmavit ad pœnam, sed ad gloriam. Si ergo non vult angelos malos beatificari, hoc est solum voluntate consequente : sed voluntas consequens est excessus ex causa nostra, vel ex parte nostra : ergo alia ratio est ulterior, quare hoc concedit : non ergo voluntas Dei. Tertia est hæc : Si diabolus veniam peteret, Dominus non repelleret; quia, sicut dicit Ambrosius [1], ipse recipit confugientes ad se, hoc justitiæ est : sed contra justitiam Deus nullo modo facit. Præterea, quantumcumque homo Deo servierit, si pœnitet de bonis, Deus bona præterita non acceptat : ergo similiter, si pœnitet de malo, videtur quod mala remittat, et hoc spectat ad summe misericordem : ergo ratio quare voluntas diaboli non potest rectificari, non potest principaliter venire ex parte Dei, ut patet ex hac triplici ratione. Ostenditur etiam quod non ex parte naturæ angeli veniat hæc impossibilitas : primo auctoritate Augustini [2] *de Fide ad Petrum* : « Si humana natura, postquam, a Deo aversa, bonitatem perdidit voluntatis, ex seipsa rursum eam (a) habere potuisset, multo possibilius hoc natura angelica haberet; quæ quanto minus gravatur pondere terreni corporis, tanto magis hac esset prædita facultate. »

3. Item hoc videtur secunda ratione : Quia angelus peccando non amisit arbitrii libertatem, quoniam libertas arbitrii est ei naturalis : sed ratione liberi arbitrii, erat susceptibilis rectitudinis a sui natura : ergo adhuc, quantum est ex parte naturæ suæ, susceptibilis est.

4. Item, si natura angeli est causa illius impossibilitatis, et cujuscumque rei per modum naturæ est causa, Deus similiter est causa, quia sola voluntas adversatur Deo : ergo Deus esset causa, qui talem naturam fecit : si ergo nullo modo Deus est causa impossibilitatis ad bonum, ergo nec natura angeli. Ostenditur etiam quod ratio non sit ex parte peccati angelici : quia peccatum angelicum non excedit peccatum hominis in infinitum, quantum ad aliquam conditionem : ergo non nocuit in infinitum, plusquam peccatum hominis : sed peccatum hominis, etsi auferat rectitudinem, non tamen abstulit possibilitatem ad rectitudinem : ergo videtur quod peccatum angeli, etsi magis elongaverit, non elongavit infinite : ergo videtur quod elongavit cum possibilitate ad reditum : et ita non videtur ratio ex parte peccati.

5. Item, quantulacumque gratia, si adveniret voluntati diaboli, expelleret totam culpam, loquor de gratia gratum faciente : sed morbus qui modico remedio adveniente potest curari, non dicitur de se incurabilis, sed propter defectum remedii, si illud non adsit : ergo impossibilitas rectificationis vel rectitudinis in voluntate angeli non est ratione culpæ principalis.

6. Item culpa non inducit necessitatem voluntati, quia est in voluntate secundum quod voluntas est; et ita secundum quod libera et vertibilis : ergo si non inducit necessitatem, ergo non aufert possibilitatem ad oppositum, et ita rectitudinem : ergo non venit illa impossibilitas ex parte peccati : ergo nullo modo.

CONCLUSIO.

Dæmonum voluntas de potentia habente ordinem ad actum rectificari non potest, tametsi Deo non sit impossibile diabolo bonam restituere voluntatem, cum pœnitentiam non possit habere, cum tempus jam præterierit conversionis et meriti.

Resp. ad Arg. Dicendum quod, sicut Sancti dicunt et auctoritates, voluntas diaboli nullo

[1] Ambros., *in Luc.*, lib. VII, n. 230.— [2] Imo Fulgent., *de Fide ad Petr.*, c. III.

(a) *Deest* eam *cæt. edit.*

modo potest rectificari, secundum quod hoc verbum, *potest*, prædicat quamdam potentiam habentem aliquam ordinationem ad actum. Nam si intelligatur de potentia efficientis absolute, absque dubio potens est Deus diabolo restituere bonam voluntatem: tamen ex parte diaboli non est ordinatio aliqua ad hoc, imo facta est voluntas ejus impossibilis, ut Sancti dicunt, et rationes ostendunt. Si autem quæratur causa impossibilitatis ad rectitudinem, intelligendum est ad hoc, quod ad rectitudinem voluntatis per actuale peccatum lapsæ duo concurrunt, scilicet: ex parte voluntatis, pœnitentia; ex parte Dei, gratia sanans: et utrumque deest diabolo: et ideo omnino deest ei via rectificationis. Si quæras ulterius quod horum est ratio defectus alterius, dicendum quod defectus pœnitentiæ est ratio, quare deficit gratia gratum faciens; quia ad illam disponit pœnitentia informis. Rursus, si quæratur, quare deficit pœnitentia? dicendum: Quia deficit gratia gratis data, quæ prævenit voluntatem ut pœniteat, et sine qua nemo unquam se præparat ad gratiam, sicut infra patebit. Si quæratur unde veniat defectus gratiæ gratis datæ, vel quæ sit ratio; absque dubio defectus gratiæ gratis datæ non potest habere nisi causam deficientem: et ita neque Deus, neque natura angeli potest esse prima causa; sed necessarium est quod ipsa culpa, qua diabolus ita ægrotavit et ægrotat, ut non pateat aditus gratiæ; et in hoc consentiunt communiter omnes qui recte sapiunt circa materiam istam. Sed unde habeat culpa diaboli hanc irremediabilitatem, diversificati sunt varie opinantes. Quidam enim sumpserunt rationem ex comparatione culpæ ad severitatem judicantis. Quia enim diabolus et angeli ejus gravissime peccaverunt, Dominus, severus judex, statim condemnavit eos: sicut judex magnum latronem in turpi latrocinio deprehensum statim facit suspendi, quamvis differat suspendium unius parvi latronis, qui potuit habere aliquam excusationem. Sed hæc ratio congruitatis est, quia: esto quod diabolus minus peccasset, tunc videretur posse redire; et nos videmus, quod Deus misericordiam facit cum sceleratissimis frequenter; et aliquos aliquando, qui modicum peccaverunt, demergit in infernum: et ideo congruitas tantum est. Alii sumpserunt rationem ex comparatione culpæ ad naturam peccantis, quia peccans fuit substantia spiritualis omnino non habens pondus carnis: et quia substantia spiritualis est semper in actu suo, unde non lassatur, imo continuo habet inordinatam voluntatem, et continue gratiam impugnat; ideo non offertur sibi gratia. Sed istæ non sunt rationes necessitatis: tum quia pondus carnis non inclinabat hominem primum ad peccatum, ideo nec adeo excusabat, ut peccatum ejus caperet remedium rectitudinis; nec e contra carentia carnis adeo angelum impediebat. Similiter nec alia ratio, quia Deus gratiam gratis datam frequenter dat homini existenti in actuali voluntate peccandi; hæc enim simul stat cum culpa. Et hujus exemplum patet in Paulo, qui conversus est, et circumdatus luce in actu persecutionis: sunt tamen congruitates quædam a latere. Alii sumpserunt rationem ex parte culpæ relatæ ad modum peccandi per oppositum ad peccatum hominis: quia enim homo alio suggerente peccaverat, ideo dignum fuit alio relevari rursus; quia totum genus humanum ceciderat, ne totum periret, congruum fuit reduci ad rectitudinem. E contra est in angelicis spiritibus, quia non peccaverunt per tentationem, maxime Lucifer: ideo non rediit; unde Gregorius, in *Moralibus*, libro IV: « Nunquam lumen pristini status accepit, quia non persuasus amisit. » Similiter quia cecidit secundum partem, ita quod peccatum fuit particulare et personale, ideo non debuit rectificari. Unde Augustinus in *Enchiridio* [1]: « Placuit universitatis Conditori, ut quoniam non tota multitudo angelorum Deum deserendo perierat, ea quæ perierat in æterna damnatione remaneret. » Sed istæ similiter sunt rationes congruitatis;

Opinio 1. — Improbatur. — Opin. 2. — Improbatur. — Opinio 3. — Improbatur.

[1] Aug., *Enchirid.*, c. XXIX, n. 9.

quia si homo peccasset propria voluntate, sine suggestione, vel particulariter, non video quomodo non posset recuperare bonam voluntatem, Domino restituente. Alii sumpserunt rationem per comparationem ad statum peccantis, quia tempus meriti, et status merendi, erat ipsis præfixus usque ad primam bonam operationem, vel malam; et ideo sicut homo postquam tempus merendi pertransiit, quantumcumque peccaverit parum, dum tamen mortaliter, et qualitercumque peccaverit, ultra non potest bonam voluntate reacquirere; et sic de angelis intelligendum est. Et hoc modo assignavit Damascenus [1], cum dixit : « Hoc est angelis casus, quod hominibus mors. » Et similiter Augustinus [2], *de Fide ad Pet.*, cum dixit : « Sic creavit Deus angelos, ut qui vellent, perpetuo boni essent; et qui nollent, nunquam eos divina misericordia repararet. » Ita et tempus meriti, et statum præfixit usque ad primum conflictum. Et hanc rationem credo propriam, et necessariam. Et hoc patet : quia si aliqua passio inest aliquibus subjectis, inest eis secundum aliquod commune : diabolus autem non potest voluntatem recuperare, ita est obstinatus; et similiter Judas, et alius homo peccator damnatus [3]. Constat quod hoc esse non potest ratione naturæ, nec ratione modi peccandi, quia non est commune : si ergo non invenitur communitas nisi ex parte status, quia uterque est extra statum meriti, manifestum est quod ista est ratio potissima et necessaria. Et hoc clarius patet in peccato hominis, si diligentius consideretur. Nam peccatum Judæ in principio non abstulit possibilitatem ad justitiam; et tamen sine additione, et sine innovatione, solo tempore merendi transeunte, factus est impossibilis ad bonam voluntatem. Deus enim decrevit offerre gratiam, quandiu est tempus merendi : quo transeunte, cum non faciat contra dispositionem, non offert gratiam quæ præveniat voluntatem, et formet ad potentiam; et ita remanet voluntas in impœnitentia sempiterna, et ita in (a) culpa. Et si tu objicias quod, cum Deus præviderit quod diabolus lapsurus erat, sive peccaturus, quare præfixit ei ita modicum tempus merendi, ut non haberet spatium redeundi? notandum ad hoc, quod in conditione rerum non attenditur ratio misericordiæ et justitiæ principaliter, sed sapientiæ. Decrevit enim divina sapientia in universo facere duplicem creaturam rationalem, ad hoc quod esset universum completum : unam corpori unitam, ut animam rationalem; aliam absolutam et spiritualem, ut angelum. Et quoniam substantia omnino spiritualis omnino est incorruptibilis et ingenerabilis; non potuit unus angelus ex alio produci : ideo simul producti sunt : et sicut simul sunt producti, ita etiam simul glorificandi, sive dispositi ad simul glorificari. Et quia sunt spirituales, et incorporales, et incorruptibiles, nullo modo habentes retardativum, hinc est quod in loco gloriæ sunt conditi, scilicet in empyreo : et ita de proximo ad gloriam dispositi, et ratione naturæ, et loci : et ideo tempus meriti est eis ita breve præfixum, sicut potuit : et ideo usque ad primam aversionem, et conversionem deliberativam. Homini vero, quia conditus est in corpore animali ad procreandam prolem ad cultum Dei, et ita in dispositione remotiori a gloria, datus est locus distans ad merendum a sui conditione, scilicet paradisus terrestris; et præfixus est ei terminus diuturnus propter officium procreandi prolem : et propterea, cum peccavit angelus, statim desiit (b) tempus meriti statutum; homo vero non : et ideo iste potuit rectificari, ille vero non. Et hoc est quod dicit Augustinus [4], *de Mirabilibus sacræ Scripturæ* : « Angelus de sublimissimo sui ordinis statu cecidit; ideo resurgere non potuit. » Patet igitur quod voluntas angeli non

[1] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. II, c. IV in fine, et XVIII. — [2] Imo Fulgent., *de Fide ad Petr.*, c. III, n. 32, quoad sensum. — [3] Hunc dicendi modum sequitur Scot., q. I, dist. VII, ibi : *De sec.* — [4] Vel auctor, quicumque ille sit, lib. *de Mirab. S. Script.*, inter opera S. August., Append. t. III.

(a) *Al. deest* in.— (b) *Al.* exit.— (c) *Al.* statuti.

est rectificabilis, nec fuit, a tempore ex quo cecidit : quia enim fuit extra statum meriti, certissime revelata est ei sua damnatio; et ideo, sicut beati non possunt timere damnationem, ita angelus malus, propter certitudinem damnationis, non potest sperare salutem, et propter absentiam gratiæ non potest pœnitere, et ideo nec bonus esse. His visis, facile est omnia objecta solvere.

1. Ad illud quod objicitur, quod potest esse condonatio misericordiæ, dicendum quod potest de potentia absoluta; sed de potentia ordinata quæ operatur secundum ordinem sapientiæ, et illum ordinem Deus non corrumpit, imo inviolabiliter servat, non debet esse, nec potest esse: quia consilium Dei et dispositio non potest mutari aliqua ratione. Ad illud quod dicit, quod summe debet manifestari misericordia, dicendum quod ita debet manifestari misericordia, ut manifestetur et justitia : et ideo decrevit divina bonitas in homine infirmiori, et miserabiliori, manifestare misericordiam; et summe manifestavit, quando unigenito non pepercit : in angelicis spiritibus placuit justitiam manifestare, et sapientissime, et elegantissime factum est, quia misericordia non aufert justitiam, nec e converso. Et ideo erravit Origenes[1], qui totum dedit misericordiæ Dei, et abstulit locum justitiæ : quod quamvis non sit tantæ impietatis in superficie, tamen æqualis erroris est auferre a Deo actum justitiæ, sicut auferre actum misericordiæ. Ad illud quod objicitur de dolore pœnitentiæ, quod potest esse in diabolo; dicendum quod dolor pœnitentiæ est duobus modis : aliquis enim dolet de culpa propter damnum quod incurrit, et læsionem, et sic dolere potest quis ex puris naturalibus, sive gratia gratis data, et tunc dolet, quando majorem sentit læsionem, quam delectationem ; hanc diabolus modo non habet propter habitudinem peccandi; sed tamen habiturus est, cum absorbebitur a pœnis post judicium : sed pœnitentia hæc non disponit ad gratiam, imo solum est pœna, quia sic pœnituit etiam Judas. Alio modo est dolor pœnitentiæ, quando quis dolet de culpa, quia Dei offensiva : et hic dolor disponit ad pœnitentiam : et hic non est sine gratia gratis data : et hunc dolorem diabolus, vel dæmones, habere non possunt, quia sunt extra statum in quo datur gratia, et irregressibiliter sunt extra : et ita patet illud.

2, 3, 4 et 5. Ad illud quod objicitur secundo, unde veniat impossibilitas; concedendum quod non venit ex parte Dei, sicut ostendunt tres primæ rationes; nec ex parte naturæ angeli, quantum est de se, sicut ostendunt tres rationes secundo loco positæ; nec etiam ex parte magnitudinis peccati, quantum est de se, sicut ostendunt tres rationes ultimæ : sed hoc habet culpa ratione status. Quia enim est voluntas extra meriti statum, abest omnis gratia, quia in statu damnationis adest desperatio certissima : quæ duæ sunt conditiones omnino disponentes voluntatem ad impossibilitatem rectitudinis.

6. Tamen illud quod objicitur, quod non potest venire ex parte peccati, quia non excedit in infinitum peccatum hominis; quidam voluerunt solvere, quod imo, quia intellectus angelicus est deiformis, et ideo intelligit in instanti; rationalis, sive collativus, in tempore. Et ideo, quia peccatum angeli est contra deiformem intellectum, excedit improportionaliter peccatum hominis, sicut linea improportionabiliter excedit punctum, et tempus instans. Sed non hoc oportet dicere, quia non oportet quod morbus incurabilis curabilem excedat in infinitum; quia unus morbus qui in uno statu est curabilis, per crementum sive per diuturnitatem fit incurabilis : ita est manifeste in morbo corporali. Similiter videmus manifeste in morbo spirituali : peccatum enim ante mortem est curabile, solo autem excessu mortis fit incurabile. Similiter videmus in casu : qui enim cadit de loco parum eminenti, non moritur; qui autem de turri cadit, sine remedio læditur : sed tamen magnitudo non est

[1] Origen., *Peri arch.*, lib. I, c. V, VI.

improportionabilis altitudini : et ideo non valet illa ratio.

QUÆSTIO II.

An in dæmonibus sit malæ voluntatis continuatio[1].

Fundam. Supposito quod in voluntate dæmonum sit possibilis rectificatio, quæritur secundo utrum sit in eis malæ voluntatis continuatio. Et quod sic, videtur[2] : *Quæ conventio Christi ad Belial?* Glossa : « Sicut Christus omnia bene facit, ita diabolus omnia male facit. » Sed semper facit aliquid, quia est substantia spiritualis non lassata in operando : ergo, etc.

Item[3] : *Diabolus ab initio peccat.* Glossa : « Ab initio creationis suæ incipiens, peccat continue usque in præsens. »

Item : Augustinus[4], *de Fid. ad Petr.*, loquens de dæmonibus, dicit : « Nec mala possunt voluntate carere, nec pœna. » Si tu dicas quod loquitur de habitu, non de actu, objicitur quod de actu, per Hieronymum, qui dicit, quod diabolus adhuc idem sibi arrogat, quod prius præsumpserat.

Item hoc videtur ratione : Diabolus est obstinatus : sed obstinatio est confirmatio in priori malo : ergo diaboli voluntas est confirmata in malo quod commisit : ergo ab illo non potest recedere : ergo, etc.

Item angeli confirmati in bono continue habent bonam voluntatem habitu et actu, et eamdem quam habuerunt in sui glorificatione : ergo ab oppositis similiter videtur de dæmonibus, cum sint obstinati in malo, sicut illi confirmati in bono.

Item, si posset ab actu malæ voluntatis desistere, posset aliquo modo se ad gratiam præparare, quia dimittere actum peccati, est præparare se ad gratiam : sed ipse nullo modo potest hoc, sicut supra probatum est : ergo, etc.

Ad opp. Contra : 1. *Dæmones credunt, et contremiscunt*[5] : sed credere, et timere non sunt actus malæ voluntatis : ergo videtur quod aliquando moventur sine obliquitate : et ita aliqua est interpolatio.

2. Item, si contremiscunt, et timor retrahit a malo actu; ergo videtur quod desistant aliquando.

3. Item[6] : *Dæmones non portant adversus se execrabile judicium;* Glossa : « Magnitudine pœnarum territi, a judicio præsumptionis desistunt. » Ergo videtur quod cessaverit in eis præsumendi perversitas, saltem quantum ad actum.

4. Item dæmones naturaliter diligunt Deum, quia dicit Augustinus[7] quod « nullius conscientia potest Deum odisse, » etsi non dicere (*a*) verum , videtur quia vitium non delet extrema naturæ vestigia. Si igitur diligere Deum est naturale, ergo adhuc sunt habiles et apti ad hunc actum. Esto ergo, quod exeant in actum, cum non moveantur simul pluribus motibus, tunc, ut videtur, cessant ab actu voluntatis malæ.

5. Item diabolus, tentans hunc hominem, potest desistere ab actu exteriori, ita quod nihil mali exterius nec illi, nec alii, faciat : sed plus sumus domini actuum interiorum, quam exteriorum : ergo potest desistere, ut nihil actu male velit.

6. Item videtur quod voluntas prima superbiendi in eo desierit, quia cessante causa cessat effectus : sed ratio quæ movit diabolum ad appetendam divinam celsitudinem, fuit pulchritudo et strenuitas naturalium, et præexcellentia respectu omnium : ideo speravit posse obtinere, et appetiit : sed modo non habet in se istam celsitudinem : ergo, ut videtur, nec illam voluntatem : ergo videtur in eo variata affectio.

7. Item differt dilectio, et appetitus, quia dilectio est boni, sed appetitus est boni ut

[1] *Cf.* S. Thom., p. I, q. LXIV, art. 4; Scotus, II *Sent.*, dist. VII, q. I; Richard., II *Sent.*, dist. VII, art. 2, q. II; Durandus, II *Sent.*, dist. VII, q. II; Joan. de Bassol., II *Sent.*, dist. VII, q. I, art. 2; Gab. Biel, II *Sent.*, dist. VII, q. un. — [2] II *Cor.*, VI, 15. — [3] I *Joan.*, III, 8. — [4] Imo Fulgent., *de Fide ad Petr.*, c. III, n. 33. — [5] *Jac.*, II, 19. — [6] II *Petr.*, II, 11. — [7] Aug., *de Serm. Dom in monte*, lib. II, c. XIV, n. 48; *Retract.* lib. I, c. XIX, n. 8.

(*a*) *Cæt. edit.* diceret.

unibilis; quia homo appetit bonum sibi, et bonum sibi est unibile sibi : sed diabolus bene videt, quod non potest ad Dei celsitudinem pervenire, quia revelata est ei sua damnatio, ut dicit Augustinus [1], *de Mirabilibus sacræ Scripturæ,* ad suæ damnationis cumulum desperavit.

CONCLUSIO.

Dæmon in voluntate mala semper continuitatem habet quoad deformitatem, quoad pronitatem, et quoad actum peccandi, cum macula ab eo non possit separari, semperque idem appetat quod primo appetiit, omnemque suum actum deformet atque depravet.

Resp. ad Arg. Dicendum quod loqui contingit de mala voluntate tripliciter, scilicet : quantum ad deformitatem, quantum ad pronitatem, et quantum ad actualitatem. Quantum ad deformitatem, est in mala voluntate diabolus continue; ita quod nulla intervenit variatio per deformitatis desitionem, sive minorationem : quia ita adhæsit macula peccati voluntati diaboli, ut nullo modo possit ab illa separari. Quantum ad pronitatem, est continuatio ejusdem, ita tamen quod intervenit variatio quantum ad modum inclinandi. Diabolus enim ad ipsum quod primo appetiit, etiam nunc pronitatem habet, sed differenti modo quam prius; prius enim appetiit cum proposito obtinendi, unde dixit [2] : *Ponam sedem meam ad aquilonem,* etc. Nunc appetit quantum in se est, sicut ambitiosus qui sperat obtinere episcopatum, et si non obtineat, non recedit ambitio, sed modus ambiendi variatur : sic et in diabolo est : quantum ad actualitatem est continuatio in actu peccandi; tamen intervenit variatio quantum ad genus, quia non peccat continue peccato unius generis, cum non moveatur simul motibus diversis. Modo enim peccat superbia, modo invidia, modo aliis modis; tamen voluntas ejus nunquam requiescit, quia nunquam lassatur, cum sit incorruptibilis : et cum in ea regnet perversitas, semper omnem actum quem elicit, deformat et depravat, et ita continue peccat: et concedendæ sunt rationes ad hoc inductæ.

1. Ad illud quod objicitur, quod credunt et contremiscunt, dicendum quod actus judicatur bonus dupliciter : aut ex se, utputa quando est actus virtutis elicientis ipsum, ut abstinere a voluptatibus, et consimiles : aut ex adjuncto, sicut ire ad Sanctum Jacobum. Sic actus malus dicitur dupliciter : aut quia directe elicitur a vitio, ut velle præesse; aut quia vitium deformans concomitatur, ut dare eleemosynam propter vanam gloriam, vel cum murmure, et impatientia : et hoc modo deformat diabolus actum credendi; quia cum murmure, et impatientia, et displicentia illius quod credit, movetur in actum illum: et ita credendo peccat, non quia credit, sed quia non eo modo, quo credere debet, credit. Similiter judicandum est, si diabolus Deo obediat.

2. Ad illud quod objicitur de timore, dico quod verum est quod timet; sed tamen timor ita exilis est, et voluntas peccandi adeo est improba, quod propter hoc non cessat : sicut in latrone, qui licet timeat furcas, tamen propter appetitum furandi non cessat a furto : et in ipso timore peccat, quod displicet ei divina justitia quam formidat.

3. Ad illud quod objicitur, quod a judicio præsumptionis desistunt; dicendum quod, sicut dictum est, quamvis non audeant appetere quod primo ausi sunt, tamen improba voluntate non desistunt appetere; et si viam possent invenire per quam crederent attingere, absque dubio idem præsumerent nunc. Unde, quamvis sit judicium variatum propter pœnarum intuitum, tamen appetitus non est avulsus, nec malum desiderium; imo regnat actu.

4. Ad illud quod objicitur de motu naturali, respondent quidam, quod natura, etsi non sit extincta, est tamen adeo consopita, et liberi arbitrii malitia superata, quod in actum suum non potest exire. Aliter tamen

[1] Vel auctor, quicumque ille sit, lib. *de Mirab. S. Script.,* lib. I, c. II. — [2] *Isa.,* XIV, 13.

potest dici, quod sicut libera voluntas deformat actum credendi, ita etiam deformat actum naturalem, cum ei adjungitur. Exemplum hujus est hoc: licet avarus naturaliter appetat beatitudinem, tanta est tamen perversitas judicii in eo, et voluntatis, ut non dicat esse beatitudinem nisi in divitiis; et ita nunquam exiit ad appetitum beatitudinis, nisi ut est in divitiis: et ita appetendo illam beatitudinem peccat, quia motum illum, quem natura inchoat incitando, voluntas consummat deformando. Sic intelligendum est, quia diabolus naturaliter diligit Deum ut conservatorem; sed voluntas diaboli illam dilectionem refert ad propriam utilitatem: ideo peccat, quia etsi Deum diligat, tamen propter se diligit. Bene igitur concedo quod exit in actum naturalem; sed nunquam in pure naturalem.

5. Ad illud quod objicitur, quod potest desistere ab actu exteriori; dicendum quod non est simile, quia diabolus, cum non obdormiat, semper in eo vigent interiores virtutes, et ita semper sunt in actu, velit, nolit, sicut in homine vigilante. Sed opus ad alterum subest omnino libero arbitrio: ideo potest cessare ab hoc vel ab illo secundum diversas conversiones, sed nunquam ab omni. Quod ergo objicitur quod magis sumus domini actuum interiorum; si intelligatur quantum ad cohibitionem propriam, manifeste falsum est; si quantum ad cohibitionem alienam, verum est, quia aliquis potest me cohibere ab actu exteriori, et compellere; non sic est de interiori.

6. Ad illud quod objicitur, quod non videtur modo superbire, quia cessavit causa, dicendum quod est causa inducens, sed tamen non efficiens nec conservans, et hac cessante non causatur effectus, sicut patet manifeste, et talis fuit in diabolo pulchritudo; et alia efficiens et conservans, et talis fuit voluntas diaboli obliqua et aversa (*a*), et hæc semper est in diabolo: ideo semper in eo est superbia: et quamvis non assurgat ad illud obtinendum, tamen adhuc assurgit ad illud quod potest, et amplius quam potest, quia ad dominium hominum, et maxime sanctorum.

7. Ad illud quod ultimo objicitur, quod appetitus est rei unibilis, dicendum quod appetitus absolutus et deliberatus est rei unibilis et possibilis, et iste est appetitus cum eligentia; sed appetitus velleitatis, qui est impossibilium, non est rei unibilis secundum veritatem, sed rei quæ desideratur, sicut aliquis appetit esse velox sicut hirundo, et similia. Diabolus autem quod prius appetiit, eo modo quo appetiit, voluntate scilicet eligentiæ, non appetit, sed solum quantum est de se. Si tamen aliqui contendant quod appetit, fatendum est quod judicium ejus est perversum, sive æstimatio, saltem intellectus practici, quod judicat se ad illud posse pervenire, quamvis judicium speculationis dictet contrarium.

QUÆSTIO III.

An mala voluntas in dæmonibus intendatur [1].

Fundam.

Utrum in dæmonibus sit malæ voluntatis intensio: et quod sic, Isidorus, *de Summo Bono*, ait [2]: « Diabolus non per hoc contentus est, quod Deo æqualem se æstimans cecidit: sed etiam se superiorem Deo dicit. » Ergo videtur crevisse superbia.

Item ratione videtur. Quia mala facimus, mali sumus: ergo quanto plura mala, tanto pejores sumus: sed diabolus plura mala fecit post lapsum: ergo pejor est nunc, quam quando cecidit: ergo crevit in eo voluntatis deordinatio.

Item diabolo debetur major pœna nunc, quam quando cecidit; hoc non est dubium: sed præmium in bonis non augetur, nisi crescat bona voluntas: ergo nec in malis supplicium, nisi crescat mala voluntas: ergo, etc.

Item malum est privatio modi, speciei, et ordinis: sed ista non possunt totaliter ab

[1] *Cf.* Richard., II *Sent.*, dist. VII, art. 2, q. II; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. VII, q. IV. — [2] Isid., *de Summo Bono*, lib. I, c. XII, § 8. — (*a*) *Al.* eversa.

aliquo removeri, alioquin caderet in non ens; quia dicit Augustinus, quod ubi hæc nulla sunt, nullum bonum est: ergo si non sunt omnia ablata, possunt adhuc minui: sed hæc diminuuntur per peccatum : cum ergo diabolus peccet, tanto magis diminuuntur, quanto magis peccat: sed quanto magis diminuuntur, tanto pejor est voluntas: ergo, etc.

Item, qui procurat homicidium corporale, est homicida; et quanto plura homicidia procurat, tanto pejor est in eo voluntas: ergo pari ratione, imo fortiori, qui mortem spiritualem procurat, homicida est; et qui plurium mortem procurat, pejor est: sed diabolus post mortem primi hominis dicitur fuisse *homicida ab initio*[1], quia procuravit ejus lapsum; sed processu temporis procuravit mortem plurium: ergo in malitia crevit.

Si tu dicas quod crevit mala voluntas in comparatione ad hominem, non in comparatione ad Deum;

Ad opp. 1. Ostenditur quod ista responsio nulla est : primo, quia diabolus inordinate movetur in Deum, sicut in hominem : si ergo, multiplicando et iterando peccatum in hominem, intenditur et crescit in eo malitia; pari ratione, cum odit et blasphemat Deum : quod nullo modo potest fieri.

2. Præterea non est peccatum in quo non contemnatur et offendatur Deus, et in quo peccans non avertatur a Deo : ergo in omni peccato crescit mala voluntas in comparatione ad Deum.

3. Item opposita nata sunt fieri circa idem: sed dæmones non possunt proficere : ergo non possunt magis deficere, sive pejores esse.

4. Item hoc videtur per simile in hominibus damnatis; quia diabolus et homo mortuus, sive damnatus, sunt in consimili statu, sicut dicit Damascenus[2], quod hoc est hominibus mors quod est angelis casus : sed post mortem mala voluntas in homine non crescit : ergo nec in dæmone post casum.

5. Item ostenditur hoc per simile in bonis angelis : Similis enim est status bonorum in bono, et malorum in malo : sed in bonis non potest crescere bona voluntas : ergo nec in malis mala.

6. Item : Angelus simplex est, et nullum habet retardativum : ergo in prima conversione tantum se convertit, quod non potest amplius converti : ergo similiter tantum se avertit, quod non amplius potest : ergo, etc.

7. Item in nullo crescit mala voluntas, in quo non crescit demeritum : sed demeritum non crescit in eo, quia non potest evitare peccatum : ergo si necesse est diabolum male velle, impossibile est malam voluntatem in eo crescere.

8. Item diabolus et dæmones sunt redditi omnino impossibiles ad gratiam in primo lapsu, nec possunt magis impossibiles esse : sed quanto crescit mala voluntas, tanto fit major elongatio a gratia : si ergo non possunt magis elongari, sicut cæcus non potest plus cæcari, ergo, etc.

CONCLUSIO.

Dæmonis voluntas mala semper intenditur quantum ad vim administrativam, videlicet in comparatione ad hominem, licet non quantum ad vim contemplativam, qua est simpliciter aversus a Deo.

Resp. ad Argum. Triplex est hic modus dicendi. Opinio 1. Quidam enim senserunt, quod sicut in angelis bonis voluntas bona crevit in prima conversione usque ad terminum, ita quod amplius in se non potest crescere, sed solum in effectibus bonis quos efficiunt circa homines : similiter in angelis malis dicere voluerunt, quod in prima aversione aversa est voluntas eorum in termino, ita quod tantum fuit depravata voluntas malorum, quod amplius nec depravatur, nec crescit, sed solum in effectibus malis, quoniam plura mala ex æquali voluntate semper facit[3]. Et quia sup-

[1] *Joan.*, VIII, 44. — [2] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. II, c. XVIII. — [3] Hæc videtur positio S. Thom., p. I, q. LXIV, art. 2.

plicium non tantum respicit intentionem voluntatis, sed etiam actum exteriorem : ideo gravius punitur diabolus ex malis quæ committit. Rationem autem hujus positionis assignant, simplicitatem et spiritualitatem angelicam, quæ nullum habet retardativum : et ideo totaliter, et in termino, in prima conversione se convertit : homo autem non sic.

Opinio 2. Aliorum positio est ista, quod in malis angelis, simpliciter loquendo, crescit malitia, et malæ voluntatis deordinatio. Sicut enim patet ex problemate præcedenti, diabolus continue peccat, et novas malitias quotidie excogitat. Et quoniam, quia mala facimus, mali sumus, et quodlibet malum adimit ex habilitate voluntatis, quia aliter non esset malum : ideo semper habilitas minuitur, et voluntas magis, et magis deordinatur. Nec est simile de bonis, quia bonum opus non ita apponit ad bonitatem gratiæ vel voluntatis, sicut peccatum quodlibet adimit. Sed quia durum videtur dicere, quod diaboli malitia non intendatur, cum dicatur in Psalmo [1] : *Superbia eorum qui te oderunt ascendit semper*, et exponitur de dæmonibus; et iterum irrationabile videtur, quod ita crescat in diabolo malitia, sicut in puro (*a*) viatore, cum jam sit in statu damnationis, et necessitatem habeat ad aliqua mala : ideo est tertius modus dicendi, quod in diabolo crescit malitia voluntatis quantum ad vim administrativam, qua convertitur ad hominem; sed non quantum ad vim contemplativam, qua est simpliciter et necessario aversus a Deo. Ratio autem hujus positionis est ista : Ad crementum enim voluntatis malæ, sive demeriti, non sufficit inordinata affectio; quia hæc est in damnatis, et erit in sempiternum : sed requiritur ultra tempus meriti, et status merendi vel demerendi; diabolus autem est in statu demerendi quantum ad vim administrativam, non quantum ad contemplativam. Et ideo crescit demeritum, et peccatum, quantum ad vim administrativam, et non quantum ad contemplativam. Ratio autem hujus patet, si revocentur ad memoriam prædicta in solutione præcedentis primi problematis, ubi tactum est de præfixione temporis ad merendum ipsi angelo. Dictum est enim quod angelus spiritualis, et incorruptibilis, et propinquus ad gloriam est conditus; ideo est illi (*b*) tempus breve præfixum, homini vero terminus longus. Sed quia Deus sic condidit universum, ut major et potentior minorem adjuvet; ideo non tantum angelo dedit vim contemplativam qua mereretur, et ad Deum converteretur, sed etiam administrativam qua homini suffragaretur. Quia ergo vis contemplativa erat ipsius angeli in se; quantum ad illam præfixum est ei spatium merendi, et demerendi, usque ad primam conversionem, vel aversionem. Sed quia administrativa respectum habet ad hominem; ideo præfixum est angelis spatium merendi et demerendi, usquequo homines assumentur totaliter ad gloriam. Mansit ergo quantum ad vim istam status merendi vel demerendi, et manet usque ad diem judicii. Sed quoniam meritum et demeritum non est in vi administrativa, nisi per vim contemplativam, et in bonis contemplativa ita est conversa ad bonum, quod non potest averti; ideo administrativa non habet nisi locum merendi. E contra, quia in malis ita est aversa contemplativa, quod non potest converti; ideo quantum ad administrativam non habet nisi locum et spatium demerendi. Et in hoc patet quod divinum decretum manet justum et inviolatum; quia tempus, quod a conditione præfixerat, non debuit auferre nec bonis, nec malis. Et illis quidem diligentibus Deum spatium illud conversum est in bonum; impiis autem, et peccatoribus angelis conversum est in malum; et ideo patet quomodo crescit mala voluntas in malis, scilicet quantum ad vim administrativam solum. Nec est omnino simile in bonis, et malis; quia voluntas in bonis, propter influentiam perfectam, statim pervenit ad terminum; et ideo, quamvis plura bona faciant,

Improbatur.

Opin. 3.

[1] *Ps.* LXXIII, 23.

(*a*) *Cat. edit.* pure. — (*b*) *Cat. edit.* ibi.

tamen voluntas bona propter hoc non intenditur; sed in aliis non est ita, quia corruptio venit ab ipsis, et non potuerunt ita se inficere, quin adhuc magis quandiu durat tempus : unde et crescit in eis malitia, et etiam appetitus nocendi, et dominandi hominibus; non sic in angelis bonis. Concedendæ sunt igitur rationes probantes quod mala voluntas in dæmonibus intendatur et crescat quantum ad vim administrativam, sive in comparatione ad hominem.

1. Ad illud ergo quod objicitur, quod inordinate movetur in Deum, dicendum quod sicut in damnatis inordinatus motus voluntatis conversus est eis in pœnam, et imputatur in supplicium, non in demeritum; sic in angelis malis in pœnam est conversus ille inordinatus motus.

2. Ad illud quod objicitur, quod in omni peccato contemnitur Deus; dicendum quod non est peccatum, quin adsit vis contemplativa, et quin sit in Deum aliquo modo : sed tamen distinguuntur hic ad invicem quantum ad principalitatem actuum. Dicitur enim aliquod peccatum esse in Deum, aliquod in proximum; aliquod quantum ad vim administrativam, aliquod quantum ad vim contemplativam : et secundum quod distinguuntur, sic loquimur.

3. Ad illud quod objicitur, quod opposita nata sunt fieri (*a*) circa idem; dicendum quod illud habet instantiam in accidentibus inseparabilibus, sive sit inseparabile per naturam, sive per acquisitionem : quia ergo in angelis bonis est gratia inseparabiliter, ideo impossibile est quod insit culpa. E contra intelligendum est in malis angelis : accidens enim inseparabile, aut est naturale, aut quasi in naturam conversum; et in his quæ naturaliter insunt, habet illud verbum instantiam etiam secundum Philosophum.

4. Ad illud quod objicitur de statu hominis mortui, jam patet, quod non est simile, quia simpliciter exiit (*b*) statum meriti; angelus non.

(*a*) *Cat. ed.* nata fieri sunt.— (*b*) *It.* exit, *Suppl.* extra.

5. Ad illud quod objicitur de angelis bonis, quod non augetur in eis bona voluntas; patet quod non est simile; quia voluntas bona non ita est ab operatione, ut malitia.

6. Ad illud quod objicitur de simplicitate angeli, dicendum quod illud argumentum deficit dupliciter : primo quia voluntas deliberativa, cum sit libera, non movetur secundum suum totum posse, quamvis nullum habeat retardativum, et illud manifestum est : quia angelus magis diligit unum quam alium, et magis odit unum quam alium : sed hoc non esset, si totaliter moveretur in quemlibet : ideo ratio non valet. Præterea alius defectus est ibi : quia esto, quantum posset se convertere prima vice, adhuc posset magis peccare; quoniam posse peccare, est posse deficere, et posse moveri inordinate; et quamvis non possit intensius moveri quantum ad motum, potest tamen magis deordinari, quia semper crescere potest pronitas et inclinatio ad malum : et ita patet illud.

7. Ad illud quod objicitur, quod non potest evitare; dicendum quod falsum est : quamvis enim malitiam voluntatis non possit immutare, potest tamen cessare a nocumento quod homini facit : et propterea ipse induxit se in hanc necessitatem, et non pœnitet : et ideo non excusatur : nullus enim excusatur per necessitatem inductam, nisi pœniteat de inductione.

8. Ad illud quod objicitur, quod diabolus est omnino impossibilis ad gratiam; dicendum quod non crescit mala voluntas quantum ad impossibilitatem suscipiendi gratiam, et hoc est æqualiter in omnibus damnatis; sed quantum ad indignitatem : et diabolus est indignus, et potest esse magis indignus, secundum quod magis offendit, et abutitur bonis naturalibus sibi datis.

ARTICULUS II.

Consequenter secundo quæritur de liberi arbitrii immutabilitate tam in confirmatis,

quam in obstinatis. Supposito quod angeli in sua conditione habuerint liberum arbitrium, sicut homo, quæruntur hic tria : primum est, utrum confirmatio mutaverit liberum arbitrium; secundum est, utrum obstinatio auferat libertatis usum; tertium est, utrum hæc vel illa minuat libertatis dominium.

QUÆSTIO I.

An confirmatio mutet liberum arbitrium[1].

Ad opp. Utrum confirmatio mutet liberum arbitrium, ita quod sit aliud ante confirmationem, aliud post; et quod sic, videtur. Vertibilitas inest libero arbitrio creato per naturam : ergo quod aufert liberi arbitrii vertibilitatem, mutat ejus naturam, et variat : sed confirmatio hæc aufert liberi arbitrii vertibilitatem : ergo mutat, et variat.

2. Item nihil idem, manens idem, potest oppositas differentias participare[2] : sed mutabile et immutabile sunt oppositæ differentiæ entis, sicut mortale et immortale viventis : si ergo liberum arbitrium ante confirmationem est mutabile, post confirmationem est immutabile : ergo est aliud, et aliud.

3. Item rationales potestates sunt ad opposita, sicut dicit Philosophus[3] : ergo cum potentia desinit esse ad opposita, desinit esse rationalis : sed post confirmationem liberi arbitrii desinit esse ad opposita : ergo desinit esse rationalis potestas : sed nulla potentia rationalis potest fieri non rationalis, manens eadem : ergo, etc.

4. Item potentiæ distinguuntur per actus, et actus per objecta[4] : ubi ergo sunt diversa objecta, necesse est etiam potentias diversificari : sed liberum arbitrium ante confirmationem potest malum, post confirmationem non potest : ergo est aliud, et aliud.

Fundam. Contra : Anselmus, *de Libero Arbitrio,* dicit quod liberum arbitrium est potestas servandi rectitudinem propter se : sed hæc potestas in confirmatione non tollitur, sed fortificatur : ergo liberum arbitrium non mutatur.

Item gratia naturam perficit, et confirmat : sed nihil quod alterum secundum naturam perficit, et complet, mutat ejus naturam : ergo gratia adveniens libero arbitrio ipsum non mutat : sed confirmatio est per gratiam : ergo, etc.

Item omne confirmans alterum, est conservans : et nihil conservans est corrumpens : et nihil mutat aliquid, nisi corrumpat aliquid, quia non est mutatio sine deperditione : ergo nihil, confirmans, mutat : sed confirmatio ideo dicta est, quia liberum arbitrium angeli confirmat : ergo ipsum non mutat.

Item gratia confirmationis facit esse liberum a miseria in angelis, sicut gratia gratum faciens facit liberum a culpa : sed libertas a culpa non mutat liberum arbitrium, nec ejus libertatem : ergo nec libertas a miseria : ergo nec confirmationis gratia.

CONCLUSIO.

Liberum arbitrium per confirmationem non mutatur quoad substantiam, nec fit aliud; licet quoad statum et actum alteretur.

Resp. ad Arg. Dicendum quod est mutatio alicujus dupliciter : uno modo quantum ad substantiam, sive essentiam; alio modo quantum ad statum. Vel, per alia verba, est mutari quantum ad primum esse, et est (*a*) mutari quantum ad bene esse. Si loquamur de mutatione primo modo, sic sine dubio dicendum quod confirmatio liberum arbitrium non mutat, cum perficiat et conservet, sicut ostendunt rationes secundo inductæ. Si autem loquamur de mutatione secundo modo, scilicet quantum ad statum, vel bene esse, sic etiam absque dubio planum est quod liberum arbitrium alium habet statum

[1] *Cf.* Steph. Brulef., II *Sent.,* dist. VII, q. IV. — [2] Arist., *de Generat.*, lib. II, cont. 56. — [3] Arist., *Metaphys.* lib. IX, cont. 10.— [4] Idem, *de Anima,* lib. II, cont. 42.

(*a*) *Cat. edit.* esse.

nunc, et aliud complementum, quam haberet prius. Huic autem mutationi non obviant rationes secundo inductæ, sed solum primo: de qua erat quæstio in partem negativam terminata, scilicet quod liberum arbitrium per confirmationem, etsi alteretur, non tamen fit aliud.

1. Ad illud ergo quod objicitur primo, quod vertibilitas est libero arbitrio naturalis; dicendum quod aliquid est naturale propter naturæ complementum, utpote igni, quod tendat sursum; aliquid est naturale propter naturæ defectum, sicut ignem posse extingui. Sic libero arbitrio est aliquid naturale propter naturæ complementum, ut posse in bonum; aliquid propter naturæ defectum, ut posse verti in malum.

2. Ad illud quod objicitur, quod aliquid mutatur secundum substantiam, quando perdidit illud quod habet per naturam; dicendum quod, etsi hoc possit habere veritatem in eo naturali, quod consequitur complementum, non tamen est verum in eo quod consequitur defectum : et tale quid est vertibilitas. Sicut enim dicit Anselmus [1], posse peccare non est libertas, nec pars libertatis.

3. Ad illud quod objicitur de oppositione differentiarum, dicendum quod sicut mortale et immortale dupliciter possunt comparari ad substantiam viventem, sic mutabile et immutabile ad libertatem. Si enim mortale et immortale utrumque sit per naturam, sic dicunt differentias oppositas essentialiter diversificantes supposita. Si autem mortale sit per naturam, immortale per gratiam auferentem defectum naturæ; sic non sunt differentiæ oppositæ, sed sunt compossibiles : vel saltem quod est sub una, potest esse sub altera sola alteritate, quantum ad bene esse, sive complementum gratiæ. Per hunc modum mutabile et immutabile per naturam, impossibile est esse circa idem manens idem, nec simul, nec successive : sed mutabile per naturam, et immutabile per gratiam non sic opponuntur, nec essentialiter distinguuntur : et ideo non variant secundum substantiam liberum arbitrium.

4. Ad illud quod objicitur, quod rationales potestates sunt ad opposita; dicendum quod verum est : sed non ad omnia opposita, sed ad aliqua, utpote ad facere aliquid, et non facere, ad incidere tunicam, et non incidere, ut dicit ipse Philosophus [2] : et hoc modo liberum arbitrium confirmatum ad opposita potest esse : et ideo rationalis potestas est sicut et ante. Quod ergo objicitur : « Non est in malum, et bonum : ergo non est ad opposita : » manifestum est quod ista ratio est peccans secundum consequens.

5. Ad illud quod objicitur de diversitate objecti, quod liberum arbitrium confirmatum non est in malum; dicendum quod hoc veritatem habet de objecto per se : malum autem non est objectum per se liberi arbitrii, in quantum liberi, sed solum in quantum deficientis (*a*) : et ideo non sequitur, si non potest in malum, quod non sit liberum, vel quod sit aliud; sed sequitur quod non est deficiens confirmante influentia manus omnipotentis, quæ nullo modo sinit deficere, quamvis liberum habeat posse et velle.

QUÆSTIO II.

An obstinatio tollat a dæmonibus libertatis usum [3].

Utrum obstinatio tollat a dæmonibus libertatis usum; et quod sic, videtur : « Liberum arbitrium, ut dicit Anselmus [4], est potestas servandi rectitudinem propter se : » ergo servatio rectitudinis est usus liberi arbitrii : sed hanc non habent, nec possunt habere angeli obstinati : ergo, etc. Fundam.

2. Item Anselmus : « Potestas peccandi non est libertas, nec pars libertatis : » ergo peccare nullo modo est uti libertate : sed dæmones per liberum arbitrium nunquam faciunt actum qui non sit peccatum, nec pos-

[1] Anselm., *de Lib. Arbit.*, c. I.—[2] Arist., *de Interpret.*, lib. I, c. ult.— [3] *Cf.* Marsilius Inguen., II *Sent.*, dist. V, art. 2; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. VII, q. V; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. VII, q. unic. — [4] Anselm., *de Lib. Arbit.*, c. I et seq. — (*a*) *Al.* deficiens.

sunt facere, propter obstinationem in malo : ergo perdiderunt libertatis usum.

3. Item libere velle, et necessario velle, sunt opposita : sed dæmones necessario habent malam voluntatem : ergo necessario volunt malum : non ergo libere : sed libere velle est usus libertatis : ergo amiserunt libertatis usum.

4. Item phrenetici et insani non habent libertatis usum, quoniam plus in eis regnat appetitus phantasticus, quam rationalis : sed in dæmonibus est furor irrationalis, amens concupiscentia, phantasia proterva, sicut dicit Dionysius [1] : ergo videtur quod amiserunt liberi arbitrii usum.

5. Item bestiæ non habent usum liberi arbitrii, quia moventur secundum impetum: sed diabolus majori impetu movetur ad malefaciendum, quam bestia : ergo non habet (*a*) libertatis usum. Quod autem majori impetu moveatur, videtur in libro *LXXXIII Quæstionum*, quia dicit Augustinus : « Videtur ferocissimas bestias timore pœnarum a maximis voluptatibus abstrahi : » sed diabolus timore pœnæ non dimittit superbire : ergo majori impetu fertur in malum : ergo, etc.

Ad opp. Contra : In quocumque est usus rationis, et appetitus, est usus liberi arbitrii : sed in dæmonibus est usus rationis, quia conferunt et disponunt : ergo, etc.

Item ei, quod non habet usum liberi arbitrii, non imputatur aliquid quod faciat : sed dæmonibus obstinatis mala, quæ faciunt, imputantur : ergo habent usum liberi arbitrii.

Item potentia incorruptibilis non alligata organo semper est in suo actu et usu : sed liberum arbitrium in dæmonibus est hujusmodi : ergo nullo modo potest impediri a suo usu.

Item nihil quod causatur ab usu liberi arbitrii, et sine illo non potest causari, aufert liberi arbitrii usum : sed obstinatio est hujusmodi : ergo obstinatio non aufert liberi arbitrii usum. Prima patet per se, quia effectus proprius non destruit causam. Secunda patet, quia obstinatio est a mala voluntate.

Item [2] : *Per quæ quis peccat, debet puniri :* sed dæmon libero arbitrio peccavit : ergo in ipso debet puniri : ergo dæmon habet liberum arbitrium : et constat quod ipsum non est otiosum : ergo habet aliquem usum.

CONCLUSIO.

Liberum arbitrium dæmonis per obstinationem amittit usum sic, quod non potest elicere actum ordinatum in finem; non tamen simpliciter, quod non libere eliciat actum suum.

Resp. ad Arg. Dicendum quod etsi multis modis dicatur usus, sicut habitum est in primo libro [3]; tamen, quantum ad præsens sufficit, dico quod usus alicujus potentiæ dicitur dupliciter : uno modo actus elicitus a potentia; alio modo actus elicitus a potentia ad eum finem, ad quem est. Primo modo dicendo, usus liberi arbitrii est libere velle, sive eligere; secundo modo usus liberi arbitrii est rectitudinem servare, quoniam ad illam est. Dicendum est igitur quod obstinatio dæmonibus non aufert usum primo modo, quia libere volunt, quod volunt; sed usum secundo modo sic, quia eorum potentia, etsi in actum exeat, non tamen in actum ordinatum in finem. Rationes autem probantes quod dæmones habent usum liberi arbitrii procedunt de usu secundum primam viam : unde concedendæ sunt.

1. Ad illud ergo quod objicitur ad oppositum de Anselmo; dicendum quod Anselmus diffinit liberum arbitrium per actum ordinatum in finem, qui est servare rectitudinem; et ita quantum ad usum secundo modo dictum : et hunc amittunt dæmones obstinati.

2. Ad illud quod objicitur, quod potestas peccandi non est libertas, nec pars libertatis; dicendum quod verum est : nunquam tamen est sine libertate, sicut nec peccare est sine usu libertatis, sive liberæ voluntatis : omnis enim qui peccat, libere vult. Et ideo conti-

[1] Dionys. Areop., *de Div. Nomin.*, c. IV, in med. — [2] *Sap.*, XI, 17. — [3] Dist. XLVI, q. III; et infra, dist. XLIV, art. 1, q. I.— (*a*) *Al.* habent.

nuatio peccati usum liberi arbitrii non excludit, sed includit.

3. Ad illud quod objicitur, quod libere velle, et necessario velle, opponuntur, dicendum quod duplex est necessitas : quædam a causa extrinseca, utpote necessitas coactionis, et hæc opponitur ei quod est libere velle; quædam vero est a dispositione intrinseca, et hæc huic non opponitur, imo stat simul cum libertate : talis est in libero arbitrio dæmonum, quod ita conglutinant sibi malum, ut nullo modo velint ab eo separari.

4. Ad illud vero quod objicitur de phreneticis, dicendum quod phrenetici sic habent usum phantasiæ, quod absorbetur usus rationis, et magis aguntur quam agant : dæmon autem sic habet phantasiam protervam, quod usus et actus rationis non excluditur (*a*) : illa enim protervitas potius est a libero arbitrio, quam sit ab infirmitate naturæ. Sic ponimus in phrenetico.

5. Ad illud quod objicitur de bestiis, quod abstrahuntur, ergo minori impetu moventur; dicendum quod illud impetu movetur, quod non habet retrahens. Habere autem retrahens, hoc est dupliciter, scilicet intra, et extra : impetus autem qui magis repugnat libero arbitrio, est illud quod excludit retinaculum interius, non quod exterius excludit : quoniam igitur impetus bestiæ excludit retinaculum intra, quamvis possit retrahi per illud quod est extra, ideo non habet liberum arbitrium : dæmon autem habet potentiam interiorem, per quam sine aliquo exteriori repellente potest retrahi, et quæ a nullo extrinseco potest superari : et ideo impetus dæmonum in malum libero arbitrio non repugnat, sed consonat : et sic patet illud.

QUÆSTIO III.

An confirmatio in bono, vel obstinatio in malo, augeant, vel minuant libertatis dominium [1].

Ad opp. Utrum confirmatio, vel obstinatio diminuat libertatis dominium, et quod confirmatio minuat, videtur. Liberior est potentia, et magis suorum actuum domina, quæ omnino nulli subjacet necessitati, quam quæ subest : sed liberum arbitrium confirmatum necessitatem habet ad benefaciendum ; non confirmatum vero minime : ergo confirmatio diminuit dominium.

2. Item, quanto potentia amplior, tanto liberior : sed confirmatio arctat liberum arbitrium ad bonum; ante vero erat indifferens ad bonum, et ad malum : ergo videtur quod liberius erat ante, et magis dominans (*b*) actuum.

3. Item, potentia quæ exit in actum ex seipsa magis est suorum actuum domina, quam quæ exit mediante alieno beneficio, sive gratia : sed liberum arbitrium non confirmatum ex seipso faciebat quod volebat; confirmatum autem, quod facit, implet per gratiam : ergo liberius erat ante confirmationem, quam post.

4. Item hoc ipsum videtur de obstinatione, primo per Anselmum qui dicit [2], quod potentia peccandi addita libero arbitrio ipsum diminuit : ergo multo magis actus peccandi : ergo maxime necessitas peccandi : sed hoc est in obstinatione : ergo, etc.

5. Item liberius est aliquid quod nulli subjacet servituti, quam quod subjacet : sed liberum arbitrium in obstinatis subjacet servituti peccandi, ante vero minime : ergo, etc.

6. Item tanto (*c*) liberior est potentia, quanto facilius exit in actum ad quem est; et tanto minus libera, quanto difficilior est ad illud : sed difficillimum est in angelo obstinato velle bonum : ergo videtur quod in eo liberum arbitrium maxime sit diminutum.

Contra : quod obstinatio non diminuat, videtur. Dionysius, *de Divinis Nominibus* [3] : Fundam. « Data ipsis angelis dona nequaquam mutata dicimus; sed sunt integra, et splendidissima : » ergo, si liberum arbitrium fuit eis

[1] *Cf.* Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. VII, q. VI; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. VII, q. un., art. 2.— [2] Anselm., *de Lib. Arbit.*, c. I.—[3] Dion. Areop., *de Div. Nom.*, c. IV.

(*a*) *Cæt. edit.* excludit. — (*b*) *It.* domina. — (*c*) *It. deest* tanto.

datum naturaliter, ergo non est diminutum.

Item liberum arbitrium dicitur liberum eo, quod non potest cogi : ergo si libertas diminuitur, aliqua coactio introducitur : sed liberum arbitrium obstinati nullo modo potest cogi : ergo nullo modo potest diminui.

Item, si diminuitur per obstinationem, et peccatum : ergo cum non sit infinitum, omnino poterit auferri : ergo videtur quod aliquando perdant dæmones liberum arbitrium: quod est supra improbatum. Quod autem confirmatio non diminuat, sed augeat, videtur per Anselmum in libro *de Libero Arbitrio*, qui sic dicit [1] : « Qui habet quod decet et expedit, nec potest illud perdere, liberior est, quam qui potest. » Sed liberum arbitrium confirmatum non potest perdere justitiam et rectitudinem, quam expedit et decet habere; non confirmatum potest : ergo, etc.

Item, quanto magis aliquid assimilatur illi quod est liberum infinitæ libertatis, tanto liberius est; sed liberum arbitrium confirmatum magis assimilatur Deo, et ejus arbitrio, quam non confirmatum : ergo est liberius.

Item omnis potentia quæ habet dispositionem elevantem, et reddentem facilem ad illud ad quod est, est liberior quam illa quæ caret hac dispositione : sed liberum arbitrium confirmatum sic se habet respectu non confirmati : ergo, etc.

CONCLUSIO.

Obstinatio, et in malo confirmatio, non minuit libertatis dominium, quod opponitur coactioni, cum tale sit intrinsecum, et de essentia liberi arbitrii; sed bene minuit, vel auget dominium quod opponitur subjectioni servitutis.

Resp. ad Argum. Dicendum quod quando quæritur de diminutione dominii libertatis arbitrii, distinguendum est in dominio. Quoddam est enim dominium quod opponitur coactioni; quoddam, quod opponitur subjectioni. Si autem loquamur de dominio libertatis quod opponitur servituti coactionis, sic privat coactionem; et hoc dominium est essentiale libero arbitrio; et ideo non minuitur, nec augetur. Rursus, quia omnem privat coactionem, æqualiter est in omnibus, tam in bonis quam in malis, tam in Creatore quam in creaturis, sicut dicit Bernardus in libro *de Libero Arbitrio,* ubi dicit quod « manet libertas voluntatis integra, tam in malis quam in bonis, tam in Creatore quam in creaturis. » Si autem dicatur dominium quod opponitur servituti subjectionis, sic recipit magis et minus, nec inest æqualiter omnibus. Nam in miseris subjacet miseriæ; in beatis est liberum : in malis subjacet culpæ; in bonis est liberum, et tanto liberius, quanto magis distat a malo : in creaturis subjacet mandatis; in Deo vero est supra omne mandatum : et hoc modo accipiendo dominium, per confirmationem augetur, quæ magis elongat a subjectione culpæ et miseriæ, et per obstinationem minuitur, quæ cervicem submittit utrique. Concedendæ sunt igitur rationes, quod obstinatio minuit, et confirmatio auget; quia hac via procedunt, et ideo verum concludunt.

1. Ad illud ergo quod objicitur primo, quod confirmatio diminuit propter necessitatem; dicendum quod necessitas immutabilitatis ad bonum nullo modo repugnat libero arbitrio : nec in quantum liberum a coactione : quia coactio est ab extrinseco; nec in quantum liberum a culpa, vel miseria : et ideo non diminuit : illa ergo propositio solum habet veritatem de necessitate coactionis, vel pronitatis ad malum.

2. Ad illud quod objicitur de amplitudine, dicendum quod potentiam ampliari est dupliciter : aut respectu eorum, quæ posse est posse, et de talibus verum est; aut respectu eorum, quæ posse est non posse, sed deficere, et respectu talium non est verum : et tale est malum : unde divina potentia, quæ est amplissima et liberrima, non est respectu mali.

3. Ad illud quod objicitur de beneficio et gratia, dicendum quod illud verum est, si

[1] Anselm., *de Lib. Arbit.*, c. I.

æque bene per se posset, sicut potest cum gratia : sed hoc non est verum, quia illud beneficium gratiæ elevat potentiam ad ea ad quæ erat, et per se attingere non poterat.

4. Ad illud quod objicitur, quod obstinatio non minuit, quia integra manent data, dicendum quod illud intelligitur quantum ad substantiam naturalium, non quantum ad habilitates, ut melius infra videbitur.

5. Ad illud quod objicitur, quod libertas est dominium propter privationem coactionis, dicendum quod quantum ad illud non diminuitur, sicut prædictum est.

6. Ad illud quod objicitur, quod totaliter posset tolli libertas; dicendum quod verum est de ea quæ diminuitur, qualis est libertas a culpa et miseria; de alia vero non est verum : et sic patet illud. Patent etiam omnia alia litteralia per hæc dicta.

PARS II.

DE CONSEQUENTIBUS OBSTINATIONEM ANGELORUM MALORUM.

EXPOSITIO TEXTUS.

Et licet mali angeli, etc.

Supra egit Magister de confirmatione et obstinatione angelorum; in hac parte agit de consequentibus ad hæc. Dividitur autem hæc pars in duas : in prima agit de his, quæ consequuntur obstinationem; in secunda de his, quæ consequuntur confirmationem, infra, dist. IX : *Post prædicta superest*, etc. Prima dividitur in duas : in prima agit de dæmonum statu post obstinationem quantum ad cognitionem; secundo vero quantum ad vim operativam, ibi : *Quorum scientia atque virtute*, etc. Et illa secunda pars duas habet : in prima determinat potentiam dæmonum respectu creaturarum generaliter; in secunda vero respectu hominum, et hoc infra, distinct. VIII : *Solet etiam in quæstione versari*. Prima pars habet tres partes : in prima ostenditur quid possint; in secunda vero, qualiter; in tertia vero, quantum permittantur (a). Primum facit ibi : *Quorum scientia atque virtute*, etc. Secundum, ibi : *Nec putandum est istis transgressoribus*. Tertium vero facit ibi : *Illud quoque sciendum est*, etc. Et ita duo generaliter continet ista pars : primum est de dæmonum cognitione; secundum de virtute.

Divisio.

DUB. I.

Triplici acumine scientiæ vigent dæmones.

Videtur Isidorus in divisione ista diminute procedere, quia Augustinus, *super Genesim*[1], quatuor modos ponit, quos etiam Magister adducit in littera.

Item videtur superflua : Philosophus enim non ponit nisi duos modos; dicit enim[2] quod omne quod quis novit, discens vel inveniens novit.

Resp. Dicendum quod divisio Isidori sufficiens est, et consona verbis Augustini. Sufficientia autem patet sic : Omne enim quod dæmones sciunt, aut sciunt cognitione innata, et sic dicuntur scire acumine sensus; aut cognitione acquisita : sed cognitio acquisita potest esse dupliciter : aut de rebus quæ subsunt rationi, et hæc per experientiam addiscuntur; aut de rebus quæ sunt supra, et sic per revelationem superiorum spirituum. Quod ergo objicitur de Augustino, dicendum quod duo modi reducuntur ad unum. Et iterum, Augustinus magis assignat modos prædicendi futura, quam cognoscendi; Philosophus autem loquitur de cognitione acquisita, vel, si generaliter de omni, tunc sub inventione comprehendit sensus acumen, et experientiam temporum.

DUB. II.

Partim a sanctis angelis, etc.

Innuit Magister, quod dæmones aliqua cognoscunt a sanctis angelis, quæ ab omnipotenti Deo discunt, jussu ejus sibi revelantibus.

Contra : Dæmones sunt inimici Dei et an-

[1] August., *de Gen. ad litt.*, lib. II, c. XVII. — [2] Arist., I *Poster.*, c. I.— (a) *Al.* permittuntur.

gelorum : si ergo ab inimicis abscondenda sunt secreta consilia, ergo videtur quod Deus eis nunquam revelari faciat.

Item ipsi sunt in tenebris damnationis : ergo, cum non sint idonei ad gratiam, et revelatio sit cognitio gratiæ, non naturæ, videtur quod nullo modo fiat ipsis dæmonibus.

Resp. Dicendum, et pro vero habendum est, quod dicit Isidorus et Augustinus, quod aliqua præsciunt revelatione supernorum spirituum, cujus revelationis attendendus est finis, et modus : finis, quia mirabilis sapientia per inimicantes sibi implet voluntatem suam : unde sicut revelatio somnii de exaltatione Joseph, facta insidiantibus, secundum mirabilem Dei dispositionem fecit ad ejus impletionem, licet secundum intentiones illorum esset ad impedimentum : sic Deus ita ostendit per angelos suos dæmonibus, ut, dum illi obviant, aliquid valde decens et competens, ordinatissime impleat, et eliciat (*a*). Et ex hoc patet primum, quia non est simile : humanum enim consilium potest irritari, non tamen divinum. Attendendus est etiam modus; duplici enim modo fit revelatio : aliquando mentis illustratione, sicut fiebat sanctis prophetis, et hæc est gratiæ; aliquando vero sola prædictione, sicut homo revelat aliquando voluntatem suam, et hoc non est gratiæ aliquo modo perficientis, vel elevantis naturam : sed potest esse opus misericordiæ, si illud ordinetur ad bonum ejus, cui prædicitur; vel justitiæ, si ordinetur ad punitionem alicujus mali, utpote si ad fallendum fallaces ; vel utriusque, si simul ad utrumque : et ita est quasi semper, quia hujusmodi futura prædicuntur dæmonibus, et permittuntur miracula fieri ab eis, ut boni talia parvipendant, in quibus se vident a damnatis et miseris superari; et mali et fallaces proficiant in pœnis errantes, et in errorem mittentes occulto Dei judicio, tamen judicio justo : unde valde stultum est desiderare facere miracula, vel præscire futura, et quasi magna hæc reputare, cum inimicos Dei in his videamus abundare.

DUB. III.

Nec sane creatores.

Innuit Magister, quod angeli mali, imo etiam boni, non sunt creatores, quia non operantur nisi exterius. Sed contra : Hoc non videtur per rationem, quia si solus Creator operatur interius, tunc ergo natura nihil producit.

Item : Creare, est producere aliquid de nihilo : sed si dæmon propria virtute extraheret semel de potentia in actum, non de nihilo faceret : ergo non esset creator.

Resp. Dicendum quod quædam est virtus quæ in productione rerum solum operatur exterius; quædam, quæ perfecte operatur interius; quædam partim interius, partim exterius. Virtus artificis solum operatur exterius, amovendo, sive jungendo, et applicando unam naturam cum alia. Virtus Dei operatur perfecte interius, quia ipsa primordialia, quæ sunt intima, producit semina. Virtus vero, quæ est partim interius, partim exterius, est virtus naturæ, quæ extrinsecus est respectu rationum seminalium, sed interius respectu producendorum ex ipsis. Natura enim, dum operatur, immittit virtutem suam usque ad intima passi : et in illa immissione ipsam essentiam formæ, quæ erat in potentia incompleta, non producit, sed productam a Deo supponit; ipsam tamen adjuvando, ad actum perfectum adducit : solus igitur ille potest illas seminales rationes facere, qui potest creare : quoniam ipsæ non sunt ex aliis, sed ex nihilo, et ex ipsis fiunt omnia quæ naturaliter producuntur. Igitur nec pater est creator filii, nec agricola segetum; quia licet pater operetur interius, sicut natura, tamen operatur exterius, et circa aliquid, et ex aliquo, non ex nihilo : licet non operetur adeo exterius, sicut agricola. Operatio autem dæmonis magis est similis operationi agricolæ, quam paternæ.

(*a*) *Edit. Ven.* eliceat, *mend.*

DUB. IV.

Sicut ergo mentem nostram justificando formare, etc.

Contra : Si hoc verum est, tunc sicut gratia est a Deo, nullo modo a natura vel potentia creata, videtur quod similiter omnis alia forma sit a solo Deo : ergo agens creatum nullam formam inducit.

Resp. Dicendum quod B. Augustinus valde subtiliter loquitur et veraciter, si verba ejus sane intelligantur. Vult ergo dicere, quod sicut mentem nostram justificando formare non potest nisi Deus, quia gratia non est ex aliquo, sed potius ex nihilo, vel esset abire in infinitum; sic formarum seminales rationes, sive formarum primas essentias solus Deus potest producere; alias enim aut necesse est esse ex nihilo, aut in infinitum abire. Non ergo intelligit Augustinus quoad eductionem (*a*) formæ de potentia in actum, quam vocat actionem quodam modo exteriorem; sed potius quoad productionem illius seminalis rationis quæ est essentia rei, aliter se habens cum est in potentia, et in actu.

DUB. V.

Illud quoque sciendum, etc.

Innuit Magister, quod angeli mali vel dæmones quædam possent per naturæ subtilitatem, quæ non possunt propter Dei prohibitionem. Contra hoc est, quod Deus sic dedit virtutes rebus, et sic administrat eas, ut eas agere proprios motus sinat, sicut dicit Augustinus [1]; unde peccare volentes non cohibet, sed sinit, prout volunt peccare : ergo pari ratione non debet angelorum potentiam cohibere.

Resp. Dicendum quod Deus voluntates non cohibet propter legem libertatis, quam eis statuit; sed justo judicio de malo in pejus ruere permittit : sed virtutem restringit judicio æque justo; quia operatio potentiæ, ut frequenter in his qui potentia abutuntur, est ad aliorum afflictionem et punitionem. Quoniam igitur omnis pœna debet esse justa, si habens potentiam injuste affligit, vel vult affligere, debet potentia compesci non ratione ejus qui agit, sed ratione ejus qui patitur, nisi altissima Dei judicia aliud requirant. Quod ergo objicitur, quod res agere proprios motus sinit, non intelligitur quod non compescat virtutem per contrarias potestates; sed quia tantum sinit agere, quantum suam justitiam decet permittere.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis, secundum duo quæ Magister determinat, duo quæruntur : primum est de cognitione dæmonum; secundum est de ipsorum virtute super rerum productione. Circa primum tria quæruntur : primum, utrum cadat in dæmonibus deceptio, sive error circa præsentia; secundum, utrum oblivio circa præterita; tertium, utrum præcognitio circa futura.

QUÆSTIO I.

An in dæmonibus cadat deceptio circa præsentia [2].

Ad opp. Quod deceptio cadat in dæmonibus circa præsentia, videtur [3] : *Quoniam non probaverunt habere Deum in notitia, tradidit illos Deus in reprobum sensum :* hoc dicit Apostolus de hominibus. Si ergo æque, vel magis severus est Deus in angelos, ergo videtur quod dati sunt in reprobum sensum : sed in omnibus talibus cadit error : ergo, etc. Si tu dicas quod illud intelligitur de sensu in agendis, non in cognoscendis; contra : Augustinus dicit, *super Genesim ad litteram* [4], quod mali angeli intelliguntur per tenebras, boni vero per lucem : sed tenebra magis dicit privationem luminis, quam caloris : ergo videtur quod cognitio eorum sit obscurata : ergo et errori subjecta.

[1] Aug., *de Civ. Dei*, lib. VII, c. XXX. — [2] *Cf.* S. Thomas, p. I, q. VIII, art. 5; et q. LXIV, art. 1; et *de Verit.*, q. VIII, art. 14; et *de Malo*, q. XVI, art. 5; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. VII, q. II, art. 3; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. VII, q. IX. — [3] *Rom.*, I, 28. — [4] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. I, c. XVII. — (*a*) *Al.* deductionem.

2. Item videtur quod errori sit penitus subjecta, quia Dionysius [1], *de Divinis Nominibus,* dicit quod in dæmonibus est furor irrationalis, amens concupiscentia, phantasia proterva : sed phantasia est principium erroris : ergo videtur quod ratio eorum penitus sit subjugata errori.

3. Item per simile : Homini inflicta est pro peccato ignorantia, non tantum agendorum, sed etiam cognoscendorum : ergo si non minus peccatum angeli, cum debuit puniri, patet, etc.

4. Item hoc videtur per simile : Sicut se habet affectus ad bonum, ita intellectus ad verum : sed affectus dæmonum adeo est depressus, quod non potest moveri in amorem boni, aut inordinate movetur si amat : ergo nec intellectus in speculationem veri. Si tu dicas quod peccatum magis corrumpit affectum dæmonum, quam intellectum ; contrarium videtur : nam omnem pravam electionem præcedit pravum judicium, quia non elegit voluntas deliberativa, nisi præcedat judicium : ergo videtur quod prima ratio deordinandi sit in judicio, et ita in cognitione : ergo in cognitiva magis quam in voluntate : vel æque, debet esse punitio.

5. Item hoc confirmatur, quia excæcatio et obstinatio sunt pœnæ peccati : ergo sicut affectio præsupponit cognitionem, ita obstinatio, quæ est pœna affectionis, excæcationem, quæ est pœna cognitionis : ergo cum diabolus sit obstinatus, etiam est excæcatus.

6. Item bonum est diffusivum sui, et verum similiter ; et magis est diffusivum sui bonum quam verum, quia hoc habet de sua ratione : si ergo Deus, in quantum bonus, subtrahit influentiam bonitatis affectivæ ipsorum dæmonum ; ergo, in quantum veritas (*a*), diffusionem luminis ipsi cognitivæ.

7. Item, quidquid sit de conservatione luminis dati, tamen dæmonibus, cum sint in statu damnationis, nova dona non debent dari a Deo : sed nihil potest aliquis addiscere nisi Christo docente, sicut dicit Augustinus [2] in libro *de Magistro :* ergo si Christus non debet nova dona eis donare, ergo nec novam cognitionem : ergo in his quæ ante lapsum non cognoverunt, ex quo non habent doctorem veritatis, necessario errant et decipiuntur.

Sed contra in *Luca* dicitur [3], quod *filii sæculi hujus prudentiores sunt filiis lucis in generatione sua* ; loquitur de malis : ergo, etc.

Item Dionysius [4] *de Divinis Nominibus :* « Data ipsis dona nequaquam mutilata (*b*) dicimus; sed sunt integra, et splendidissima : » loquitur de dæmonibus : ergo si habuerunt naturale judicatorium illuminatum, et potens dirigi in cognoscendis, videtur, etc.

Item Isidorus [5], *de Summo Bono :* « Prævaricantes angeli, etiam sanctitate amissa, sensum angelicæ naturæ non amiserunt. »

Item peccatum non est contra actum, sed contra ordinem actus : ergo non est contra cognitionem simpliciter, sed contra cognitionem ordinatam in finem : si ergo cognitio speculativa, quantum est de se, non dicit cognitionem ordinatam in finem, patet, quod per peccatum non debet depravari.

CONCLUSIO.

In dæmonibus judicium intellectus speculativi, etsi maneat integrum quantum ad substantiam potentiæ, tamen per culpam est aliquo modo obnubilatum; judicium vero intellectus practici est omnino subversum.

Resp. ad Argum. Dicendum quod deceptio et error venit ex deordinatione, sive deviatione judicii. Judicium autem duplex est in quolibet ratiocinante : unum quod est cognoscendorum, quod est veri sub ratione veri; aliud agendorum, quod est boni sub ratione boni. Et primum est intellectus speculativi, nec spectat ad liberum arbitrium; secundum vero est intellectus practici, et est

[1] Dion. Areop., *de Divin. Nomin.*, cap. IV. — [2] Aug., *de Magist.*, c. XII et XIV. — [3] *Luc.*, XVI, 8. — [4] Dion. Areop., *de Div. Nomin.*, c. IV. — [5] Isidor., *de Summo Bono,* lib. I, c. XII.

(*a*) *Al.* verum. — (*b*) *Cæt. edit.* mutata.

pars liberi arbitrii. Primum judicium, etsi maneat integrum quantum ad substantiam potentiæ, nihilominus per culpam est in angelis aliquo modo obnubilatum, quia errant frequenter in judicando de multis, et in multis decipiuntur, maxime cum judicant de contingentibus. Aliud judicium est in eis omnino subversum, et quantum ad hoc excæcati sunt angeli mali, sicut quantum ad effectum obstinati : et propter istius judicii subversionem dicuntur facti tenebra, et dati in reprobum sensum : et sic patet responsio ad primum.

Phantasia quot modis dicatur.

1 et 2. Ad illud quod objicitur de Dionysio, quod est in dæmonibus phantasia proterva, dicendum quod phantasia dupliciter accipitur : aliquando pro vi sensitiva collativa sensibilium receptorum a sensu particulari; aliquando phantasia dicitur apparitio, secundum quod dicitur a *phanos* (*a*), quod est apparitio. Et primo modo est in solis corporibus; secundo modo, in spiritibus. Hæc autem phantasia proterva dicitur esse in dæmonibus, quoniam, etsi dæmones intelligentes sint, et multa vera cognoscant, tamen alios nolunt docere, sed a veritate seducere : et ideo, quia non possunt nisi per apparentes similitudines, hinc est quod studium dæmonum maxime circa talia est intentum, sicut magnus clericus, qui vellet alios paralogizare, studeret in sophismatibus : et ideo phantastici dicuntur, propter rationes phantasticas et apparentes quas inveniunt : et hanc phantasiam dicit protervam, quia cum secundum judicium suum veritatem cognoscant, tamen cognitam scienter impugnant. Et hoc est protervire, scilicet veritati intellectæ obviare : ideo habent phantasiam protervam. Habent etiam concupiscentiam amentem, quia cum non deberent appetere nisi honestum et conferens, appetunt res maxime nocivas, sicut peccare, et alios in peccatum præcipitare, quamvis hoc non intendant finaliter. Ibi etiam est furor irrationalis, quia cum solis malis deberent ex ratione irasci, irascuntur et furiunt contra bonos.

3. Ad illud quod objicitur, quod homini inflicta est ignorantia secundum speculationem intellectus, dicendum quod verum est in posteris : sed Adæ non est inflicta ignorantia cognoscendorum, quia habuit cognitionem sibi innatam. Sic et dæmones, quia habuerunt cognitionem sibi innatam, et Deus vix subtrahit dona sua naturalia, scilicet gratis data; ideo non inflixit istam ignorantiam in intellectu speculativo : sed tamen ignorantiæ pœna contracta (*b*) est, et cæcitas in intellectu practico. Parvulis autem dicitur infligere ignorantiam, non subtrahendo scientiam, sed non apponendo. Præterea moles carnis corruptæ aggravat intellectus judicium; et ideo non est simile.

4 et 5. Ad illud quod objicitur, quod affectus est privatus rectitudine voluntatis; dicendum quod peccatum magis respicit voluntatem, et magis directe opponitur bonitati affectionis, quam veritati cognitionis : et ideo dæmones non sunt ita privati lumine cognitionis per culpam, sicut bonitate affectionis. Verumtamen, sicut prius tactum est, est quoddam judicium quod est conjunctum voluntati, et est subversum in malis angelis et excæcatum : ideo patet solutio ad alia duo sequentia.

6. Ad illud quod objicitur, quod bonum est diffusivum sui, dicendum quod est loqui de diffusione boni simpliciter, vel boni gratuiti : si loquimur de diffusione boni simpliciter, ad tot se extendit ratio boni, ad quot et veri, quia utrumque convertitur cum ente, et in omnibus entibus; si autem de diffusione boni gratuiti, non est verum, quia multi sunt qui idonei sunt ad capiendam intelligentiam, qui tamen idonei non sunt ad capiendam gratiam.

7. Ad illud quod objicitur, quod non debent eis dari dona; dicendum quod donum dupliciter potest accipi, proprie et communiter. Proprie donum dicitur, quod simpliciter aliunde est, cujusmodi sunt gratiæ in-

(*a*) Φανὸς, luminosus. — (*b*) *Cæt. edit.* contraria.

fusæ, sive dona infusa : et talis est gratia gratum faciens, vel ad eam habilitans. Alio modo dicitur donum, quod est per adjutorium divinum, nihilominus tamen per acquisitionem nostram : et illud non dicitur proprie donum, sed habito respectu ad hoc, quod non acquiritur sine Dei adjutorio : et hoc modo Deus dat dona bonis et malis. Quia enim Deus dedit lumen cognitionis ab initio, quod poterat in acquisitionem multorum scibilium, et ipse non subtrahit quod dedit, nec etiam conservationem, cum talia possint stare cum peccato mortali : et ideo qui habet primum donum potest multiplicare, etiam reprobus existens, et Deus dicitur docere non inspirando, sive infundendo, sed cooperando lumini dato, et conservando illud. Exemplum hujus est : Deus dedit frumentum avaro, et dedit terram potentem fructificare : cum recolligit multum de blado de bona terra, Deus dat, sed non ita sicut si ipse sterilem terram sine jactu seminis faceret fructificare : hoc enim proprie esset donum. Primo modo solum large, sic Deus dat dona bonis et malis, et dæmonibus, et hominibus, quamvis ipsis hæc ipsa bona in mala convertantur.

8. Ad ea autem, quæ objiciuntur ad oppositum; dicendum quod intelliguntur de judicio speculativo : tamen de illo non est intelligendum, quod magis vigeat in malis, quam in bonis, vel etiam tantum sicut ante lapsum : quia revera, quamvis multa clare cognoscant, maxime illa quorum cognitio est eis innata, ratione quorum dicit Dionysius, quod habent sibi data integra; tamen in multis errant, et falluntur illi nefandi spiritus, quia præsumptuosi et curiosi sunt : et ideo frequenter judicant de his quæ eorum judicio non subsunt : et ideo a veritatis tramite in errorem labuntur : et sic patent omnia objecta.

QUÆSTIO II.

An in dæmonibus cadat oblivio [1].

Fundam. Utrum in dæmonibus cadat oblivio circa præterita; et quod sic, videtur. Nullus de sapiente fit stultus, nisi aliquid obliviscatur : dæmones autem de sapientibus facti sunt stulti, maxime Lucifer, de quo Ezechiel [2] : *Tu plenus sapientia;* et de quo Ecclesiastes [3] : *Melior est puer sapiens rege sene et stulto :* Glossa exponit de Lucifero, sive diabolo : ergo, etc.

2. Item gratia reparat, et format totam imaginem : ergo et peccatum deformat : sed deformatio memoriæ et corruptio est per oblivionem : ergo videtur quod peccatum in vim memorativam inducat in angelis oblivionem.

3. Item intelligere et memorari ipsorum dæmonum est cum variatione : ergo in tempore : sed omne quod mensuratur a tempore, senescit, et tendit ad corruptionem, quia tempus facit distare quod est, ut dicit Philosophus [4]; unde est principium corruptionis per se : ergo, cum corruptio circa vim memorativam sit tantum per oblivionem, patet, etc.

4. Item, sicut se habet intelligentia ad errorem, ita memoria ad oblivionem : sed in intelligentia angeli cadit deceptio, et in voluntate obliquatio : ergo in memoria cadit oblivio.

5. Item opposita nata sunt fieri circa idem : sed memoria angeli potest proficere addiscendo : ergo pari ratione deficere obliviscendo, cum status ille sit magis aptus ad defectum, quam ad profectum.

6. Item mente humana solus Deus superior est, sicut vult Augustinus [5] : sed contingit in mentem nostram cadere oblivionem : ergo, si par est angelicæ, multo fortius in mentem (*a*) dæmonum. Quod autem in mente nostra cadat oblivio quantum ad superiorem partem, patet, quia Augustinus dicit quod eorum cognitio, quæ spectant ad divinitatem, est superioris partis : sed fre-

[1] *Cf.* Richard., II *Sent.*, dist. VII, art. 3, q. I; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. VII, q. VIII. — [2] *Ezech.*, XXVIII, 12.— [3] *Eccl.*, IV, 13.— [4] Arist., *Ethic.* lib. IV; *de Cœlo et Mundo*, lib. I, cont. 100. — [5] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XI, c. II; *de Trinit.*, lib. XV, c. I, et lib. XIV, c. XIV.

(*a*) *Cæt. edit.* mente.

quenter talium obliviscimur : ergo, etc.

Fundam. Sed contra : quod est naturale, est indelebile : sed species existentes in angelica memoria sunt ei innatæ et concreatæ : ergo sunt indelebiles : si ergo oblivio venit per deletionem specierum, patet, etc.

Item : omne quod recipitur in aliquo, est ibi per modum recipientis [1] : ergo species quæ est in angelica memoria, est ibi per modum recipientis : sed memoria angelica est incorruptibilis, nec dependet a corruptibili, nec quantum ad substantiam, nec quantum ad operationem, nec per se, nec per accidens : ergo species, quæ ibi recipitur, est simpliciter incorruptibilis.

Item hoc videtur a minori. Vertibilior est voluntas, quam aliqua interiorum potentiarum : sed culpa quæ adhæret voluntati, adhæret invertibiliter : ergo multo fortius species, quæ est in memoria, est in ea indelebiliter : si ergo oblivio est propter deletionem speciei, patet, etc.

Item omne quod corrumpitur, aut corrumpitur quia habet contrarium, aut quia est ex contrariis, aut quia est in aliquo, quod habet contrarium vel est ex contrariis. Hæc scripta sunt a Philosopho, in libro *de Morte et Vita*. Sed species existens in memoria dæmonis, nullo prædictorum modorum est corruptibilis : ergo, etc.

Item Philosophus dicit [2], quod virtus sensitiva non senescit quantum est de se, sed solum ratione organi; unde, in primo *de Anima*, dicit : « Senex, si acciperet oculum pueri, videret utique sicut videt puer. » Ergo cum virtus memorativa ipsius dæmonis non pendeat ex organo, non senescit, nec lassatur in operando : ergo nec in recipiendo species : et ita, ut videtur, nihil obliviscitur.

[1] Arist., *de Anima*, lib. III, cont. 4. — [2] Aristot., *de Anima*, lib. I, cont. 65. — [3] *Deuter.*, VIII, 11.

(*a*) *Cæt. ed. add.* et.— (*b*) *Cæt. ed.* Contra : Dicitur.

CONCLUSIO.

In dæmonibus quoad memoriam quæ dicit habitum, nulla cadit oblivio; sed quoad actum memorandi dicuntur obliti, præsertim suæ salutis, et beneficiorum Dei.

Resp. ad Arg. Dicendum quod actum memoriæ contingit accipere (*a*) per modum habitus : et iste est, retinere speciem : et esse dicitur per modum habitus, quia continue tenet; et dicit magis statum, sive conservationem, quam actionem. Est et alius actus memoriæ per modum usus, sive actus, qui est meminisse sive recordari. Primus quidem actus naturalis est, et non subest voluntati : nec penes illum attenditur meritum, vel demeritum. Secundus vero actus potest ordinari ad bonum, et ejus oppositum, scilicet ad malum. Et secundum hunc duplicem modum distinguendum est in oblivione. Nam si dicatur oblivio per oppositionem ad retentionem speciei, sic est deletio speciei de memoria. Si autem dicatur per oppositum ad recordationem, sic dicit dehabilitationem sive dehabilitatem quantum ad istum actum, qui est meminisse. Et hoc potest esse bonum, scilicet cum obliviscimur malorum illatorum nobis; et malum, cum obliviscimur beneficiorum nobis a Deo collatorum, vel obliviscimur eorum, quæ nobis essent expedientia ad salutem, contra quod dicitur (*b*) in *Deuteronomio* [3] : *Cave ne unquam obliviscaris Domini Dei tui*, etc. Si igitur loquamur de oblivione primo modo, sic dico quod non cadit in dæmonibus : nulla enim est in eis deletio speciei. Si secundo modo, sic dico quod cadit; imo cecidit magna oblivio, quia obliti sunt suæ salutis. Sunt etiam obliti beneficiorum Dei, quia cum convertuntur ad mala, inhabiles fiunt ad recolendum bona. Hoc modo concedo, quod obliti sunt.

1 et 2. Et sic procedunt duæ primæ rationes : prima, quæ sumpta est a stultitia; secunda, quæ sumpta est ab imagine deformata : nam procedunt hac via.

3 et 4. Ad illud quod objicitur, quod intelligere cadit in tempore, dicendum quod cadit in tempore, extenso nomine temporis, non prout est motus primi mobilis mensura; quia nec dæmonum esse, nec intelligere pendet ex illo. Tamen aliter potest dici, quod quamvis actus, ut actus, cadat sub tempore, vel in tempore, non tamen actus ut habitus, quia habet modum substantiæ intra, sive in qua est, nec habet variationem : et ideo sicut substantia dæmonum non corrumpitur, nec senescit in tempore, nec habitus, ita etiam nec actus ut habitus : et talis est retentio speciei : et per hoc patet aliud, quod non est simile de intelligere, et oblivisci, quia intelligere non tam est actus naturalis, quam etiam conformis voluntati, et similiter errare; sed speciem tenere, vel amittere, est ex potentia, vel impotentia naturali. Præterea ratio illa non valet, quia cum memoria habeat naturam specularem, sive speculi; intelligentia, naturam luminosam, sive luminis; et angelus plus habet de natura speculi, et de potentia recipiendi, quam de natura luminis : illa enim in solo Deo est potissime, vel in his qui (a) sunt deiformes per gloriam : ideo non valet, nec est simile. Magis enim potest in tenendo speciem, quam in recte judicando : aliqua enim sunt supra judicium angeli : non sic est de tentione speciei.

5. Ad illud quod objicitur, quod opposita nata sunt fieri circa idem; verum est, nisi alterum naturaliter insit : et natura angeli possibilis est ad receptionem per naturam; ad deletionem vero minime.

6. Ad illud quod objicitur, quod solus Deus est major mente humana; dicendum quod verum est quantum ad rationem perficiendi; tamen, quia mens humana ex conjunctione cum corpore terrestri aliquas contrahit proprietates, et defectus deprimentes, quantum ad hoc est inferior mente angelica : et ideo, sicut mens humana impeditur ab actuali consideratione propter depressionem corporis, ita etiam compellitur oblivisci : intellectus autem angelicus semper est in actu intelligendi : et ideo non est mirum, si memoria semper est in actu conservandi : et sic patent objecta.

QUÆSTIO III.

An dæmones futura contingentia præcognoscant [1].

Utrum in dæmonibus sit præcognitio quoad futura; et quod sic, videtur per simile, quia astronomi et mathematici per cursum astrorum præcognoscunt, et dicunt multa futura, et videmus quod in multis vera dicunt : ergo si major est intelligentia et cognitio in dæmonibus, videtur, etc.

2. Item hoc ostenditur ab effectu, quia isti magi et divini per pacta cum dæmonibus multa vera prædicunt : et non possunt nisi per revelationem dæmonum : ergo videtur quod ipsi futura præcognoscunt.

3. Item videtur hoc a minori, quia intellectus agens in somniis et in extasi multa vera futura prævidet, sicut patet, quia frequenter somniamus quod evenit nobis post longa tempora : sed dæmones sunt omnino abstracti a sensibus : ergo, etc.

Item ratione videtur : quia anima quodam modo est omnia [2] : quia in ea est, quo est omnia fieri, quantum est ex parte intellectus possibilis; et quantum est ex parte intellectus agentis, est in ea quo est omnia facere : ergo si intellectus agens esset liber, vel possibilis reductus ad actum per agentem, tunc non solum esset in potentia ad cognoscendum futura, sed etiam in actu : et hoc est in dæmonibus, qui creati sunt in actualitate plenæ cognitionis; quorum intellectus agens est liber a corpore : ergo, etc.

Sed contra, quod non præsciant futura Ad opp.

[1] *Cf.* S. Thom., p. I, q. LVII, art. 3; et *de Verit.*, q. VIII, art. 12; et *de Malo*, q. XVI, art. 7; et *Opusc.* III, c. CXXXV et CXXXVI; Ægidius Rom., II *Sent.*, dist. VII, q. II, art. 1; et *de Cognit. Angel.*, q. X; et *Quolib.* I, q. X; Richardus, II *Sent.*, dist. VII, art. 3, q. II; Durandus, II *Sent.*, dist. VII, q. III; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. VII, q. I, art. 3. — [2] Aristot., *de Anima*, lib. III, cont. 18.

(a) *Cat. edit.* quæ.

contingentia, videtur. Quanto aliquid magis est præsens alicui, tanto certius est ei : sed voluntas uniuscujusque sibi præsentior est, quam alii : ergo certior est sibi quid velle debeat, quam alii : sed homo nullus certitudinaliter scit quid debeat cras velle, vel cogitare : ergo multo minus nec alia creatura, quantum est de se, potest præscire.

Item omnis cognitio creaturæ pendet a re scita, quia scibile non se habet in comparatione ad scientem creatum per modum possibilis, sed potius per modum actualis et motivi : sed nulla cognitio pendens a cognoscibili potest esse certa de re incerta : sed futurum contingens est res incerta : ergo non potest certitudinaliter ab angelo cognosci.

Item, si cognoscit futura, aut ergo scientia acquisita, aut innata : si acquisita, sed hæc incipit ab existentia rei, quia a re ipsa generatur in cognoscente : cum ergo res nondum sit, non potest cognitionem ejus acquirere. Si innata, ergo non potest ignorare aliqua eorum quæ futura sunt : ergo præscivit casum suum antequam caderet, quod supra [1] improbatum est tanquam impossibile : ergo, etc.

Item, si præscit futura, ergo scit quis debeat vincere, utrum ipse, an is quem tentat : ergo cum ipse refugiat victoriam bonorum, nunquam tentaret, nisi illos quos præsciret sibi succumbere : sed aliquos alios tentat, sicut patet in Job : ergo, etc.

CONCLUSIO.

Dæmones futurorum contingentium non possunt certam habere præcognitionem, cum hoc solius sit Dei; licet ob ingenii acrimoniam, longam experientiam, dolosam cautelam, et alienam doctrinam aliquando possint vera prædicere.

Resp. ad Argum. Dicendum quod futurorum est triplex genus. Quædam enim sunt futura, quæ habent causam determinatam et infallibilem, utputa (*a*) sunt illa (*b*) quæ attenduntur circa motum corporum superiorum, in quibus est determinatio, et omnis impedimenti remotio : talia possunt certitudinaliter sciri non solum a Deo, sed a creatura, et hoc in sua causa, sicut tempus eclipsis, et consimilium. Quædam sunt, quæ habent causam determinatam, sed tamen fallibilem, utputa (*a*) sunt illa, quæ sunt secundum inferiorem naturam : quæ ideo habent causam determinatam, quia intentio naturæ movet determinate ad unum; ideo vero fallibilem, quia multipliciter potest occurrere impedimentum : utputa (*a*) ager seminatus, si terra pinguis est, et bona dispositio superiorum corporum, affert pinguem fructum : et ista possunt quodam modo sciri et præsciri, non tantum a Deo, sed etiam a creatura, quæ novit naturas rerum superiorum et inferiorum; non tamen ita certitudinaliter, sicut prædicta. Quædam autem sunt, quæ habent causam indeterminatam et fallibilem, sicut sunt ea quæ sunt a voluntate nostra, quæ indeterminata est, propter hoc quod est ad opposita; fallibilis etiam, quia possunt, etiam volenti proficere, occurrere multa impedimenta : et talia non possunt certitudinaliter sciri ab aliqua creatura in seipsa, sed solum a Deo, vel per revelationem divinam. Ratio autem hujus ista est, quia cognitio creaturæ pendet ex re : quoniam igitur res incerta est, et in se, et in sua causa; ideo creatura non potest certitudinaliter illam noscere, aut præscire. Divina autem cognitio non pendet a re aliqua : imo omnia, quæ novit, secundum modum suæ veritatis novit; et quia veritas sua est certissima, certissime cognoscit contingentia, ut necessaria : et hoc melius explanatum fuit in primo libro [2]; et sicut certissime novit, ita potest certitudinaliter denuntiare et revelare : ideo hæc præcognitio futurorum, vel Dei est, vel a Deo : et ideo cum talia prædicuntur, prædictio dicitur divinatio, quia talis est actus divinus : et quia dæmones superbi maxime desiderant honorari ut Deus, maxime conantur ostendere hoc

[1] Dist. IV, art. 2, q. II. — [2] Dist. XXIX.

(*a*) *Cæt. edit.* utpote. — (*b*) *Cæt. edit.* alia.

in se habere : et ideo, dicere quod dæmones per seipsos futura contingentia præsciant certitudinaliter, hoc est eis attribuere quod Dei est : ideo est ibi infidelitas, et infidelitati frequenter annexa idololatria : ideo divinatio est prohibita. Quamvis autem dæmones non possint per seipsos futura contingentia scire certitudinaliter, tamen frequenter vera prædicunt, quia eventum futurum aliquo modo præsentiunt. Hoc autem est quadrupliciter, sicut dicit Augustinus [1] : aut enim sensus vel ingenii acrimonia, aut multa experientia, aut dolosa cautela, aut aliena doctrina : sensus acrimonia, ut quando vident diligenter, et considerant ad quid inclinetur affectio nostra, vel quæ sint inducentia, vel retrahentia; experientia temporum, quia ex talibus vident accidere talia; dolosa cautela, quando proponit quis (*a*) aliquid facere, et prædicunt (*b*) quod aliquid sit facturus; aliena doctrina, quando justo Dei judicio permittuntur (*c*) addiscere ab angelis. Et sic patet quod dæmones futura contingentia, etsi possunt probabiliter præsentire, non possunt tamen certitudinaliter præscire, sicut ostendunt rationes ad hoc inductæ.

1. Ad illud ergo quod objicitur de astronomis sive mathematicis, quod dicunt frequenter vera, dicendum quod hoc solum est conjecturando, sive secundum legem astrorum, sive secundum diabolica commercia : secundum legem astrorum, utputa (*d*) quando dominatur stella, quæ habet impressionem super diversos humores, disponit secundum hoc hominem ad diversos mores, et affectiones; secundum diabolica commercia, ut quando volunt vi astrorum ultra procedere, quam ad illud super quod possunt : tunc enim, nisi diabolus adesset, ita frequenter falsum, sicut verum dicerent. Nunc autem cum toto auxilio dæmonum frequenter falsa prædicunt et decipiuntur; sed tanta est dæmonum astutia, quod ita sciunt occultare fraudem suam, ut ostendant errorem sive defectum fuisse in astronomo considerante, non in arte, aut diabolo assistente. In hoc igitur stat responsio, quod astronomi, de contingentibus habentibus causam fallibilem et indeterminatam, non præsciunt vera, nisi ex conjectura; et diabolus ex majori conjectura illa præsentit, non tamen certitudinaliter præscit.

2. Ad illud quod objicitur de magis et divinis, quod dicunt vera : dicendum quod verum est : sed cum aliquando dicant falsa, patet quod potius dicunt verum casualiter, quam certitudinaliter, conjectura potius, quam scientia. Qui enim semel dicit futurum in verbo Domini, et non evenit, sicut in Lege dicitur [2], somniator est, et non propheta Domini, et ideo præcipitur occidi.

3. Ad illud quod objicitur de somniis, in quibus prævidentur futura, dicendum quod, quidquid de hoc senserint philosophi, quorum positiones longum est retexere, quod de eis dicit sacra Scriptura indubitanter est tenendum. Reprehendit enim eos, qui confidentiam habent in somniis : unde Ecclesiasticus [3] : *Sicut parturientis cor tuum phantasias patitur, nisi ab Altissimo fuerit missa visitatio :* ideo intelligendum, quod quinque de causis fiunt somnia : quædam contingunt ex dispositione corporis; quædam ex sollicitudine mentis; quædam ex illusione diabolica; quædam ex revelatione angelica; quædam ex visitatione divina. Prima duo somnia sunt præsagia futurorum quæ habent causam in nobis : ut somnia quæ contingunt ex causis corporis, sunt signa infirmitatis; somnia quæ contingunt ex sollicitudine mentis, sunt signa eorum, ad quæ facienda, vel desideranda, nostra inclinatur affectio. Aliorum vero non sunt signa de se, imo si ad alia applicentur, potius præbent occasionem errandi, quam præsciendi. Somnia quæ sunt a diabolica illusione, nullius sunt roboris, sicut nec divinationes aruspicum. Somnia vero quæ sunt ab angelis bonis, aut a Deo, sunt in nobis signa vera et recta : et

[1] August., *de Gen. ad litt.*, lib. V, c. XXIII; lib. XII, c. XVII. — [2] *Deuter.*, XIII, 1. — [3] *Eccli.*, XXXIV, 6.

(*a*) *Cæt. edit.* præponit. — (*b*) *It.* prædicit. — (*c*) *It.* permittitur. — (*d*) *It.* utpote.

ita ex hoc non habetur, quod præcognitio futurorum contingentium aliter habeatur quam a Deo, nisi per aliquam conjecturam.

4. Ad illud quod objicitur, quod anima quodam modo est omnia, dicendum quod intellectus agens non est ens actu plene respectu omnium, quia non est plene agens, et ideo indiget juvari a cognoscibili ad hoc quod fiat in actu, vel a Deo, qui est omnino actus respectu omnium entium et verorum : et quia futurum contingens non habet esse, nisi indeterminatum ; ideo non potest intellectum juvare ad certitudinalem cognitionem habendam de se.

5. Ad illud ergo quod objicitur, quod intellectus agens est in actu respectu omnium, ad quæ possibilis est in potentia ; solvendum est per interemptionem non solum in hominibus, verum etiam in angelis. Quædam enim sunt ad quæ tam agens, quam possibilis est in potentia, quia sunt supra posse creaturæ : unde illa propositio non habet veritatem, nisi de his tantum, quæ sunt infra posse intellectus creati, respectu quorum habet intellectus se, et in ratione agentis, et possibilis, non autem respectu eorum quæ sunt supra : et sic patet illud.

ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de secundo articulo, scilicet de virtute dæmonum ; de qua tria quæruntur : primum est quasi præambulum, utrum omnis formæ inductio sit a Creatore, an aliquæ sint ab agente creato ; secundum est utrum verarum formarum inductio sit a spiritu maligno ; tertium est utrum ministerio dæmonum possit quis uti in hujusmodi operibus sine peccato.

QUÆSTIO I.

***An omnes formæ inducantur a Creatore, vel ab agente creato* [1].**

Ad opp. Utrum omnis formæ inductio sit a Creatore, an aliquod agens particulare sive creatum possit aliquam inducere ; et quod omnis sit a Creatore, videtur primo auctoritate Domini in Joanne [2] : *Pater meus usque modo operatur, et ego operor :* sed si res producerentur quantum ad formam a natura, non propter hoc diceretur Deus usque modo operari : ergo videtur quod omnis forma sit ab ipso.

2. Item ratione videtur : Nobilius principium est forma, quam materia, et magis dicit quid divinum : ergo cum natura non possit in minus, quia non potest in productionem (a) materiæ, immo est a sola creatione, multo fortius videtur de forma.

3. Item principia rerum sunt incorruptibilia, ut vult Philosophus [3] : ergo tam materia, quam forma : sed incorruptibile est ingenerabile : ergo tam materia, quam forma est ingenerabilis : ergo si producitur in esse, hoc non erit a natura, sed solum per creationem.

4. Item omnis actio creaturæ terminatur ad hoc aliquid [4] : sed forma non est hoc aliquid : ergo non terminatur ad formam : ergo cum productio naturalis ad illud terminetur quod producitur per naturam, impossibile est formam produci ab agente creato : nec materiam, hoc constat : et omne quod producitur, secundum aliquod horum producitur : ergo nihil producitur ab agente creato.

5. Item, cum producitur forma, aut ex aliquo, aut ex nihilo : si ex aliquo ; sed omne quod est ex aliquo habet aliquid sui constitutivum tanquam principium intrinsecum : ergo forma est composita ex materia et forma, quod absurdum est. Si ex nihilo ; sed omne quod ex nihilo creatur, est a Creatore : ergo nulla forma est ab agente creato.

6. Item, cum forma est in potentia mate-

[1] *Cf.* S. Thom., p. I, q. x, art. 2 ; et *de Potent.*, q. VI, art. 3 ; et *de Malo*, q. XVI, art. 9 et 10 ; et *Quolib.* IX, art. 10 ; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. VII, q. III, art. 1 ; et *Quolib.* III, q. VIII ; Richard., II *Sent.*, dist. VII, art. 4, q. I ; Durand., II *Sent.*, dist. VII, q. IV ; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. VIII, q. I, art. 1 ; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. VII, q. XI. — [2] *Joan.*, V, 17. — [3] Aristot., *Physic.*, lib. I, cont. 5. — [4] Id., *Metaphys.*, lib. VI cont. 7. — (a) *Al.* productione.

riæ, aut est in potentia in qua, aut a qua, aut ex qua : non ex qua, hoc probatum est, cum forma non habeat materiale principium ex quo constet, immo sit in simplici essentia consistens : ergo in qua, vel a qua : non a qua, quia materiæ non est agere : ergo solum in potentia, ut in qua : sed forma quæ solum est in potentia, ut in qua, totaliter est ab extrinseco, et nulla talis forma est naturalis, vel a natura : ergo nullum agens creatum potest naturalem formam producere.

Fundam. Contra : Omnis res, sicut vult Augustinus, Damascenus et Philosophus, habet propriam operationem, alioquin aliquid esset otiosum in natura : sed omnis operatio boni alicujus est operatrix, alioquin est frustra : ergo videtur quod omnis res aliquid possit producere, sive operari ad alicujus productionem : aut ergo materiæ, aut formæ : non materiæ : ergo formæ.

Item unius corruptio est contrarii generatio [1], nunquam enim abjicitur frigus, nisi per introductionem caloris, nec e converso : sed constat quod agens creatum potest abjicere et corrumpere contrarium : ergo potest se, vel simile sibi, introducere.

Item certum est, quod calidum calefacit; qui hoc non novit, indiget sensu : ergo calor ignis generat calorem : ergo pari ratione, qua calidum generat calidum, ignis generat ignem, cum non sit minoris virtutis.

Item certum est, quod objectum generat sui similitudinem in speculo, quod patet : si objectum amoveatur, nullo modo resultabit ibi similitudo : ergo pari ratione, si adsit materia disposita, agens potest generare sibi simile in natura : ergo, etc.

CONCLUSIO.

Cum in materia sint rationes seminales formarum, agens particulare educit et inducit formas, illasque producit.

Posit. 1. Resp. ad Arg. Dicendum ad hoc, quod de eductione formæ in esse triplex fuit positio. Quidam enim posuerunt latitationem formarum, sicut imponitur Anaxagoræ. Et illud potest dupliciter intelligi : aut quod ipse poneret formas actualiter existere in materia, sed non apparere extrinsecus, sicut pictura cooperta panno : et iste modus impossibilis est omnino, quia tunc contraria simul ponerentur in eodem : alio modo potest intelligi sic, ut essentiæ formarum sint in materia in potentia; non solum latentes, sed entes in potentia; ut materia habeat in se seminales omnium formarum rationes sibi a primaria conditione inditas, et illud concordat et philosophiæ, et sacræ Scripturæ; et per actionem agentis educantur (a) in actum. Sed hic intellectus non fuit hujus positionis, sed primus fuit, secundum quod expositores dicunt : hæc enim positio fuit, quod agens particulare nihil agat, sed tantum detegat. Alia fuit positio philosophorum modernorum, quod omnes formæ sunt a Creatore. (Posit. 2.) Et hæc positio potest dupliciter intelligi : uno modo quod Deus sit principaliter agens et producens in omni rei eductione, et sic habet veritatem; vel ita quod Deus sit tota causa efficiens, et agens particulare non facit nisi materiam adaptare; ut sicut producit animam rationalem, ita et alias formas : et iste intellectus videtur fuisse illorum philosophorum. Et iste intellectus est impossibilis, (Improbatur.) quia agens particulare aut inducit aliquid, aut nihil : et si nihil, ergo nihil agit; si aliquid inducit, ergo videtur quod aliquam efficiat dispositionem : sed qua ratione potest in unam, et in aliam : quare ista positio non est rationabilis. Tertia positio est, (Posit. 3.) quod formæ naturales fere omnes, ad minus corporales, cujusmodi sunt elementares formæ et formæ mixtionis, sunt in potentia materiæ, et per actionem agentis particularis educuntur in actum : et ista est positio, quam videtur tenuisse Philosophus [2], et modo tenent communiter doctores in philosophia et theologia. Sed tamen hæc duas habet

[1] Arist., *de Generat.*, lib. I, cont. 17; *Metaph.* lib. II, cont. 10. — [2] Averr., XII, comment. XVIII; Arist., *Metaphys.* lib. VII, cont. 27. — (a) *Al.* educerentur.

vias. Nam quidam dicunt, quod hujusmodi formæ sunt in materia ut in potentia receptiva, et quodam modo activa sive cooperativa; quoniam materia et habet possibilitatem ad recipiendum, et etiam inclinationem ad cooperandum; et in agente est hujusmodi forma producenda, sicut in principio effectivo et originali, quia omnis forma, per naturam suæ speciei, recipit virtutem multiplicandi se : unde inductio formæ est ab agente formam suam multiplicante. Et ponit exemplum in candela, quomodo una inflammat multas; et ab uno objecto relucent multæ imagines in pluribus speculis : et hujusmodi formæ, ut dicunt, non habent ex quo sint materialiter, sed ex quo originaliter : et ideo non dicuntur creari, nec dicuntur esse ex nihilo. Illud enim creatur, quod nullo modo est : sed talis forma sic producta aliquo modo est, tum ratione agentis, tum ratione materiæ. Alia via est, quod formæ sint in potentia materiæ; non solum in qua, et a qua aliquo modo, sed etiam ex qua : et hoc dicunt, non quia ipsa essentia materiæ sit ex qua res producitur, sed quia in ipsa materia aliquid est concreatum, ex quo agens, dum agit in ipsum, educit formam : non, inquam, ex illo tanquam ex aliquo quod sit tanquam aliqua pars formæ producendæ, quia illud potest esse forma, et fit forma, sicut globus rosæ fit rosa. Et ista positio ponit, quod in materia sint veritates omnium formarum producendarum naturaliter : et cum producitur naturaliter quidditas, nulla veritas essentiæ inducitur de novo, sed datur ei nova dispositio, ut quod erat in potentia fiat in actu. Differunt enim actus et potentia, non quia dicant diversas quidditates, sed dispositiones diversas ejusdem; non tamen sunt dispositiones accidentales, sed substantiales, et hoc non est magnum, si est (a) in potentia agentis creati, ut, quod est uno modo, faciat esse alio modo. Et hæc positio inter omnes prædictas videtur esse intelligibilior, et veritati vicinior. Hanc positionem credo esse tenendam, non solum quia eam suadeat ratio, sed etiam quia confirmat auctoritas Augustini [1], quam Magister allegat, quod « quæ producuntur a natura, secundum rationes seminales producuntur. » Quid autem sint istæ rationes seminales, videbitur infra [2], quando de his erit sermo. Secundum hanc igitur positionem sustinendum est quod agens particulare educit formas, et inducit, et res naturales producit : et rationes ad hoc inductæ sunt concedendæ.

1. Ad illud ergo quod objicitur, quod Deus operatur usque modo; dicendum quod verum est, quia vel per se operatur, vel cum aliis : unde argumentum non valet : « Deus usque modo operatur, ergo agens creatum ei non cooperatur. »

2. Ad illud quod objicitur, quod non potest in materiam; dicendum quod non est simile, quia materiale principium non est in alio ut in potentia, cum sit de se potentia : tunc enim esset in potentia, et educeretur potentia de potentia, quod non est intelligibile : secus est in forma, ut visum est : et ideo non est simile. Potest etiam sumi ratio ex parte agentis, quia productio creaturæ, cum sit agens limitatum, est productio similis a simili : sed constat, quod nihil agit ratione materiæ, sed formæ : ideo magis potest in formam, quam in materiam.

3. Ad illud quod objicitur, quod principia rerum sunt incorruptibilia; illud intelligitur in universali, non in particulari. Vel intelligitur secundum essentiam, non secundum esse : et ideo forma in particulari generatur, et corrumpitur. Vel potest dici quod essentia ejus remanet in potentia post corruptionem, sicut ante generationem.

4. Ad illud quod objicitur, quod actio creaturæ ad hoc aliquid terminatur; dicendum quod, sicut dicit Philosophus [3], proprie loquendo, forma non generatur, sed compositum. Cum enim producitur forma, non producitur in se, nec per se, sed ut in mate-

[1] Aug., *de Genes. ad litt.*, lib. III, c. XIV. — [2] Dist. XVIII, art. 1, q. III. — [3] Aristot., *Metaphys.*, lib. VII, cont. 26, 27 et 32. — (a) *Al.* esset.

ria, et sic facit compositum, et ad illud terminatur generatio : nihilominus generatio, vel productio naturalis, respicit compositum principaliter gratia formæ.

5 et 6. Ad illud quod objicitur, utrum ex aliquo, aut ex nihilo; dicendum quod, secundum tertiam positionem, tenendo primam viam illius positionis, formæ producuntur ex aliquo ; sed non ex aliquo materialiter vel constitutive, sed ex aliquo originaliter. Vel secundum tertiam opinionem, tenendo viam secundam illius positionis, fiunt ex aliquo : non quod *ex* dicat partem; sed quod dicat consubstantialitatem, sicut rosa ex globo, quia globus fit rosa : et per hoc patet ultimum. Concedo enim, quod formæ naturales sunt in materia quantum ad potentiam, et in qua, et ex qua, et a qua, secundum prædictum modum. Et si tu objicias quod materia non agit, nec constituit; dicendum quod essentia materiæ solum se habet per modum receptivi; sed seminarium inditum se habet quodam modo per modum activi, quodam modo per modum passivi, quoniam cooperatur agenti : nihilominus ipsum variatur ab una dispositione in aliam, ut dictum est. Hæc igitur est summa positionis, quod agens creatum nullam quidditatem, nec substantialem, nec accidentalem, omnino producit; sed entem sub una dispositione, facit esse sub alia.

QUÆSTIO II.

An dæmones veras rerum formas rebus inducere possint [1].

Fundam. Utrum verarum formarum inductio possit esse a spiritu maligno; et quod sic, videtur : primo, auctoritate sacræ Scripturæ : nam dicitur [2] : *Fecerunt autem malefici similiter :* sed constat, quod virga Moysi conversa fuit in verum draconem, alioquin non esset verum miraculum : si ergo malefici similiter fecerunt, et hoc non nisi virtute dæmonum, ergo dæmones veros serpentes de virgis facere possunt : ergo et veras formas inducere.

Item in Glossa habetur idem : « Dæmones discurrunt per mundum, et subito semina afferunt, sic quod novas rerum species producunt : » ex hoc patet, quod specierum, sive formarum inductio sit a spiritu maligno.

Item major est potestas dæmonum, quam hominum per artificium : sed homines, mediante arte alchimiæ, diversorum metallorum species faciunt : ergo multo fortius hoc dæmones possunt.

Ad opp. Contra : 1. Quod subjacet potentiæ inferiori, subjacet superiori : sed potentia dæmonum per naturam superior est potentiis rerum naturalium, quia dicitur [3] : *Non est potestas super terram, quæ ei possit comparari :* si ergo natura inferior veras et novas species potest inducere et inducit, ergo et potentia dæmonum.

2. Item formæ secundum seminales rationes latent in materia, ut habetur in littera, et prædeterminatum est supra : et ad hoc quod fiant in actu, non indigent nisi extrinseco adjutorio : si ergo diabolus scit modum educendi, et posse habet ad adjuvandum, ergo veras formas potest inducere.

3. Item ordo universitatis est, ut superiora per naturam influant in inferiora, sicut patet, quod cœlestia influunt in hæc inferiora [4] : sed spiritualia multo sunt superiora respectu corporalium, quam corporalia respectu corporalium : ergo si corporale adeo potest influere in corporale, quod sua influentia, et virtute, et actione educit formam de potentia in actum, sicut patet tam in actione elementorum, quam corporum cœlestium; ergo multo fortius potest hoc spiritus, sive bonus, sive malus.

4. Item absorbuit virga Moysis virgas magorum [5]; quod exponens Augustinus ait,

[1] *Cf.* Alexander Alensis, part. II, q. XLIII, memb. 2; S. Thom., p. I, q. CX, art. 3; et II *Sent.*, dist. VII, q. III, art. 1; et *de Malo*, q. XVI, art. 9; et *Quolib.* IX, art. 10; Richard., II *Sent.*, dist. VII, art. 4, q. 1; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. VII, q. II. — [2] *Exod.*, VII, 22. — [3] *Job*, XLI, 24. — [4] Aristot., *Metaphys.*, lib. VII, c. I. — [5] *Exod.*, VII, 12.

et habetur in Glossa : « Moysi virga absorbuit virgas, non dracones. Absorbere enim potuit quod erant, non quod non erant. » Ergo virgæ, quæ videbantur versæ in dracones, erant virgæ non versæ in serpentes : si ergo dæmones tunc operati sunt ita excellenter ut potuerunt, videtur quod species rerum non possint vere transmutare, aut educere.

5. Item dicitur, quod manifestatio Antichristi erit [1] *in signis, et prodigiis mendacibus secundum operationem satanæ :* si ergo mendacia erunt prodigia et signa, ergo non vere faciet quod videbitur facere : sed tunc maxime operabitur diabolus secundum posse suum : ergo non potest veras formas inducere.

6. Item, super illud [2] : *Immissiones per angelos malos*, glossa Augustini [3] : « Ea quæ mirabiliter in creaturis fiunt, attribuere malis angelis non audemus. » Sed subito de virgis facere veros serpentes, est miraculum, quia contra solitum cursum naturæ : ergo hoc non potest malus angelus.

7. Item ratione videtur hoc ipsum sic : Omne quod dat alteri speciem et actum, est ens actu respectu ejus quod dat; hoc probat Philosophus, et dicit in libro VII Primæ Philosophiæ; nihil enim dat quod non habet : sed angelus malus, nec genere, nec specie, convenit cum istis rebus corporalibus : ergo non potest eis formas et species dare.

8. Item in productione, sive in transmutatione rerum naturalium angelus operatur : aut ergo naturaliter, aut artificialiter : si naturaliter, cum natura sit vis insita rebus, similia ex similibus procreans, tunc faceret angelos; si artificialiter, sed quod est ab operante artificialiter, est artificiatum ; ergo formæ quas inducit sunt artificiales : sed asinus artificialis non est asinus vere, sed æquivoce; et similiter manus, et consimilia : ergo nunquam inducit veras formas.

9. Item, si inducit veras formas, ergo facit vera miracula : ergo miracula non attestantur potentiæ divinæ : ergo non sunt in robur fidei christianæ. Si dicas quod differunt ab istis, quæritur quomodo differunt, et quomodo possunt discerni.

CONCLUSIO.

Dæmones artificiatas formas propria virtute possunt inducere; naturales autem per virtutem tantum alienam, non autem propriam.

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod quando quæritur utrum dæmon possit inducere veras formas, aut transmutare de forma in formam, non est quæstio de forma artificiali, quia planum est quod potest facere imagines et figuras, sicut homo; sed de formis naturalibus, utrum scilicet possit verum serpentem, et veram ranam producere; et sic de aliis. Ad hanc quæstionem respondendum est per distinctionem : quoniam quod dæmon formam inducat, dupliciter potest intelligi, aut quod virtute propria, aut quod virtute aliena : si intelligatur quod inducat virtute propria, sic absque dubio falsum est, et hoc dicit Augustinus [4]; si intelligatur quod virtute aliena, scilicet per virtutem rerum naturalium, quas conjungit ad invicem, potest : sicut est exemplum in agricola, qui segetes, mediante semine jacto, et terra germinante, et aqua irrigante, fructificare facit : et hoc est virtute aliena ; virtute autem propria generat sibi similem. Et ratio hujus est, quia forma naturalis non producitur nisi a Conditore naturæ, vel a naturâ condita operante per modum naturæ; et ideo rem naturalem virtute sibi indita producit : sed operando in agricultura, operatur ut artifex; et ideo naturam potest expedire, et adjuvare, sed rem naturæ non potest producere. Dicendum igitur quod spiritus maligni possunt formas artificiales inducere per virtutem propriam ; et formas naturales per virtutem alienam, per propriam autem non possunt : et ratio hujus est, quia

[1] II *Thessal.*, II, 9. — [2] *Ps.* LXXVII, 49. — [3] Aug., *Enarr. in Ps.* LXXVII ; hoc tamen non asserit. — [4] Aug., *de Trinit.*, lib. III, c. VIII, n. 13.

operatur per modum artis in hoc, et non per modum naturæ : unde, sicut natura non producit formam artificialem, sic nec ars formam naturalem. Si quæratur ratio hujus, dico quod est limitatio potentiæ agentis ad talem et talem effectum secundum dispositionem Dei, et primariam ordinationem causarum. Rursus, si quæras rationem, quare Deus sic disposuit; dico quod ordo sapientiæ hoc requirit. Cum enim sit triplex agens, scilicet Deus, natura, et intelligentia; ista sunt agentia ordinata ita, quod primum præsupponitur a secundo, et secundum præsupponitur a tertio. Deus enim operatur ex nihilo; natura vero non facit ex nihilo, sed ex ente in potentia; ars supponit operationem naturæ, et operatur super ens completum : non enim facit lapides, sed domum de lapidibus. Unde sicut natura non potest anticipare operationem Dei, quæ est de nihilo producere; sic nec ars operationem naturæ. Sed tunc quæres, quare non est e converso, ut ars præcedat naturam; dicendum quod operatio naturalis per naturam prius est in eodem, quam operatio artis. Et præterea est ratio : quia agens per naturam producit sibi simile secundum veritatem; sed agens secundum artem simile solum secundum speciem, vel ideam, vel exemplar. Quia ergo in productione rei naturalis, sive formæ naturalis, agens aliquid impartitur passo; et nihil impartitur aliquid, nisi id respectu cujus est in actu secundum veritatem : ideo formas illas de potentia in actum deducere non potest, nisi quod agit per modum naturæ. In artificialibus autem nihil impartitur agens passo; sed aufert, vel mutat secundum locum, sicut patet in forma compositionis, et figura incisionis : et hinc est, quod agens per artem non potest per virtutem propriam formas naturales producere, nisi ille solus, qui est actus plenus, et perfectus respectu omnium, tam in cognoscendo, quam in operando, scilicet solus Deus. Dicamus igitur brevius, quod has formas, de quibus loquimur, dæmones possunt vere transmutare, non tamen virtute sua, sed naturæ. Unde tantum sunt ministri, non principales agentes : quia si essent principales agentes, cum non producant per conveniens nomine et specie, producerent sicut creator, et ita essent creatores; quod Augustinus [1] expresse negat. Unde tres rationes primæ verum concludunt; quoniam non probant quod faciant virtute sua, sed virtute seminum adductorum.

1. Ad illud enim quod objicitur, quod virtute propria, quia potentia ejus est excellentior; dicendum quod illa propositio non habet veritatem, nisi de virtute quæ per omnem modum est superior; vel, si in aliis habet locum, oportet intelligi in his ad quæ utraque virtus habet similiter ordinari : aliter patet esse falsum; homo enim potentior est asino, non tamen potest generare asinum, sicut asinus facit, quia virtus ejus non est ad hoc : similiter intellige in proposito.

2. Ad illud quod objicitur quod formæ sunt in materia seminaliter; dicendum quod illa ratio seminalis valde remota est ab actu completo, nec potest ad actum reduci, nisi multa adminiculantia habeat, ex quorum influentia, sibi et naturæ suæ conveniente, proficiat, quousque ad actum perveniat. Talis non est influentia spiritus, propter disconvenientiam in forma et natura; influere enim potest ad motum localem, et regimen, non ad generationem.

3. Ad illud quod objicitur, quod spiritualia influant in corporalia, et superiora in inferiora; dicendum quod influunt secundum proportionem unius ad alterum, et secundum quod competit naturæ suscipientis; aliter enim influit sol, aliter angelus. Sol potest influere corporalem vel formalem proprietatem, communicando scilicet lucem et calorem; angelus non sic potest influere in corporalia, sed solum localiter mutando, non ad formam, sed ad situm, cum non habeat convenientiam in forma et natura.

4. Ad illud quod objicitur, quod nihil vere

[1] Aug., *de Trinit.*, lib. III, c. IX, n. 16.

faciunt, primo per virgas Magorum; dicendum quod veritas est, quod Glossæ videntur sibi obviare ibidem : verumtamen hoc magis sonant, quod veros serpentes fecerunt; et denominant ibi serpentes a materia præexistente, sicut serpentem Moysi vocant virgam, licet verus esset serpens : sic et de aliis intelligendum.

5. Ad illud quod objicitur, quod Antichristus faciet signa mendacia; dicendum quod illud intelligitur, non quia non faciet aliqua signa veracia secundum transmutationem formarum; sed non veracia, habendo aspectum vel respectum ad finem, sive ad intentionem : quia ad hoc faciet, ut mendacium et falsum persuadeat.

6. Ad illud quod objicitur de glossa Augustini, dicendum quod Augustinus non negat quin aliquid possit dæmonibus attribui; sed quod non omnia sunt eis attribuenda, immo quædam attribuuntur bonis angelis.

7 et 8. Ad duas sequentes rationes non oportet respondere : verum enim concludunt, scilicet quod angelus propria virtute non potest formas naturales transmutare, sive inducere, vel adducere de potentia in actum.

9. Ad illud quod ultimo objicitur : « Si vere educit, vere facit miracula; ergo miracula sunt signa fallibilia : ergo non sunt efficacia nostræ fidei testimonia; » dicendum ad hoc, quod etsi sint vera opera, non tamen sunt vera miracula, quoniam miracula non sunt per vim naturæ, sed per vim supra naturam, quæ est agentis primi; sunt enim supra facultatem naturæ, et ideo attestantur omnipotentiæ facientis : sed opera quæ faciunt dæmones, etsi miracula videantur, quia fiunt in tempore non perceptibili, non tamen sunt vera miracula, quia fiunt vi naturæ. Attamen si objicias, quod natura non potest ita cito operari, dicendum quod verum est de hac natura per se; sed taliter potest esse adjuta et confortata, vel consita rebus convenientibus, ut quasi repente prorumpat in effectum, sicut patet de generatione ranarum, quas de quibusdam foliis in modico tempore nasci contingit. Si autem quæras quo modo discernantur hujusmodi miracula, dicendum quod, etsi conveniant in materia, differunt tamen ex parte principalis agentis, et ex parte ministri, ex parte finis, et ex parte facti. Ex parte principalis agentis : nam in miraculis divinis operatur agens potentiæ infinitæ, et supra naturam; in miraculis dæmonum operatur virtus naturæ multipliciter adjuta per naturas alias. Ex parte ministri : nam Dei miracula fiunt per publicam justitiam secundum veritatem, vel secundum apparentiam; sed miracula dæmonum fiunt per privatos contractus, et quædam arcana. Et hoc est quod dicit Augustinus, quod boni faciunt miracula per publicam justitiam, hoc est, per fidem veram, quæ vere justificat, quam veritas omnibus prædicat; mali christiani per signa publicæ justitiæ, quia fidem habent, et videntur habere opera; sed magi per privatos contractus, et hoc est quod dicitur in Exodo [1], *per incantationes, et arcana quædam.* Hujus signum est, quod ibi sunt tenebrarum opera, quia [2] *qui male agit, odit lucem.* Ex parte finis differunt similiter, quia miracula Dei fiunt ad utilitatem, et divinam gloriam; sed magorum, ad deceptionem et gloriam vanam, et excellentiam : unde sunt quasi inutilia. Differunt etiam ex parte facti, quia dæmones faciunt hujusmodi vilia et inutilia; miracula vero divina sunt valde necessaria et utilia. Unde dæmones maxime faciunt ranas et serpentes, quia hæc de facili producuntur operatione naturæ, et quia divino judicio magis permittuntur ad prioris facti memoriam. Unde sic Deus temperat potentiam et astutiam diabolicam, ut sic patiatur eum perverse imitari, ut in ipsa imitatione possint seducere malos juxta eorum merita mala, possint etiam deprehendi a bonis, et ut fides simul cum miraculis habeat locum. Si enim solus Deus et ejus servi

[1] *Exod.*, VII, 11. — [2] *Joan.*, III, 20.

miracula facerent, quis non credidisset in Deum miraculis compulsus? Nunc autem cum mali faciunt, et boni faciunt; qui divinitus illustrantur, ut inter hæc possint discernere, per vera miracula adjuvantur, et per dæmonum miracula exercentur et probantur.

QUÆSTIO III.

An magicis artibus uti possimus absque peccato [1].

Fundam. Utrum aliquis possit uti ministerio dæmonum in faciendis hujusmodi miraculis absque peccato; et quod non, videtur. Non potest a dæmonibus requiri consilium absque peccato : ergo nec recipi ministerium, sive consilium. Prima probatur auctoritate, et exemplo : auctoritate, quia in *Levitico* præcipitur [2] occidi qui sciscitantur magos et ariolos; exemplo probatur in libro *Regum* [3], ubi reprehenditur et punitur Rex Israel, qui misit ad consulendum Deum Accaron.

Item Augustinus, *de Doctrina Christiana* [4], dicit divinationes esse damnandas et fugiendas, quia ibi intercedunt pacta dæmonum : si ergo plus est facere, quam docere, et primum non est sine pactionibus damnabilibus, ergo nec secundum.

Item : Diabolus est dolosus, et constat quod nullum diligit nisi in malum suum, et ut ipsum pervertat : ergo qui suscipit ab eo obsequium, committit se discrimini : et omnis talis peccat mortaliter : ergo, etc.

Item : Diabolus est inimicus Jesu Christi, et Dei : ergo qui suscipit ab eo auxilium, vel facit commercium, cum nulla sit conventio Christi ad Belial [5], efficitur Christi inimicus : sed non potest esse sine peccato : ergo, etc.

d opp. Contra : 1. Hoc videtur auctoritate Apostoli, qui *tradebat* incorrigibiles *satanæ in interitum carnis* [6] : sicut patet ergo, utebatur ministerio dæmonum ad adimplendam justitiam : ergo pari ratione potest homo, quando indiget, uti ad alia obsequia.

2. Item, si indigeo eleemosyna, non tantum a bono, sed a peccatore et impio possum accipere et petere : ergo si indigeo pane et vino, possum hæc petere a dæmonio, ut procuret, si non adest homo qui statim tribuat.

3. Item a malo servo potest quis exigere servitium, et recipere : ergo si quis sanctus diabolum superavit, potest ei licite imperare, et ejus obsequium in creaturis transmutandis accipere.

4. Item, esto quod hujusmodi artes solis characteribus exerceantur sine immolationibus et aliis commerciis, videtur quod ibi nullum sit peccatum; quia illi characteres aut habent aliquam virtutem compellendi dæmones, aut nullam : si nullam, ergo dæmones nihil faciunt; si aliquam, sed omnis virtus est a Deo, et uti aliquo ad id ad quod est, non est peccatum : ergo videtur quod miracula ista dæmonum possunt exerceri absque peccato.

5. Item, si aliquis suscipiat obsequium dæmonum in his quæ expediunt sibi, sive in miraculis, sive in aliis, bene sciens quantum potest; in quo peccat? Videtur quod in nullo : quia in fide non peccat, quia nihil credit divinitatis esse in diabolo; in moribus non peccat : ergo nullo modo, ut videtur.

6. Item, si ego amisissem librum meum, non esset peccatum si requirerem a quocumque qui sciret ubi esset : ergo si aliquis amisit cappam, et ego scio bene quod diabolus potest nosse, videtur quod illud saltem sine peccato potest fieri : quæritur ergo, utrum hujusmodi artes, vel divinationes, possint esse absque peccato.

CONCLUSIO.

Dæmonum ministerio, vel auxilio, in magicis artibus, aut quibusvis rebus magnis operandis non possumus uti sine peccato.

Resp. ad Arg. Dicendum quod hujusmodi

[1] *Cf.* S. Thom., II *Sent.*, dist. VII, q. III, art. 2; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. VII, q. III, art. 3; Richard., II *Sent.*, dist. VII, art. 4, q. II; Guil. Vorilon., II *Sent.*, dist. VII, q. I; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. VII, q. XII. — [2] *Levit.*, XX, 6. — [3] IV *Reg.*, I, 3, 4. — [4] Aug., *de Doct. Christ.*, lib. II, c. XXIV, n. 37. — [5] II *Cor.*, VI, 15. — [6] I *Cor.*, V, 5.

artes magicæ, sive divinationes, non possunt esse absque peccato; nec potest a diabolo requiri consilium, vel etiam auxilium, sive ministerium, absque peccato, nisi fortassis in hoc casu, ubi Deus diabolum subjiceret homini justo suo judicio, et sicut de aliquibus viris sanctis audivi narrari : voluntario autem commercio non potest sine peccato. Aut enim est ibi peccatum infidelitatis, utpote si dæmonio credendo attribuat divinum aliquid; aut est ibi peccatum idololatriæ, utpote in oblationibus et sacrificiis; aut inobedientiæ saltem, quia facit contra prohibitionem divinam, et Ecclesiæ. Ratio autem hujus prohibitionis est : quia talis peccat in seipsum, dum se committit discrimini; peccat in Ecclesiam, quia habet commercium cum illo, qui est omnino præcisus, et Ecclesiæ adversarius; peccat etiam in majestatem divinam, dum recurrit ad diabolum, quasi non sit omnipotens, et omnino sufficiens et benignus, Deus Christianorum : et ideo prohibitum est, et sine peccato fieri non potest : unde concedendæ sunt rationes ad hoc inductæ.

1. Ad illud ergo quod objicitur, quod Paulus utebatur ministerio diabolico in puniendo malos; dici potest, quod hoc non erat diabolico commercio, sed magis divino judicio, et ipsius Apostoli imperio, cui subjiciebantur spiritus maligni, non confœderabantur, sicut magis, et divinis. Vel dicendum, quod illud trâdere non erat aliud, quam exponere vexationi dæmonum.

2. Ad illud quod objicitur de eleemosyna quam possum accipere ab impio; dicendum quod non est simile duplici ex causa : primum quidem, quia etsi membrum non sit actualiter unitum, non tamen est membrum omnino præcisum, sicut dæmonum; et possunt recipi, et impendi ex charitate pietatis officia : non sic est de diabolo, et angelis ejus, quorum certa est damnatio. Amplius, eleemosyna quam habet impius, tempore necessitatis est viri justi : ergo vir justus, cum exigit eam, et recipit, quod suum est accipit, et ideo juste facit. Non sic est de ministerio diaboli in faciendis miraculis : nunquam enim diabolicis miraculis, vel præsidiis indigemus; quia aut Dominus subvenit per se, aut per angelum suum, aut per proximum nostrum, aut tribuit patientiæ meritum.

3. Ad illud quod objicitur, quod diabolus est servus; dicendum quod ejus servitium et ministerium non est ad hoc deputatum a Deo, nisi fiat speciali privilegio; sed potius deputatus est ad tentandum et exercendum : et sic servit, licet intendat expugnare, quia de malo suo Deus facit bonum nostrum.

4. Ad illud quod quæritur, quod peccatum sit in characteribus, dicendum quod magnum peccatum est, quia ad hoc fiunt, scilicet ad ministerium dæmonum implorandum : quod non licet : et ideo malo fine fit. Quod autem quæritur : « Aut habent virtutem, aut non; » dicendum, quod ex se non habent virtutem, sed solum ex diabolica pactione ; sic enim pepigit diabolus cum illis qui fuerunt ei familiariores, quod talia signa recognosceret, et ad talia se præsenter offerret. Ostendit autem per illa se cogi, ut ostendat aliquid veritatis esse in hujusmodi artibus, in quibus sunt multa nefanda, per quæ abducitur homo et a fide, et a cultu Dei. Unde nullo modo credendum est quod tales characteres aliquid possint, maxime super spiritus, nisi ex pactione eorum : et ideo omnia talia carmina vana sunt et perniciosa; nec facit diabolus quia in illis delectetur, sed in infidelitate facientium.

5. Ad illud quod quæritur, in quo est peccatum, dicendum quod si aliquis hoc faciat non credens eos habere posse, nec offerens quidquam, peccat peccato inobedientiæ, et peccato morum, quia ex hac ipsa invocatione dæmonum facit contumeliam Deo suo, et cœtui christiano : et dum jungit se schismatico et mendaci, se periculo committit : sed vix, aut nunquam ex hoc solo diabolo satisfacit, nisi aliqua infidelitas, vel idololatria immisceatur. Sicut enim ad divina miracula

plurimum facit fides recta, sicut sonant Evangelia; sic ad dæmonum miracula facit multum fides perversa, quoniam diabolus perversus est imitator Dei.

6. Ad illud quod objicitur, quod non sit peccatum quærere de perditis; dicendum quod peccatum est, quia contra prohibitionem: et prohibitum est prædictis de causis. Potissima tamen causa est, quia ipse mendax est, et pater ejus, et frequentissime veris immiscet falsa. Et ideo periculum magnum est credere sibi, quia posset hominem de facili inducere in errorem, et dicere quod ille habet rem, qui non habet; et videt per hoc posse oriri mala; et quia etiam ad se allicit per hujusmodi revelationes, et ad suam societatem, quæ perniciosa est valde, quam desiderat diabolus, ut decipiat. Et ideo, ut homines minus caveant, in suis divinationibus quædam honesta prætendit, utpote quia puero virgini suas divinationes ostendit, cum tamen in occultis ad turpissima incitet: et ideo dicit Augustinus, libro II *super Genesim ad litteram* in fine [1]: « Homini christiano sive mathematici, sive quilibet impie divinantium, maxime vera dicentes, cavendi sunt, ne consortio dæmonum animam deceptam pacto quodam societatis irretiant. » Et sic patet totum.

DISTINCTIO VIII

UTRUM ANGELI OMNES CORPOREI SINT : QUOD INSOLUTUM RELINQUITUR.

Solet etiam in quæstione versari apud doctos, utrum angeli omnes, boni scilicet ac mali, corporei sint, id est, corpora habeant sibi unita. Quod aliqui putant, innitentes verbis Augustini, qui dicere videtur [2], quod angeli omnes ante confirmationem vel lapsum corpora aerea habuerunt de puriori ac superiore aeris parte formata, ad faciendum habilia, non ad patiendum : et angelis bonis qui perstiterunt, talia sunt observata corpora, ut in eis possint facere, et non pati : quæ tantæ sunt tenuitatis, ut a mortalibus videri non valeant, nisi supervestita aliqua grossiori forma, qua assumpta videntur, depositaque videri desinunt. Angelis vero malis mutata sunt in casu corpora in deteriorem qualitatem spissioris aeris. Sicut enim a loco digniori in inferiorem locum, id est, caliginosum aerem dejecti sunt : ita illa corpora tenuia mutata sunt et transformata in deteriora corpora et spissiora, in quibus pati possent a superiori elemento, id est, ab igne. Et hoc Augustinus sensisse videtur, *super Genesim,* ita dicens [3] : « Dæmones dicuntur aerea animalia, qui corporum aereorum natura vigent : nec per mortem dissolvuntur, quia prævalet in eis elementum aptius ad faciendum quam ad patiendum. Ad patiendum enim humor et humus, ad faciendum aer et ignis aptitudinem præbent. Transgressores vero angeli cum principe suo nunc diabolo, tunc archangelo, non mirum si post peccatum in hanc caliginem detrusi sunt. Neque etiam hoc mirum est, si conversi sunt ex pœna in aeream qualitatem, qua possunt ab igne pati. Caliginosa tamen aeris tenere tantum permissi sunt, qui eis quasi carcer sit usque ad tempus judicii. » Ecce his verbis videtur Augustinus id tradere, quod quidam opinantur [4] de corporibus angelorum. Hoc autem eum alii dixisse astruunt non ita sentiendo, sed opinionem aliorum referendo;

[1] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. II, c. XVII, n. 37. — [2] Aug., *Retract.* lib. I, c. XXVI. — [3] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. III, c. X, n. 14; non tamen asserit. — [4] *Vid.* Aug., *de Civit. Dei*, lib. VIII, c. XVI.

quod ex ipsius verbis dijudicare volunt, quibus ait: « Dæmones dicuntur aerea animalia : » non ait: «Sunt;» ita enim quidam dicebant. De habitatione vero caliginosi aeris in quem detrusi sunt, non opinando, sed rei veritatem asserendo eum tradidisse dicunt: quod ipsius locutionis distinctio ostendit. Dicunt quoque plurimos catholicos tractatores in hoc convenisse, atque id concorditer docuisse, quod angeli incorporei sint, nec corpora habeant sibi unita; assumant autem aliquando corpora, Deo præparante, ad impletionem ministerii sui sibi a Deo injuncti, eademque post expletionem deponunt: in quibus corporibus hominibus apparuerunt atque locuti sunt. Et aliquando quidem locuti sunt ex persona Dei, sine distinctione alicujus personæ; aliquando ex persona Patris, vel Filii, sive Spiritus sancti.

Quod Deus in corporalibus illis antiquis formis apparuit.

Nec dubitandum est Deum in corporalibus formis apparuisse hominibus, sicut Augustinus in secundo libro *de Trinitate* ostendit [1], conferens diversa Scripturæ testimonia, ex quibus Deum in corporeis figuris hominibus apparuisse probat; et aliquando ex persona Dei sine distinctione, aliquando sub distinctione personarum sermonem eis factum esse.

De perplexa quæstione quam ponit Augustinus quærens, an ad exhibendum has corporales apparitiones creatura nova sit formata, an angeli qui ante erant, missi; et si ipsi missi sunt, utrum servata sui spiritualis corporis qualitate aliquam speciem corporalem de corpulentiori materia assumpserint, an proprium corpus suum mutaverint in speciem actioni suæ aptam.

Sed ubi Deum hominibus in corporalibus imaginibus apparuisse asserit, perplexam quæstionem proponit, quam nec absolvit : quærens, utrum in illis corporalibus apparitionibus creatura aliqua crearetur ad illud opus tantum, in qua Deus hominibus appareret; an angeli, qui ante erant, ita mitterentur, ut manentes in suis spiritualibus corporibus, assumerent ex corpulenta inferiorum elementorum materia aliquam speciem corporalem, quam coaptatam quasi aliquam vestem mutarent in quaslibet species corporales, veras quidem; aut corpus suum proprium verterent in species aptas actionibus suis per virtutem sibi a Deo datam. Ait enim ita Augustinus, in libro tertio *de Trinitate* [2]: «Quærendum est in illis antiquis corporalibus formis et visis, utrum ad hoc opus tantum creatura formata sit, in qua Deus, sicut tunc oportuisse judicavit, humanis ostenderetur aspectibus; an angeli, qui jam erant, ita mittebantur, ut ex persona Dei loquerentur, assumentes corporalem speciem de creatura corporea in usum ministerii sui; an ipsum corpus suum cui non subduntur, sed subditum regunt, mutantes atque vertentes in species quas vellent accommodatas atque aptas actionibus suis secundum attributam a Creatore sibi potentiam ?[3] Sed fateor excedere vires intentionis meæ, utrum angeli manente spirituali sui corporis qualitate, per hanc occultius operantes assumant ex inferioribus elementis corpulentioribus corpus, quod sibi coaptatum quasi aliquam vestem mutent, et vertant in quaslibet species corporales et ipsas veras, sicut aqua vera in vinum verum conversa est a Domino; an ipsa propria corpora sua transforment in id quod volunt, accommodata ad id quod agunt. Sed quod horum sit, quoniam homo sum, nullo experimento comprehendere valeo, sicut angeli qui hoc agunt. » Attende, lector, quia quæstionem propositam non solvit, sed indiscussam reliquit, utrum angeli qui mittebantur, servatis suis propriis spiritualibus corporibus supervestirentur aliqua corpulentiori specie, in qua possent videri; an ipsum corpus mutarent et transformarent in quamcumque vellent speciem in qua possent cerni. In quibus verbis videtur Augustinus attestari angelos esse corporeos, ac propria et spiritualia habere corpora.

[1] Aug., *de Trin.*, lib. II, c. V, VI et seqq.— [2] Aug., *de Trin.*, lib. III, n. 3, etc. 1, n. 4, paucis mutatis.— [3] *Ibid.*, n. 5.

Cæterum hæc velut nimis profunda atque obscura relinquentes, illud indubitanter teneamus, quod Deus in specie essentiæ suæ nunquam mortalibus apparuit, sicut famulo suo Moysi dicit [1] : *Non videbit me homo, et vivet.* Et in Evangelio Joannis legitur [2] : *Deum nemo vidit unquam.* Visibile enim quidquam non est, quod non sit mutabile : ideo substantia sive essentia Dei, quoniam nullo modo mutabilis est, nullo modo per seipsam visibilis est. Proinde illa omnia quæ patribus visa sunt, cum Deus illis præsentaretur, per creaturam facta esse manifestum est. Et si nos latet quomodo ea ministris angelis fecerit Deus, per angelos tamen facta esse dicimus. Audeo ergo fiducialiter dicere, nec Deum Patrem, nec Verbum ejus, nec Spiritum ejus, qui est unus Deus, per id quod est atque idipsum est, ullo modo esse mutabilem, ac per hoc multo minus visibilem.

Quod Deus in specie, qua est Deus, nunquam mortalibus apparuit.

Illud etiam consideratione dignissimum videtur, utrum dæmones, sive corporei, sive incorporei sint, hominum substantialiter intrent corpora, eorumque animabus illabantur; an ideo intrare dicantur, quia malitiæ suæ ibi effectum exercent Dei permissione, opprimendo atque vexando eos, vel in peccatum pro voluntate sua trahendo. Quod in homines introeant, atque ab eis expulsi exeant, Evangelium aperte declarat [3], commemorans dæmonia in quosdam ingressa, et per Christum ejecta; sed utrum secundum substantiam fuerint ingressa, an propter malitiæ (*a*) effectum dicantur ingressa, non adeo perspicuum est. De hoc autem Augustinus [4], in libro *de Ecclesiasticis Dogmatibus*, ait : « Dæmones per energiam seu (*b*) operationem non credimus substantialiter illabi animæ, sed applicatione et oppressione uniri. Illabi autem menti illi soli possibile est, qui creavit : qui natura subsistens incorporeus, capabilis est suæ facturæ. » Ecce hic videtur insinuari quod substantialiter non illabantur dæmones vel introeant corda hominum. Beda quoque, super illum locum *Actuum Apostolorum* [5] ubi Petrus ait Ananiæ : *Cur tentavit Satanas cor tuum?* dicit : « Notandum quod mentem hominis juxta substantiam nihil implere possit, nisi creatrix Trinitas : quia tantummodo secundum operationem, et voluntatis instinctum, anima de his, quæ sunt creata, impletur. Implet vero Satanas cor alicujus, non quidem ingrediens in eum et in sensum ejus, neque introiens aditum cordis, siquidem potestas hæc solius Dei est; sed callida et fraudulenta deceptione animam in effectum malitiæ trahens per cogitationes et incentiva vitiorum quibus plenus est. Implevit ergo Satanas cor Ananiæ non intrando, sed malitiæ suæ virus inserendo.» Idem [6] : « Spiritus immundus, flamma virtutum de cordibus fidelium expulsus, doctoribus veritatis luctantibus venenum persecutionis infundit. » His auctoritatibus ostenditur quod dæmones non substantialiter intrant corda hominum, sed propter malitiæ effectum : de quibus pelli dicuntur, cum nocere non sinuntur.

Utrum dæmones intrent in corpora hominum substantialiter, an illabantur mentibus hominum.

PARS I.

DE POTESTATE DÆMONUM QUAM HABENT SUPER CORPORA SIMILIA HUMANIS.

EXPOSITIO TEXTUS.

Solet etiam in quæstione versari, etc.

Supra egit Magister de potestate dæmonum respectu creaturarum corporalium communiter; in hac parte agit de eorum potestate respectu hominum. Dividitur autem hæc pars in duas : in prima agit de po-

Divisio.

[1] *Exod.*, XXXIII, 20. — [2] *Joan.*, I, 18. — [3] *Matth.*, VIII, 16; *Marc.*, I, 23 et seq.— [4] Vel potius Gennadius, c. L (al. LXXXIII), inter opera S. August., t. VIII, Append. p. 79. — [5] *Act. Apost.*, V, 3. — [6] Beda, super illud *Act. Apost.*, XXVIII, 3 : *Vipera.*

(*a*) *Al.* mali. — (*b*) *Al. deest.* seu.

testate dæmonum, sive angelorum, super corpora similia humanis; in secunda vero agit de potestate dæmonum quam habent super homines, infra, distinctione eadem : *Illud etiam consideratione,* etc. Prima pars habet duas : in prima determinat qualiter angeli assumant corpora; in secunda vero incidenter dubiam quæstionem Augustini inducit, et tangit hanc materiam ibi : *Sed ubi Deum hominibus in corporalibus,* etc. Prima pars habet duas : in prima determinat modum per quem angeli habent corpora sibi conjuncta; in secunda vero determinat actum, ibi : *Assumunt* (*a*) *autem aliquando corpora.* Similiter secunda pars habet duas : in prima movet quæstionem; in secunda determinat. Primum facit ibi : *Sed ubi Deum hominibus,* etc.; in secunda vero determinat certa, relinquens dubia, ibi : *Cæterum hæc velut nimis.*

DUB. I.

Deum in corporalibus formis apparuisse, etc.

Videtur quod talis apparitio potius sit occasio erroris, quam veritatis : Deus enim caret forma, et figura in corpore, et corporeitate secundum veritatem; et qui credit vel opinatur contrarium, errat : si ergo frequenter opinamur quæ apparent sensibus, videtur quod talis apparitio sit erroris occasio.

Resp. Dicendum quod forma et figura corporalis non ducit immediate in cognitionem Dei; sed mediante spiritu rationali, cujus ministerio flebat illa apparitio : et quia in ascendendo prius fit abstractio a corporali forma et figura, quam perveniatur ad Deum, dum a corpore ad Deum ascenditur mediante spiritu incorporeo; ideo talis apparitio potius scala est perducens ad cognitionem veritatis, quam sit occasio deviandi. Quod ergo objicitur, quod illa opinamur interius, quæ apparent exterius, dicendum quod illud verum est, si opinio vel ratio descendat ad sensum, et ei innitatur; cum autem a sensu abstrahit, et innititur fidei et revelationi, non habet occasionem errandi, sed potius veritatem inquirendi.

DUB. II.

Non videbit me homo, et vivet.

Contrarium hujus habetur in *Exodo*[1] : *Loquebatur Dominus ad Moysen facie ad faciem;* et in *Numeris*[2] : *Palam, et non per figuras et ænigmata, Deum vidit,* dicitur de eodem Moyse.

Resp. Dicendum est ad hoc, quod in prima auctoritate significatur quod Deus non potest videri a viatore in sui essentia et claritate; sed in duobus sequentibus insinuatur familiaritas Dei ad Moysen, quantum ad apparitionem, et quantum ad contemplationem, in quarum utraque prophetas alios excellebat. Familiaritas apparitionis notatur, cum dicitur quod *loquebatur ei facie ad faciem,* subintelligendum est, in subjecta creatura; eminentia contemplationis, cum dicitur : *palam, et non per figuras et in ænigmate, Deum vidit,* quia non tantum fulgebat visione corporali aut imaginaria, sed etiam intellectuali.

DUB. III.

Visibile enim quidquam non est, quod non sit mutabile.

Contra : Corpus cœli empyrei visibile est, et tamen non est mutabile. Item quæro de qua mutatione intelligat. Aut de mutatione ad situm, aut de mutatione ad formam : si de mutatione ad situm, hoc nihil est, quia ista nihil facit ad visum; si de mutatione ad formam, illud similiter falsum est, quia corpora supercœlestia sunt incorruptibilia, et inalterabilia, et tamen visibilia. Item, quæritur etiam de quo visu intelligat : aut enim intelligit de visu corporali, aut de visu mentali : si de mentali, falsum est; si de visu corporali, quæritur quæ necessitas sit quod visibile sit mutabile, cum ita bene sensus iste participet corpora incorruptibilia, sicut corruptibilia.

Resp. Dicendum quod Augustinus intelligit de visu corporali, et de hoc verum est

[1] *Exod.*, XXXIII, 11. — [2] *Num.*, XII, 8.

(*a*) *In littera legitur* assumant.

quod dicit, quod omne visibile est mutabile. Nihil enim potest videre sensus corporalis sine extensione quantitatis : ubicumque autem est extensio quantitatis, ibi est compositio : ubi vero compositio est, possibilis est resolutio, et mutatio ad minus, quantum est de natura rei. Solum enim omnino simplex est immutabile simpliciter : et ideo necessario sequitur quod si aliquid videtur sensu corporeo, quod sit mutabile. Ad illud ergo quod objicitur de empyreo, et de aliis corporibus cœlestibus, dicendum quod nec empyreum, nec aliud corpus cœleste, nec corpus quod est, vel potest esse, omnino est immutabile. Quamvis enim non mutentur mutatione quæ est de esse in aliud esse, sive de una forma in aliam; mutabilia tamen sunt mutatione quæ est de non esse in esse, et mutabilia sunt per naturam mutatione quæ est in non esse : et hæc, quia sunt composita, ideo non sunt suum esse. Nullum enim ens est suum esse, nisi summe simplex, sicut nullum agens est suum agere, nisi summe simplex : et propter hoc quod mendicant (*a*) suum esse aliunde, dicit Hilarius quod omnibus creaturis accidit esse : et ideo per naturam suam omnia sunt possibilia ad non esse : et sic patet responsio ad totum.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis tria quæruntur circa assumptionem corporum ab angelis, tam bonis, quam malis : primum spectat ad corporis et spiritus unionem; secundum, ad corporis assumpti formationem; tertium spectat ad corporis formati et assumpti operationem. Circa primum quæruntur duo : primo quæritur utrum angeli habeant corpora naturaliter sibi unita; secundo, utrum habeant corpora sibi voluntarie assumpta.

QUÆSTIO I.

An angeli habeant corpora naturaliter sibi unita [1].

Utrum angeli habeant corpora naturaliter sibi unita; et quod sic, ostenditur primo auctoritate Augustini, libro octavo *de Civitate Dei*, ubi diffiniens dæmones dicit [2] : « Dæmones sunt genere animalia, mente rationalia, animo passiva, corpore aeria, duratione æterna. » Si ergo eadem est natura bonorum spirituum, et malorum, patet, etc.

Ad opp.

2. Item per Gregorium, in Homilia *de Epiphania* [3] : « Judæis tanquam ratione utentibus rationale animal, id est angelus nuntiare debuit. » Sed omne animal habet corpus naturaliter sibi unitum : si ergo angelus est animal, ergo, etc.

3. Item per Bernardum, *in Cantica* homilia tertia [4] : « Liquet omnem creatum spiritum corporeo prorsus indigere solatio. » Sed angelus habet omne illud quo naturaliter indiget : cum ergo sit spiritus creatus, habet sibi corpus naturaliter unitum.

4. Item ad hoc est ratio. Quanto substantia est nobilior, tanto in potentiis est multiplicior : sed angelus est nobilior substantia, quam anima : ergo si anima nata est vivificare corpus, multo magis et angelus : sed habet illud naturaliter sibi unitum, ad quod vivificandum est naturaliter natus aptus : ergo, etc.

[1] *Cf.* Alex. Alens., p. II, q. XXXIV, memb. 1; S. Thomas, p. I, q. LI, art. 1; et II *Sent.*, dist. VIII, q. I, art. 1; et *Quolib.* IX, art. 6; et *de Potent.*, q. VI, art. 6; et *de Malo*, q. XVI, art. 1; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. VIII, q. I, art. 1; Richard., II *Sent.*, dist. VIII, q. I; Durand., II *Sent.*, dist. VIII, q. I; Albert., *de motu Ang.*, q. V, art. XI; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. VIII, q. I; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. VIII, q. I. Vide etiam pro hoc articulo Concilium Nicænum II, quod laudavit sententiam B. Joannis episcopi Thessalonicensis, qui cum reprehenderet gentilem quemdam, usum pingendi angelos contemnentem, dixit : « Angeli corporei, et imitabiles pictura existunt, et circumscribi possunt, et in forma hominis pinguntur, quia in ea et proprio corpore visi sunt. » Hæc referente Tarasio patriarcha, libroque B. Joannis episcopi, in quo cum gentile disputatur, perlecto, sacra Synodus respondit : « Etiam, Domine. » Sed nodus dissolvitur, quia synodus non affirmavit angelos esse corporeos, sed modum convincendi gentilem approbavit : nam quandoque licet extremum probare, ut alterum tollatur. Hæc autem controversia nondum Ecclesiæ censura terminata est. — [2] Aug., *de Civit. Dei*, lib. VIII, c. XVI. — [3] Gregor., *in Evang.* hom. X. — [4] Bern., *in Cant.* hom. III. — (*a*) *Al.* mendicat.

5. Item nobiliori modo vivit quod vivit et influit vitam, quam quod non influit; influentia enim signum perfectionis est et complementi : ergo si angelus est ita nobile vivens sicut anima, et anima potest aliquid vivificare, ergo et angelus : sed non potest vivificare nisi corpus naturaliter sibi unitum : ergo, etc.

Fundam. Ad oppositum Damascenus, diffiniens angelum, dicit [1] quod angelus est substantia intellectualis, incorporea : ergo angelus non habet corpus sibi unitum, quia si haberet corpus sibi unitum naturaliter, sicut homo dicitur esse corporeus, ita et angelus.

Item Dionysius in pluribus locis dicit [2] quod angeli sunt divinæ mentes, et spiritualia lumina, immateriales, et incorporei.

Item hoc ipsum ostenditur rationibus sic : Tanto substantia est nobilior, quanto est Deo similior : sed Deus omnino caret corpore: ergo substantia spiritualis omnino carens corpore est nobilior inter substantias creatas : ergo vel est eam ponere in universo, vel in universo deficiet nobilissima creatura, et tunc universum esset acephalum: quod est inconveniens.

Item, si aliquid componitur ex diversis naturis, et alteram illarum est reperire per se, contingit similiter per se reperire et reliquam : sed homo componitur ex substantia corporali, et spirituali : ergo cum sit reperire substantiam pure corporalem, per se est reperire substantiam pure spiritualem : hanc autem dicimus angelum : ergo angelus non habet corpus.

Item, quia homo componitur ex corpore et anima, cum peccavit, factus est passibilis et mortalis : ergo si angelus haberet corpus sibi unitum, sicut et homo, videtur saltem quod angeli qui peccaverunt, sint mortales et corruptibiles : quod si plane falsum est, manifestum est, etc.

[1] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. II, c. III. — [2] Dion. Areop., *de Div. Nomin.*, c. IV.— [3] *Marc.*, V, 9. — [4] Infra, lib. IV, dist. XLIV.

CONCLUSIO.

Angeli, neque boni, neque mali, habent corpora naturaliter sibi unita; sed sunt substantiæ mere spirituales.

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod circa istam quæstionem dubitaverunt aliquando magni doctores, utrum scilicet angeli habeant corpora naturaliter sibi unita : unde super hoc dubio loquitur tam Augustinus quam Bernardus. Sed nunc satis certitudinaliter tenetur, et Magister et Richardus affirmant, quod angeli sunt naturaliter incorporei, nec habent corpora naturaliter sibi unita. De hoc tamen plures dubitant, utrum dæmones habeant corpora sibi inseparabiliter alligata, in quibus torqueantur. Sed satis planum est quod sicut boni angeli non habent corpora nisi voluntarie sumpta, sic nec mali; et hujus signum est, sicut dicit Richardus, quod corpus modicæ quantitatis a maxima multitudine dæmonum aliquando obsidetur, sicut legitur in *Marco* de illo qui dicit [3] : *Legio mihi nomen est :* legio enim, ut idem Richardus dicit, continet sex millia sexcentos sexaginta : unde si dæmones corpora haberent, cum suis corporibus nullo modo possent subintrare corpus ita modicum. Propter quod satis probabiliter dici potest, quod non solum non habent corpora sibi naturaliter unita, verum etiam nec boni, nec mali habent inseparabiliter alligata, quantum est de lege communi. Nec obstat eorum cruciatus, quia, sicut in quarto libro [4] ostendetur, spiritus absque corpore, secundum ordinem divinæ justitiæ, potest ab igne materiali puniri. Concedendæ sunt igitur rationes ad hanc partem.

1. Ad illud vero Augustini, quod inducitur, in libro octavo *de Civitate Dei,* dicendum quod ibi loquitur Augustinus secundum opinionem Apuleii, et frequenter circa hanc materiam plus loquitur secundum aliorum, quam secundum sententiam suam.

2. Ad illud Gregorii, quod angelus est

animal, dicendum quod aliquid esse animal dupliciter dicitur : aut ratione formæ, aut ratione operationis animali debitæ : ibi autem dicitur angelus animal non ratione formæ, sed potius ratione operationis consequentis. Vel aliter : esse animal dupliciter potest dici, vel secundum veritatem, vel secundum ostensionem, sive apparentiam : Gregorius autem loquitur de secundo modo, quia angelus apparet esse animal, cum assumit corpus; ipse autem objicit secundum primum modum accipiendi *animal*.

3. Ad illud quod objicitur de Bernardo, quod omnis spiritus creatus indiget corporeo solatio; dicendum quod indigere corpore potest esse dupliciter : aut propter se, aut propter alios. Spiritus indigens propter se, est spiritus brutalis vel humanus : et de hoc verum est quod habet corpus naturaliter sibi unitum. Spiritus vero indigens propter alios est spiritus angelicus, et iste non habet corpus sibi naturaliter unitum, sed assumptum voluntarie, ut ministret aliis. Unde Bernardus [1] : « Angelici spiritus ad ea capienda, quæ beatam faciunt creaturam, nullo modo suis corporibus adjuvantur : » et ideo non habent ea conjuncta propter indigentiam supplendam in seipsis, sed in nobis : et quia hanc supplent ad tempus, ideo non habent ea unita simpliciter, sed ad tempus.

4. Ad illud quod objicitur, quod substantia nobilior est, quæ multiplicior est in potentiis; dicendum quod verum est in illis potentiis quæ simpliciter attestantur perfectioni : potentia autem vivificandi corpus, etsi quodam modo sit perfectionis; nihilominus, propter conjunctum, habet quamdam indigentiam et imperfectionem; et ideo ab illa substantia, quæ perfectissima est inter creaturas, est aliena : hæc autem est substantia angelica, nec de hac potentia concludit ratio supradicta.

5. Ad illud quod objicitur, quod influens vitam et habens vitam nobilius est quam habens tantum, dicendum quod aliquid communicare, sive dare vitam aliis, potest esse dupliciter : aut per modum efficientis, et hoc simpliciter perfectionis est, et sic competit soli Deo; aut per modum informantis, et sic non est simpliciter perfectionis, immo perfectionis cum imperfectione junctæ. Et ideo neutrum convenit angelo : quia perfectio sua major est, quam sit perfectio vivificantis per modum formæ; et minor, quam sit perfectio dantis vitam per modum causæ. Et loquor de vita quæ competit rationali substantiæ.

QUÆSTIO II.

An angeli quandoque assumant sibi corpora [2].

Fundam.

Utrum angeli aliquando assumant corpora; et quod sic, videtur per Bernardum, *in Cantica,* Homilia tertia [3] : « Discurrere, et de loco ad locum moveri, non est nisi corporum : » sed angelus malus ad ministerium discurrit, et de loco ad locum venit : ergo vel est corporeus, vel habet corpus naturaliter unitum, vel corpus assumptum : sed non primo modo, nec secundo : ergo tertio.

Item nulli potest impendi hospitalitatis obsequium, nisi habeat corpus naturaliter unitum, vel assumptum : sed angelis aliquando impensa sunt hæc officia, sicut dicitur *ad Hebræos* [4], quod quidam placuerunt Deo *angelis hospitio receptis :* ergo vel habuerunt corpora unita, vel assumpta : sed non habuerunt naturaliter unita : ergo, etc.

Item nulla substantia spiritualis ex sui consortio præbet solatium sensui, nisi per inhabitationem corporis fiat visibilis : sed angeli frequenter præbent solatia non solummodo secundum spiritum, sed etiam secundum sensum, sicut patet in angelo Tobiæ : ergo inhabitant corpora : sed illa non

[1] Bern., *in Cant.*, serm. V.— [2] *Cf.* Alex. Alens., p. II, q. XXXIV, memb. 2; S. Thom., p. I, q. LI, art. 2; et II *Sent.*, dist. VIII, q. I, art. 2; et *de Potent.*, q. VI, art. 7; Scot., II *Sent.*, dist. VIII, q. un.; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. VIII, q. I, art. 2; Richardus, II *Sent.*, dist. VIII, q. II; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. VIII, q. I, art. 1; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. VIII, q. II; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. VIII, q. I, art. 2.— [3] Bern., *in Cant.*, hom. III. — [4] *Hebr.*, XIII, 3.

artes magicæ, sive divinationes, non possunt esse absque peccato; nec potest a diabolo requiri consilium, vel etiam auxilium, sive ministerium, absque peccato, nisi fortassis in hoc casu, ubi Deus diabolum subjiceret homini justo suo judicio, et sicut de aliquibus viris sanctis audivi narrari : voluntario autem commercio non potest sine peccato. Aut enim est ibi peccatum infidelitatis, utpote si dæmonio credendo attribuat divinum aliquid; aut est ibi peccatum idololatriæ, utpote in oblationibus et sacrificiis; aut inobedientiæ saltem, quia facit contra prohibitionem divinam, et Ecclesiæ. Ratio autem hujus prohibitionis est : quia talis peccat in seipsum, dum se committit discrimini; peccat in Ecclesiam, quia habet commercium cum illo, qui est omnino præcisus, et Ecclesiæ adversarius; peccat etiam in majestatem divinam, dum recurrit ad diabolum, quasi non sit omnipotens, et omnino sufficiens et benignus, Deus Christianorum : et ideo prohibitum est, et sine peccato fieri non potest : unde concedendæ sunt rationes ad hoc inductæ.

1. Ad illud ergo quod objicitur, quod Paulus utebatur ministerio diabolico in puniendo malos; dici potest, quod hoc non erat diabolico commercio, sed magis divino judicio, et ipsius Apostoli imperio, cui subjiciebantur spiritus maligni, non confœderabantur, sicut magis, et divinis. Vel dicendum, quod illud tradere non erat aliud, quam exponere vexationi dæmonum.

2. Ad illud quod objicitur de eleemosyna quam possum accipere ab impio; dicendum quod non est simile duplici ex causa : primum quidem, quia etsi membrum non sit actualiter unitum, non tamen est membrum omnino præcisum, sicut dæmonum; et possunt recipi, et impendi ex charitate pietatis officia : non sic est de diabolo, et angelis ejus, quorum certa est damnatio. Amplius, eleemosyna quam habet impius, tempore necessitatis est viri justi : ergo vir justus, cum exigit eam, et recipit, quod suum est accipit, et ideo juste facit. Non sic est de ministerio diaboli in faciendis miraculis : nunquam enim diabolicis miraculis, vel præsidiis indigemus; quia aut Dominus subvenit per se, aut per angelum suum, aut per proximum nostrum, aut tribuit patientiæ meritum.

3. Ad illud quod objicitur, quod diabolus est servus; dicendum quod ejus servitium et ministerium non est ad hoc deputatum a Deo, nisi fiat speciali privilegio; sed potius deputatus est ad tentandum et exercendum : et sic servit, licet intendat expugnare, quia de malo suo Deus facit bonum nostrum.

4. Ad illud quod quæritur, quod peccatum sit in characteribus, dicendum quod magnum peccatum est, quia ad hoc fiunt, scilicet ad ministerium dæmonum implorandum : quod non licet : et ideo malo fine fit. Quod autem quæritur : « Aut habent virtutem, aut non; » dicendum, quod ex se non habent virtutem, sed solum ex diabolica pactione : sic enim pepigit diabolus cum illis qui fuerunt ei familiariores, quod talia signa recognosceret, et ad talia se præsenter offerret. Ostendit autem per illa se cogi, ut ostendat aliquid veritatis esse in hujusmodi artibus, in quibus sunt multa nefanda, per quæ abducitur homo et a fide, et a cultu Dei. Unde nullo modo credendum est quod tales characteres aliquid possint, maxime super spiritus, nisi ex pactione eorum : et ideo omnia talia carmina vana sunt et perniciosa; nec facit diabolus quia in illis delectetur, sed in infidelitate facientium.

5. Ad illud quod quæritur, in quo est peccatum, dicendum quod si aliquis hoc faciat non credens eos habere posse, nec offerens quidquam, peccat peccato inobedientiæ, et peccato morum, quia ex hac ipsa invocatione dæmonum facit contumeliam Deo suo, et cœtui christiano : et dum jungit se schismatico et mendaci, se periculo committit : sed vix, aut nunquam ex hoc solo diabolo satisfacit, nisi aliqua infidelitas, vel idololatria immisceatur. Sicut enim ad divina miracula

plurimum facit fides recta, sicut sonant Evangelia; sic ad dæmonum miracula facit multum fides perversa, quoniam diabolus perversus est imitator Dei.

6. Ad illud quod objicitur, quod non sit peccatum quærere de perditis; dicendum quod peccatum est, quia contra prohibitionem: et prohibitum est prædictis de causis. Potissima tamen causa est, quia ipse mendax est, et pater ejus, et frequentissime veris immiscet falsa. Et ideo periculum magnum est credere sibi, quia posset hominem de facili inducere in errorem, et dicere quod ille habet rem, qui non habet; et videt per hoc posse oriri mala; et quia etiam ad se allicit per hujusmodi revelationes, et ad suam societatem, quæ perniciosa est valde, quam desiderat diabolus, ut decipiat. Et ideo, ut homines minus caveant, in suis divinationibus quædam honesta prætendit, utpote quia puero virgini suas divinationes ostendit, cum tamen in occultis ad turpissima incitet: et ideo dicit Augustinus, libro II *super Genesim ad litteram* in fine [1]: « Homini christiano sive mathematici, sive quilibet impie divinantium, maxime vera dicentes, cavendi sunt, ne consortio dæmonum animam deceptam pacto quodam societatis irretiant. » Et sic patet totum.

DISTINCTIO VIII

UTRUM ANGELI OMNES CORPOREI SINT : QUOD INSOLUTUM RELINQUITUR.

Solet etiam in quæstione versari apud doctos, utrum angeli omnes, boni scilicet ac mali, corporei sint, id est, corpora habeant sibi unita. Quod aliqui putant, innitentes verbis Augustini, qui dicere videtur [2], quod angeli omnes ante confirmationem vel lapsum corpora aerea habuerunt de puriori ac superiore aeris parte formata, ad faciendum habilia, non ad patiendum : et angelis bonis qui perstiterunt, talia sunt observata corpora, ut in eis possint facere, et non pati : quæ tantæ sunt tenuitatis, ut a mortalibus videri non valeant, nisi supervestita aliqua grossiori forma, qua assumpta videntur, depositaque videri desinunt. Angelis vero malis mutata sunt in casu corpora in deteriorem qualitatem spissioris aeris. Sicut enim a loco digniori in inferiorem locum, id est, caliginosum aerem dejecti sunt : ita illa corpora tenuia mutata sunt et transformata in deteriora corpora et spissiora, in quibus pati possent a superiori elemento, id est, ab igne. Et hoc Augustinus sensisse videtur, *super Genesim,* ita dicens [3] : « Dæmones dicuntur aerea animalia, qui corporum aereorum natura vigent : nec per mortem dissolvuntur, quia prævalet in eis elementum aptius ad faciendum quam ad patiendum. Ad patiendum enim humor et humus, ad faciendum aer et ignis aptitudinem præbent. Transgressores vero angeli cum principe suo nunc diabolo, tunc archangelo, non mirum si post peccatum in hanc caliginem detrusi sunt. Neque etiam hoc mirum est, si conversi sunt ex pœna in aeream qualitatem, qua possunt ab igne pati. Caliginosa tamen aeris tenere tantum permissi sunt, qui eis quasi carcer sit usque ad tempus judicii. » Ecce his verbis videtur Augustinus id tradere, quod quidam opinantur [4] de corporibus angelorum. Hoc autem eum alii dixisse astruunt non ita sentiendo, sed opinionem aliorum referendo;

[1] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. II, c. XVII, n. 37. — [2] Aug., *Retract.* lib. I, c. XXVI. — [3] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. III, c. X, n. 14; non tamen asserit. — [4] *Vid.* Aug., *de Civit. Dei*, lib. VIII, c. XVI.

quod ex ipsius verbis dijudicare volunt, quibus ait: « Dæmones dicuntur aerea animalia : » non ait: «Sunt; » ita enim quidam dicebant. De habitatione vero caliginosi aeris in quem detrusi sunt, non opinando, sed rei veritatem asserendo eum tradidisse dicunt : quod ipsius locutionis distinctio ostendit. Dicunt quoque plurimos catholicos tractatores in hoc convenisse, atque id concorditer docuisse, quod angeli incorporei sint, nec corpora habeant sibi unita; assumant autem aliquando corpora, Deo præparante, ad impletionem ministerii sui sibi a Deo injuncti, eademque post expletionem deponunt : in quibus corporibus hominibus apparuerunt atque locuti sunt. Et aliquando quidem locuti sunt ex persona Dei, sine distinctione alicujus personæ; aliquando ex persona Patris, vel Filii, sive Spiritus sancti.

Quod Deus in corporalibus illis antiquis formis apparuit.

Nec dubitandum est Deum in corporalibus formis apparuisse hominibus, sicut Augustinus in secundo libro *de Trinitate* ostendit [1], conferens diversa Scripturæ testimonia, ex quibus Deum in corporeis figuris hominibus apparuisse probat; et aliquando ex persona Dei sine distinctione, aliquando sub distinctione personarum sermonem eis factum esse.

De perplexa quæstione quam ponit Augustinus quærens, an ad exhibendum has corporales apparitiones creatura nova sit formata, an angeli qui ante erant, missi; et si ipsi missi sunt, utrum servata sui spiritualis corporis qualitate aliquam speciem corporalem de corpulentiori materia assumpserint, an proprium corpus suum mutaverint in speciem actioni suæ aptam.

Sed ubi Deum hominibus in corporalibus imaginibus apparuisse asserit, perplexam quæstionem proponit, quam nec absolvit : quærens, utrum in illis corporalibus apparitionibus creatura aliqua crearetur ad illud opus tantum, in qua Deus hominibus appareret; an angeli, qui ante erant, ita mitterentur, ut manentes in suis spiritualibus corporibus, assumerent ex corpulenta inferiorum elementorum materia aliquam speciem corporalem, quam coaptatam quasi aliquam vestem mutarent in quaslibet species corporales, veras quidem; aut corpus suum proprium verterent in species aptas actionibus suis per virtutem sibi a Deo datam. Ait enim ita Augustinus, in libro tertio *de Trinitate* [2]: «Quærendum est in illis antiquis corporalibus formis et visis, utrum ad hoc opus tantum creatura formata sit, in qua Deus, sicut tunc oportuisse judicavit, humanis ostenderetur aspectibus; an angeli, qui jam erant, ita mittebantur, ut ex persona Dei loquerentur, assumentes corporalem speciem de creatura corporea in usum ministerii sui; an ipsum corpus suum cui non subduntur, sed subditum regunt, mutantes atque vertentes in species quas vellent accommodatas atque aptas actionibus suis secundum attributam a Creatore sibi potentiam ?[3] Sed fateor excedere vires intentionis meæ, utrum angeli manente spirituali sui corporis qualitate, per hanc occultius operantes assumant ex inferioribus elementis corpulentioribus corpus, quod sibi coaptatum quasi aliquam vestem mutent, et vertant in quaslibet species corporales et ipsas veras, sicut aqua vera in vinum verum conversa est a Domino; an ipsa propria corpora sua transforment in id quod volunt, accommodata ad id quod agunt. Sed quod horum sit, quoniam homo sum, nullo experimento comprehendere valeo, sicut angeli qui hoc agunt. » Attende, lector, quia quæstionem propositam non solvit, sed indiscussam reliquit, utrum angeli qui mittebantur, servatis suis propriis spiritualibus corporibus supervestirentur aliqua corpulentiori specie, in qua possent videri; an ipsum corpus mutarent et transformarent in quamcumque vellent speciem in qua possent cerni. In quibus verbis videtur Augustinus attestari angelos esse corporeos, ac propria et spiritualia habere corpora.

[1] Aug., *de Trin.*, lib. II, c. v, vi et seqq.— [2] Aug., *de Trin.*, lib. III, n. 3, etc. 1, n. 4, paucis mutatis.— [3] *Ibid.*, n. 5.

Cæterum hæc velut nimis profunda atque obscura relinquentes, illud indubitanter teneamus, quod Deus in specie essentiæ suæ nunquam mortalibus apparuit, sicut famulo suo Moysi dicit [1] : *Non videbit me homo, et vivet.* Et in Evangelio Joannis legitur [2] : *Deum nemo vidit unquam.* Visibile enim quidquam non est, quod non sit mutabile : ideo substantia sive essentia Dei, quoniam nullo modo mutabilis est, nullo modo per seipsam visibilis est. Proinde illa omnia quæ patribus visa sunt, cum Deus illis præsentaretur, per creaturam facta esse manifestum est. Et si nos latet quomodo ea ministris angelis fecerit Deus, per angelos tamen facta esse dicimus. Audeo ergo fiducialiter dicere, nec Deum Patrem, nec Verbum ejus, nec Spiritum ejus, qui est unus Deus, per id quod est atque idipsum est, ullo modo esse mutabilem, ac per hoc multo minus visibilem.

Quod Deus in specie, qua est Deus, nunquam mortalibus apparuit.

Illud etiam consideratione dignissimum videtur, utrum dæmones, sive corporei, sive incorporei sint, hominum substantialiter intrent corpora, eorumque animabus illabantur; an ideo intrare dicantur, quia malitiæ suæ ibi effectum exercent Dei permissione, opprimendo atque vexando eos, vel in peccatum pro voluntate sua trahendo. Quod in homines introeant, atque ab eis expulsi exeant, Evangelium aperte declarat [3], commemorans dæmonia in quosdam ingressa, et per Christum ejecta; sed utrum secundum substantiam fuerint ingressa, an propter malitiæ (*a*) effectum dicantur ingressa, non adeo perspicuum est. De hoc autem Augustinus [4], in libro *de Ecclesiasticis Dogmatibus*, ait: « Dæmones per energiam seu (*b*) operationem non credimus substantialiter illabi animæ, sed applicatione et oppressione uniri. Illabi autem menti illi soli possibile est, qui creavit : qui natura subsistens incorporeus, capabilis est suæ facturæ. » Ecce hic videtur insinuari quod substantialiter non illabantur dæmones vel introeant corda hominum. Beda quoque, super illum locum *Actuum Apostolorum* [5] ubi Petrus ait Ananiæ : *Cur tentavit Satanas cor tuum?* dicit : « Notandum quod mentem hominis juxta substantiam nihil implere possit, nisi creatrix Trinitas : quia tantummodo secundum operationem, et voluntatis instinctum, anima de his, quæ sunt creata, impletur. Implet vero Satanas cor alicujus, non quidem ingrediens in eum et in sensum ejus, neque introiens aditum cordis, siquidem potestas hæc solius Dei est; sed callida et fraudulenta deceptione animam in effectum malitiæ trahens per cogitationes et incentiva vitiorum quibus plenus est. Implevit ergo Satanas cor Ananiæ non intrando, sed malitiæ suæ virus inserendo.» Idem [6] : « Spiritus immundus, flamma virtutum de cordibus fidelium expulsus, doctoribus veritatis luctantibus venenum persecutionis infundit. » His auctoritatibus ostenditur quod dæmones non substantialiter intrant corda hominum, sed propter malitiæ effectum : de quibus pelli dicuntur, cum nocere non sinuntur.

Utrum dæmones intrent in corpora hominum substantialiter, an illabantur mentibus hominum.

PARS I.

DE POTESTATE DÆMONUM QUAM HABENT SUPER CORPORA SIMILIA HUMANIS.

EXPOSITIO TEXTUS.

Solet etiam in quæstione versari, etc.

Supra egit Magister de potestate dæmonum respectu creaturarum corporalium communiter; in hac parte agit de eorum potestate respectu hominum. Dividitur autem hæc pars in duas : in prima agit de po-

Divisio.

[1] *Exod.*, XXXIII, 20. — [2] *Joan.*, I, 18. — [3] *Matth.*, VIII, 16; *Marc.*, I, 23 et seq.— [4] Vel potius Gennadius, c. L (al. LXXXIII), inter opera S. August., t. VIII, Append. p. 79. — [5] *Act. Apost.*, V, 3. — [6] Beda, super illud *Act. Apost.*, XXVIII, 3 : *Vipera.*

(*a*) *Al.* mali. — (*b*) *Al. deest.* seu.

testate dæmonum, sive angelorum, super corpora similia humanis; in secunda vero agit de potestate dæmonum quam habent super homines, infra, distinctione eadem : *Illud etiam consideratione,* etc. Prima pars habet duas : in prima determinat qualiter angeli assumant corpora; in secunda vero incidenter dubiam quæstionem Augustini inducit, et tangit hanc materiam ibi : *Sed ubi Deum hominibus in corporalibus*, etc. Prima pars habet duas : in prima determinat modum per quem angeli habent corpora sibi conjuncta; in secunda vero determinat actum, ibi : *Assumunt* (a) *autem aliquando corpora.* Similiter secunda pars habet duas : in prima movet quæstionem; in secunda determinat. Primum facit ibi : *Sed ubi Deum hominibus*, etc.; in secunda vero determinat certa, relinquens dubia, ibi : *Cæterum hæc velut nimis.*

DUB. I.

Deum in corporalibus formis apparuisse, etc.

Videtur quod talis apparitio potius sit occasio erroris, quam veritatis : Deus enim caret forma, et figura in corpore, et corporeitate secundum veritatem; et qui credit vel opinatur contrarium, errat : si ergo frequenter opinamur quæ apparent sensibus, videtur quod talis apparitio sit erroris occasio.

Resp. Dicendum quod forma et figura corporalis non ducit immediate in cognitionem Dei; sed mediante spiritu rationali, cujus ministerio fiebat illa apparitio : et quia in ascendendo prius fit abstractio a corporali forma et figura, quam perveniatur ad Deum, dum a corpore ad Deum ascenditur mediante spiritu incorporeo; ideo talis apparitio potius scala est perducens ad cognitionem veritatis, quam sit occasio deviandi. Quod ergo objicitur, quod illa opinamur interius, quæ apparent exterius, dicendum quod illud verum est, si opinio vel ratio descendat ad sensum, et ei innitatur; cum autem a sensu abstrahit, et innititur fidei et revelationi, non habet occasionem errandi, sed potius veritatem inquirendi.

DUB. II.

Non videbit me homo, et vivet.

Contrarium hujus habetur in *Exodo*[1] : *Loquebatur Dominus ad Moysen facie ad faciem;* et in *Numeris*[2] *: Palam, et non per figuras et ænigmata, Deum vidit,* dicitur de eodem Moyse.

Resp. Dicendum est ad hoc, quod in prima auctoritate significatur quod Deus non potest videri a viatore in sui essentia et claritate; sed in duobus sequentibus insinuatur familiaritas Dei ad Moysen, quantum ad apparitionem, et quantum ad contemplationem, in quarum utraque prophetas alios excellebat. Familiaritas apparitionis notatur, cum dicitur quod *loquebatur ei facie ad faciem*, subintelligendum est, in subjecta creatura; eminentia contemplationis, cum dicitur : *palam, et non per figuras et in ænigmate, Deum vidit,* quia non tantum fulgebat visione corporali aut imaginaria, sed etiam intellectuali.

DUB. III.

Visibile enim quidquam non est, quod non sit mutabile.

Contra : Corpus cœli empyrei visibile est, et tamen non est mutabile. Item quæro de qua mutatione intelligat. Aut de mutatione ad situm, aut de mutatione ad formam : si de mutatione ad situm, hoc nihil est, quia ista nihil facit ad visum; si de mutatione ad formam, illud similiter falsum est, quia corpora supercœlestia sunt incorruptibilia, et inalterabilia, et tamen visibilia. Item, quæritur etiam de quo visu intelligat : aut enim intelligit de visu corporali, aut de visu mentali : si de mentali, falsum est; si de visu corporali, quæritur quæ necessitas sit quod visibile sit mutabile, cum ita bene sensus iste participet corpora incorruptibilia, sicut corruptibilia.

Resp. Dicendum quod Augustinus intelligit de visu corporali, et de hoc verum est

[1] *Exod.*, XXXIII, 11. — [2] *Num.*, XII, 8.

(a) *In littera legitur* assumant.

quod dicit, quod omne visibile est mutabile. Nihil enim potest videre sensus corporalis sine extensione quantitatis : ubicumque autem est extensio quantitatis, ibi est compositio : ubi vero compositio est, possibilis est resolutio, et mutatio ad minus, quantum est de natura rei. Solum enim omnino simplex est immutabile simpliciter : et ideo necessario sequitur quod si aliquid videtur sensu corporeo, quod sit mutabile. Ad illud ergo quod objicitur de empyreo, et de aliis corporibus cœlestibus, dicendum quod nec empyreum, nec aliud corpus cœleste, nec corpus quod est, vel potest esse, omnino est immutabile. Quamvis enim non mutentur mutatione quæ est de esse in aliud esse, sive de una forma in aliam; mutabilia tamen sunt mutatione quæ est de non esse in esse, et mutabilia sunt per naturam mutatione quæ est in non esse : et hæc, quia sunt composita, ideo non sunt suum esse. Nullum enim ens est suum esse, nisi summe simplex, sicut nullum agens est suum agere, nisi summe simplex : et propter hoc quod mendicant (*a*) suum esse aliunde, dicit Hilarius quod omnibus creaturis accidit esse : et ideo per naturam suam omnia sunt possibilia ad non esse : et sic patet responsio ad totum.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis tria quæruntur circa assumptionem corporum ab angelis, tam bonis, quam malis : primum spectat ad corporis et spiritus unionem; secundum, ad corporis assumpti formationem; tertium spectat ad corporis formati et assumpti operationem. Circa primum quæruntur duo : primo quæritur utrum angeli habeant corpora naturaliter sibi unita; secundo, utrum habeant corpora sibi voluntarie assumpta.

QUÆSTIO I.

An angeli habeant corpora naturaliter sibi unita [1].

Ad opp.

Utrum angeli habeant corpora naturaliter sibi unita; et quod sic, ostenditur primo auctoritate Augustini, libro octavo *de Civitate Dei*, ubi diffiniens dæmones dicit [2] : « Dæmones sunt genere animalia, mente rationalia, animo passiva, corpore aeria, duratione æterna. » Si ergo eadem est natura bonorum spirituum, et malorum, patet, etc.

2. Item per Gregorium, in Homilia *de Epiphania* [3] : « Judæis tanquam ratione utentibus rationale animal, id est angelus nuntiare debuit. » Sed omne animal habet corpus naturaliter sibi unitum : si ergo angelus est animal, ergo, etc.

3. Item per Bernardum, *in Cantica* homilia tertia [4] : « Liquet omnem creatum spiritum corporeo prorsus indigere solatio. » Sed angelus habet omne illud quo naturaliter indiget : cum ergo sit spiritus creatus, habet sibi corpus naturaliter unitum.

4. Item ad hoc est ratio. Quanto substantia est nobilior, tanto in potentiis est multiplicior : sed angelus est nobilior substantia, quam anima : ergo si anima nata est vivificare corpus, multo magis et angelus : sed habet illud naturaliter sibi unitum, ad quod vivificandum est naturaliter natus aptus : ergo, etc.

[1] *Cf.* Alex. Alens., p. II, q. XXXIV, memb. 1; S. Thomas, p. I, q. LI, art. 1; et II *Sent.*, dist. VIII, q. I, art. 1; et *Quolib.* IX, art. 6; et *de Potent.*, q. VI, art. 6; et *de Malo*, q. XVI, art. 1; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. VIII, q. I, art. 1; Richard., II *Sent.*, dist. VIII, q. I; Durand., II *Sent.*, dist. VIII, q. I; Albert., *de motu Ang.*, q. V, art. XI; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. VIII, q. I; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. VIII, q. I. Vide etiam pro hoc articulo Concilium Nicænum II, quod laudavit sententiam B. Joannis episcopi Thessalonicensis, qui cum reprehenderet gentilem quemdam, usum pingendi angelos contemnentem, dixit : « Angeli corporei, et imitabiles pictura existunt, et circumscribi possunt, et in forma hominis pinguntur, quia in ea et proprio corpore visi sunt. » Hæc referente Tarasio patriarcha, libroque B. Joannis episcopi, in quo cum gentile disputatur, perlecto, sacra Synodus respondit : « Etiam, Domine. » Sed nodus dissolvitur, quia synodus non affirmavit angelos esse corporeos, sed modum convincendi gentilem approbavit : nam quandoque licet extremum probare, ut alterum tollatur. Hæc autem controversia nondum Ecclesiæ censura terminata est. — [2] Aug., *de Civit. Dei*, lib. VIII, c. XVI. — [3] Gregor., *in Evang.* hom. X. — [4] Bern., *in Cant.* hom. III. — (*a*) *Al.* mendicat.

5. Item nobiliori modo vivit quod vivit et influit vitam, quam quod non influit; influentia enim signum perfectionis est et complementi : ergo si angelus est ita nobile vivens sicut anima, et anima potest aliquid vivificare, ergo et angelus : sed non potest vivificare nisi corpus naturaliter sibi unitum : ergo, etc.

Fundam. Ad oppositum Damascenus, diffiniens angelum, dicit [1] quod angelus est substantia intellectualis, incorporea : ergo angelus non habet corpus sibi unitum, quia si haberet corpus sibi unitum naturaliter, sicut homo dicitur esse corporeus, ita et angelus.

Item Dionysius in pluribus locis dicit [2] quod angeli sunt divinæ mentes, et spiritualia lumina, immateriales, et incorporei.

Item hoc ipsum ostenditur rationibus sic : Tanto substantia est nobilior, quanto est Deo similior : sed Deus omnino caret corpore: ergo substantia spiritualis omnino carens corpore est nobilior inter substantias creatas : ergo vel est eam ponere in universo, vel in universo deficiet nobilissima creatura, et tunc universum esset acephalum: quod est inconveniens.

Item, si aliquid componitur ex diversis naturis, et alteram illarum est reperire per se, contingit similiter per se reperire et reliquam : sed homo componitur ex substantia corporali, et spirituali : ergo cum sit reperire substantiam pure corporalem, per se est reperire substantiam pure spiritualem : hanc autem dicimus angelum : ergo angelus non habet corpus.

Item, quia homo componitur ex corpore et anima, cum peccavit, factus est passibilis et mortalis : ergo si angelus haberet corpus sibi unitum, sicut et homo, videtur saltem quod angeli qui peccaverunt, sint mortales et corruptibiles : quod si plane falsum est, manifestum est, etc.

[1] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. II, c. III. — [2] Dion. Areop., *de Div. Nomin.*, c. IV.— [3] *Marc.*, V, 9. — [4] Infra, lib. IV, dist. XLIV.

CONCLUSIO.

Angeli, neque boni, neque mali, habent corpora naturaliter sibi unita; sed sunt substantiæ mere spirituales.

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod circa istam quæstionem dubitaverunt aliquando magni doctores, utrum scilicet angeli habeant corpora naturaliter sibi unita : unde super hoc dubio loquitur tam Augustinus quam Bernardus. Sed nunc satis certitudinaliter tenetur, et Magister et Richardus affirmant, quod angeli sunt naturaliter incorporei, nec habent corpora naturaliter sibi unita. De hoc tamen plures dubitant, utrum dæmones habeant corpora sibi inseparabiliter alligata, in quibus torqueantur. Sed satis planum est quod sicut boni angeli non habent corpora nisi voluntarie sumpta, sic nec mali; et hujus signum est, sicut dicit Richardus, quod corpus modicæ quantitatis a maxima multitudine dæmonum aliquando obsidetur, sicut legitur in *Marco* de illo qui dicit [3] : *Legio mihi nomen est :* legio enim, ut idem Richardus dicit, continet sex millia sexcentos sexaginta : unde si dæmones corpora haberent, cum suis corporibus nullo modo possent subintrare corpus ita modicum. Propter quod satis probabiliter dici potest, quod non solum non habent corpora sibi naturaliter unita, verum etiam nec boni, nec mali habent inseparabiliter alligata, quantum est de lege communi. Nec obstat eorum cruciatus, quia, sicut in quarto libro [4] ostendetur, spiritus absque corpore, secundum ordinem divinæ justitiæ, potest ab igne materiali puniri. Concedendæ sunt igitur rationes ad hanc partem.

1. Ad illud vero Augustini, quod inducitur, in libro octavo *de Civitate Dei,* dicendum quod ibi loquitur Augustinus secundum opinionem Apuleii, et frequenter circa hanc materiam plus loquitur secundum aliorum, quam secundum sententiam suam.

2. Ad illud Gregorii, quod angelus est

animal, dicendum quod aliquid esse animal dupliciter dicitur : aut ratione formæ, aut ratione operationis animali debitæ : ibi autem dicitur angelus animal non ratione formæ, sed potius ratione operationis consequentis. Vel aliter : esse animal dupliciter potest dici, vel secundum veritatem, vel secundum ostensionem, sive apparentiam : Gregorius autem loquitur de secundo modo, quia angelus apparet esse animal, cum assumit corpus; ipse autem objicit secundum primum modum accipiendi *animal*.

3. Ad illud quod objicitur de Bernardo, quod omnis spiritus creatus indiget corporeo solatio; dicendum quod indigere corpore potest esse dupliciter : aut propter se, aut propter alios. Spiritus indigens propter se, est spiritus brutalis vel humanus : et de hoc verum est quod habet corpus naturaliter sibi unitum. Spiritus vero indigens propter alios est spiritus angelicus, et iste non habet corpus sibi naturaliter unitum, sed assumptum voluntarie, ut ministret aliis. Unde Bernardus [1] : « Angelici spiritus ad ea capienda, quæ beatam faciunt creaturam, nullo modo suis corporibus adjuvantur : » et ideo non habent ea conjuncta propter indigentiam supplendam in seipsis, sed in nobis : et quia hanc supplent ad tempus, ideo non habent ea unita simpliciter, sed ad tempus.

4. Ad illud quod objicitur, quod substantia nobilior est, quæ multiplicior est in potentiis; dicendum quod verum est in illis potentiis quæ simpliciter attestantur perfectioni : potentia autem vivificandi corpus, etsi quodam modo sit perfectionis; nihilominus, propter conjunctum, habet quamdam indigentiam et imperfectionem; et ideo ab illa substantia, quæ perfectissima est inter creaturas, est aliena : hæc autem est substantia angelica, nec de hac potentia concludit ratio supradicta.

5. Ad illud quod objicitur, quod influens vitam et habens vitam nobilius est quam habens tantum, dicendum quod aliquid communicare, sive dare vitam aliis, potest esse dupliciter : aut per modum efficientis, et hoc simpliciter perfectionis est, et sic competit soli Deo; aut per modum informantis, et sic non est simpliciter perfectionis, immo perfectionis cum imperfectione junctæ. Et ideo neutrum convenit angelo : quia perfectio sua major est, quam sit perfectio vivificantis per modum formæ; et minor, quam sit perfectio dantis vitam per modum causæ. Et loquor de vita quæ competit rationali substantiæ.

QUÆSTIO II.

An angeli quandoque assumant sibi corpora [2].

Fundam.

Utrum angeli aliquando assumant corpora; et quod sic, videtur per Bernardum, *in Cantica*, Homilia tertia [3] : « Discurrere, et de loco ad locum moveri, non est nisi corporum : » sed angelus malus ad ministerium discurrit, et de loco ad locum venit : ergo vel est corporeus, vel habet corpus naturaliter unitum, vel corpus assumptum : sed non primo modo, nec secundo : ergo tertio.

Item nulli potest impendi hospitalitatis obsequium, nisi habeat corpus naturaliter unitum, vel assumptum : sed angelis aliquando impensa sunt hæc officia, sicut dicitur *ad Hebræos* [4], quod quidam placuerunt Deo *angelis hospitio receptis :* ergo vel habuerunt corpora unita, vel assumpta : sed non habuerunt naturaliter unita : ergo, etc.

Item nulla substantia spiritualis ex sui consortio præbet solatium sensui, nisi per inhabitationem corporis fiat visibilis : sed angeli frequenter præbent solatia non solummodo secundum spiritum, sed etiam secundum sensum, sicut patet in angelo Tobiæ : ergo inhabitant corpora : sed illa non

[1] Bern., *in Cant.*, serm. V.— [2] *Cf.* Alex. Alens., p. II, q. XXXIV, memb. 2; S. Thom., p. I, q. LI, art. 2; et II *Sent.*, dist. VIII, q. I, art. 2; et *de Potent.*, q. VI, art. 7; Scot., II *Sent.*, dist. VIII, q. un.; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. VIII, q. I, art. 2; Richardus, II *Sent.*, dist. VIII, q. II; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. VIII, q. I, art. 1; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. VIII, q. II; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. VIII, q. I, art. 2.— [3] Bern., *in Cant.*, hom. III. — [4] *Hebr.*, XIII, 3.

habent semper unita : ergo voluntarie assumpta.

Item nullus spiritus potest visibiliter demonstrari ad demonstrationem corporis, nisi sit aliquo modo corpori illi conjunctus : sed angelus qui loquebatur Tobiæ, visibiliter poterat demonstrari, et vere dici : « Hic est Raphael, » vel : « Hic est angelus : » ergo habebat sibi corpus illud aliquo modo conjunctum : sed non per naturalem conjunctionem : ergo per voluntariam assumptionem.

Item nihil est organum, vel instrumentum alicujus immediatum, nisi immediate assumatur ab illo, vel naturaliter conjungatur illi : sed angelus multa exercet opera circa nos, sicut loqui et manducare, quæ non possunt exerceri nisi mediante corpore organico, vel instrumento : ergo, etc.

Ad opp. Contra : 1. Majorem convenientiam habet anima rationalis ad corpus, quam habeat angelicus spiritus : sed anima exuta corpus non assumit : ergo nec spiritus angelicus.

2. Item proportio debet esse assumentis ad assumptum : sed spiritus angelicus est omnino incorporalis : ergo non habet proportionem ad corpus : ergo nunquam assumit illud.

3. Item aut competit angelo habere corpus, aut non competit : si competit habere, ergo videtur quod angeli non sint perfecti, quando non habent corpus ; si non competit, ergo quando assumit, habet quod non decet ipsum : ergo si angelus bonus non facit nisi quod decet ipsum, non assumit corpus.

4. Item, si assumit, aut propter aliquid, aut propter nihil : si propter nihil, ergo frustra ; si propter aliquid, aut est bonum, aut malum : si bonum, ergo per corpus assumptum meretur ; si malum, ergo per corpus assumptum demeretur : ergo angelus debet et potest puniri et præmiari cum corpore assumpto : quod est inconveniens, et plane falsum.

5. Item, ubicumque est assumptio, ibi est aliqua unio vel in persona, vel in natura, sicut patet in assumptione humanæ naturæ a Filio Dei : ergo, si angelus assumit corpus, unit sibi vel in persona, vel in natura : sed non in natura unit sibi, quia non resultat tertium ; nec in persona, quia non est communicatio idiomatum : ergo nullo modo est ibi unio : ergo nec assumptio.

CONCLUSIO.

Angeli boni interdum corpora assumunt humana ad operationes aliquas exercendas, ad seipsos manifestandos, atque ad homines consolandos.

Resp. ad Arg. Dicendum quod in angelis duplex est vis, scilicet contemplativa, et administrativa. Secundum contemplativam convertuntur ad Deum, et sic non indigent solatio corporis assumpti. Secundum administrativam descendunt ad nos, et condescendunt nobis ; et ut nobis congruentius condescendant, indigent solatio assumpti corporis. Indigent, inquam, ad aliquas operationes exercendas ; indigent ad seipsos manifestandos ; indigent ad nosmetipsos lætificandos, sive confortandos : et ideo assumunt corpora, sicut instrumenta, vel organa ad operandum, sicut signa ad manifestandum, sicut cooperimenta, vel habitacula ad conversandum. Unde corpus assumptum conjungitur illis sicut instrumentum motori, sicut signum significato, sicut habitaculum inhabitatori. Hoc autem magis exigit indigentia ex parte nostra, quam indigentia ex parte sua ; et quia finis imponit necessitatem his quæ sunt ad finem, et corpus effigiatum, vel organizatum humana effigie, maxime competit operationibus spiritus rationalis, et expressius significat, et tanquam pulchrum indumentum, quodam modo decorat ; ideo angelus assumit corpus, non qualecumque, sed humana effigie insignitum : et concedendæ sunt rationes hoc ostendentes. Ad rationes ad oppositum jam patet responsio.

1. Ad illud enim quod objicitur de anima exuta, satis plana est responsio ; non enim

est simile, quia non habet vim administrativam, nec usum administrandi : et ideo nec corpus assumit, nec habere debet potentiam assumendi.

2. Ad illud quod objicitur quod proportio est assumentis, etc.; dicendum quod proportio attenditur et invenitur ibi per eum modum, per quem est assumptio. Cum enim non assumatur in unitatem naturæ, non requiritur quod sit ibi proportio sicut perfectionis ad perfectibile; sed sufficit quod sit proportio sicut motoris ad mobile.

3. Ad illud quod quæritur, utrum competat angelo habere corpus, etc.; dicendum quod competit habere corpus ut voluntarie assumptum ad complendum ministerium, sed non competit ad suum esse completum : ideo nec carentia generat indigentiam, nec assumptio generat indecentiam.

4. Ad illud quod quæritur, propter quid assumit, utrum propter aliquid, vel propter nihil; dicendum quod propter aliquid, sicut prædictum est : illud tamen, propter quod assumit, non perficit per corpus tanquam anima per corpus proprium, sed tanquam artifex per instrumentum : et ideo, sicut instrumentum per quod quis meretur non remuneratur, sic nec corpus ab angelo assumptum.

5. Ad illud quod objicitur, quod ubi est assumptio, debet esse unio in persona, vel in natura; dicendum quod non sufficienter dividit, quia homo assumit vestimentum, cum se induit; non tamen unit sibi in persona, nec in natura : sed illud locum habet in illa assumptione in qua est unio perfecta, qualis est cum Dei Filius assumpsit humanam naturam. Ex prædictis igitur patet quæstio proposita, et responsio ad objecta; patet etiam pro quanto dicitur angelus corpus assumere, quia non solum propter hoc quod moveat vel operetur aliquid circa corpus; sed quia illud accipit ad se, ut in illo operetur, ut in illo manifestetur, ut in illo conversetur : et quia in illa conjunctione, sive acceptione, corpus potius sequitur modum spiritus, quam e converso, quia ab illo formatur, et conservatur, et regitur; ideo angelus se habet in ratione assumentis et habentis, corpus vero in ratione assumpti et habiti.

ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de secundo articulo, scilicet de formatione corporis assumpti; circa quod duo quæruntur : primo quæritur de ipso corpore assumpto quantum ad principium formale; secundo, quantum ad principium materiale.

QUÆSTIO I.

An angeli assumant verum corpus humanum [1].

Utrum illud corpus habeat veram formam corporis humani; et quod ita sit, videtur : quia cum appareat esse corpus humanum, aut est verum, aut est ibi error et deceptio : sed error et deceptio non competit angelis sanctis : ergo cum assumunt corpora quæ videntur esse humana, vere habent formam humanam. Ad opp.

2. Item ad corpus humanum nihil plus requiritur nisi æqualis complexio (*a*), et debita organizatio, sicut dicunt naturales : sed corpus quod angelus assumit, debitam habet organizationem : si ergo organizatio præsupponit complexionem, ergo videtur quod habeat totum quod est de veritate humani corporis.

3. Item, quod angeli vere possint formare corpus humanum, videtur : « Corpus humanum, sicut dicit Augustinus [2], est in rationibus seminalibus, sicut et alia corpora : » sed quia formæ quorumdam animalium, ut serpentium et hujusmodi, habent rationes seminales dispersas in rebus; ideo dicit Augustinus [3] quod ministerio dæmonum vere

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. XXXIV, memb. 3 et 4; S. Thom., II *Sent.*, dist. VIII, q. I, art. 3; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. VIII, q. I, art. 2, dub. 1; Richardus, II *Sent.*, dist. VIII, q. IV; Guil. Vorilon., II *Sent.*, dist. VIII, q. IV; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. VIII, q. IV. — [2] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XXII, c. XXIV, n. 1, quoad sensum. — [3] Id., *de Trin.*, lib. III, c. VIII, n. 13.

(*a*) *Edit. Ven.* completio, et sic deinceps.

educuntur : ergo pari ratione, ut videtur, et corpora hominum. Si tu dicas quod non valet, quia major requiritur dispositio ad producendum corpus humanum; hoc non solvit, quia quod potest disponere a remotis in principio operis, continuando actionem, cum non sit distantia infinita, poterit venire ad dispositionem immediatam : ergo si angeli possunt veloci operatione producere corpora animalium minus perfecta, ergo et pari ratione corpora animalium magis perfecta : ergo et corpus humanum.

4. Item, si aliquod agens indifferenter se habet ad aliqua producenda, qua ratione potest in unum, potest in alterum : sed angeli non habent majorem convenientiam cum corporibus serpentium, quam cum corporibus hominum, immo magis e converso : ergo si possunt auxilio naturæ producere vera corpora serpentium, possunt auxilio naturæ producere vera corpora hominum : ergo et assumere.

5. Item, quod potest in majus, potest in minus : sed anima, quantumcumque sit modicæ nobilitatis, excellit nobilitatem cujuscumque corporis, sicut dicitur in libro octavo *de Civitate Dei* [1], et in aliis locis multis : cum ergo ministerio angelorum educi possint et educantur animæ vegetabiles et sensibiles quorumdam animalium, multo fortius producere possunt vera corpora hominum.

Fundam. Ad oppositum sic : Ejusdem virtutis creatæ est corpus formare et informare, quia vis formativa est ab informativa, sive perfectiva : sed nullus spiritus angelicus potest humanum corpus perficere : ergo nec formare.

Item angeli non possunt operari circa creaturas nisi cum adjutorio naturæ : sed nulla natura potest generare corpus humanum, nisi illa quæ ei est similis in specie : ergo angelus non potest formare verum corpus humanum, nisi mediante homine : sed homo non potest corpus humanum educere, nisi generando : ergo nec angelus vera corpora humana formare, nisi per generationem hominis : sed cum assumit corpus, non indiget humano auxilio : ergo nunquam verum assumit corpus humanum.

Item, si possunt corpus de novo formare, ergo pari ratione et corruptum reparare : ergo possunt mortuos suscitare : quod est solius Dei proprium.

Item, si corpora assumpta ab angelis essent vera corpora humana, haberent appetitum ad animam rationalem : sed Deus complet appetitum naturæ : ergo statim infunderetur eis anima rationalis.

Item, si corpora vera humana assumerent, aut secundum statum gloriæ, aut secundum statum viæ : non secundum statum gloriæ, hoc constat, quia jam ulterius corpus illud non esset corruptibile, nec ab angelo separabile; si ergo assumunt, hoc est secundum statum viæ : sed corpora humana secundum statum viæ sunt ponderosa, et gravia, sive in statu naturæ corruptæ, sive in statu innocentiæ : ergo non essent habilia ad motum, nec ad velox ministerium : ergo si non assumunt corpora nisi propter ministerium, ergo non assumunt vera corpora humana.

CONCLUSIO.

Angeli vera corpora humana complete organizata et perfecta non assumunt, cum tale corpus ad ministerium illis non competat, nec veram formam naturalem absque naturæ auxilio educere valeant.

Resp. ad Argum. Dicendum quod corpora assumpta ab angelis non habent veram formam et complexionem corporum humanorum, nec etiam organizationem completam, sed solum effigiem; et hujus ratio est duplex : una, quia non competit angelis tale corpus ad ministerium, sicut nunc ultimo ostensum est; alia ratio est, quia angelus non potest educere formam naturalem in esse, nisi adjutus a virtute naturæ, sicut habitum fuit in præcedenti distinctione : in virtute autem naturæ est producere corpora om-

[1] Aug., *de Civ. Dei*, lib. VIII, c. xv; lib. IX, c. ix.

nium animalium; verumtamen aliter, et aliter : ad quædam enim educenda sufficit causa universalis sine adjutorio agentis particularis consimilis in specie naturæ, cujusmodi sunt animalia quæ generantur per putrefactionem; quædam autem sunt ad quæ non sufficit, nisi adjuvetur ab agente consimilis speciei, sicut corpora animalium quæ producuntur solummodo per propagationem : et istud planum est ad sensum. Si autem quæratur ratio hujus, prima est divina institutio, secundum quam est limitatio in virtutibus et naturis rerum : et hoc, secundum legem quam indidit eis ab initio. Unde, sicut dixit [1] : *Germinet terra herbam virentem,* non dixit quod germinaret hominem; homini autem dixit, quod se multiplicaret : sic terra germinat herbam, et homo generat hominem. Hæc autem lex, sive institutio, non est absque ratione : quia quædam sunt animalia imperfecta, tam in organizatione, quam in duratione; quædam vero perfecta utroque modo. Quia vero quædam corpora animalium sunt imperfecta, et in organizatione, et in complexione; ideo non indiguerunt agente tantæ virtutis, sed potuit virtus productiva ipsorum dari terræ tanquam matri, et soli tanquam patri, cum adjutorio aliorum corporum simplicium, tam elementarium, quam cælestium. Quia vero sunt imperfecta duratione, et aliquando pereunt; ideo oportuit hoc communicari agenti alterius naturæ; quia ad hoc data est vis generativa rebus, ut dicit Philosophus [2], ut perpetuentur in esse. E contrario est de animalibus utroque modo perfectis : et ideo virtus productiva ipsorum majorem exigit actualitatem, et ratio seminalis cum majori difficultate profertur in actu : ideo majori indiget adjutorio. Illa igitur animalia, sive corpora eorum, quæ ad primum genus spectant, educi possunt ab angelis, mediante naturæ adjutorio, velociter, et quasi subito; veraciter tamen, quia per vim naturæ. Sed animalia, et eorum corpora, quæ spectant ad secundum genus, educi non possunt veraciter nisi cum auxilio naturæ, et cum diuturnitate, et tempore : et quoniam assumptio corporum ab angelis est velociter, et quasi repente, ideo vera corpora humana non assumunt, quia non possunt illa per se formare veraciter, et cum alterius adjutorio non possunt facere, quod exeant in esse velociter; et esto quod educerentur, adhuc non competerent, sicut tactum est in objiciendo, tum propter appetitum quem haberent ad animam rationalem, tum propter gravitatem : quæ duo repugnant fini illius corporis. Nam si haberet animam rationalem, non esset competens signum ad apparendum; si haberet gravitatem, non esset competens instrumentum ad operandum, maxime ad motum; non esset etiam competens habitaculum ad inhabitandum. Concedendæ sunt igitur rationes probantes, quod angeli non assumunt vera corpora humana, sive boni, sive mali.

1. Ad illud quod objicitur in contrarium, quod est ibi error et deceptio; dicendum quod falsum est, quia non assumunt illa corpora ut ostendant se esse homines, et veros homines; sed ut ostendant se rationales : et quoniam illa corpora signant illos esse rationales, et ad hoc formata sunt finaliter; ideo vera sunt, quamvis non sint vere humana, sicut in primo libro [3] dictum fuit de igne et columba.

2. Ad illud quod objicitur, quod est ibi organizatio, et æqualis complexio; dicendum quod falsum est : non enim est ibi vera organizatio, quæ competit corpori humano, quæ quidem est a virtute formativa cum seminibus delata, sed potius quædam lineamentorum protractio secundum illius conformitatem : et hæc non supponit æqualitatem complexionis, quia talis protractio potest fieri ab artifice in ligno et lapide; nec quæcumque qualitas mixtionis est illa, quæ facit ad veritatem humani corporis; sed illa quæ habet veritatem specificatam hominis completivam et distinctivam.

[1] *Genes.*, I, 11. — [2] Arist., *de Generat.*, lib. I et II. — [3] Lib. I, dist. XVI, q. III, n. 5.

3. Ad illud quod objicitur, quod corpus humanum est in rationibus seminalibus; jam patet responsio, quia quamvis sit ibi, nunquam tamen educitur, nisi concurrat virtus agentis exterioris, quæ residet in lumbis viri, et matrice mulieris : et ideo sine his nunquam potest illa ratio seminalis ad actum perfectum educi. Et si objiciatur : « Quod potest disponere dispositione remota, » etc.; dicendum quod illud habet locum ubi dispositio remota fit necessaria sola intentione : tunc enim sufficit virtutis activæ continuatio et intentio : non autem, quando requiritur novæ formæ, vel alterius formæ secundum speciem operatio : et sic est in proposito.

4. Ad illud quod objicitur, quod indifferenter se habet angelus ad omnia corpora animalium; dicendum quod, etsi hoc verum sit de ipso angelo in se, non est tamen verum de virtute naturæ, ex cujus adjutorio angelus operatur : et ideo sicut angelus per se non potest educere corpus humanum, ita nec corpus alicujus animalis; et sicut natura quædam potest faciliter, quædam cum majori difficultate, ut prius visum est, sic et angelus ipsius virtute adjutus.

5. Ad illud quod objicitur : « Quod potest in magis nobile, » etc.; dicendum quod illud non habet semper veritatem [1], quia homo potest generare hominem, qui est nobilior, et non potest generare asinum : maxime autem tunc deficit, quando res nobilior est facilioris productionis, sicut frequenter contingit : et sic in proposito; nam facilius educitur anima vegetabilis, sive sensibilis anima, per putrefactionem subjecti (*a*), quam educatur et organizetur verum corpus hominis.

QUÆSTIO II.

***An corpora ab angelis assumpta fiant de natura cœlesti, vel elementari* [2].**

Ad opp. De corpore assumpto, ex parte principii materialis; et quæritur utrum corpus illud, quod assumit angelus, fiat de natura cœlesti, an elementari; et quod sit de natura cœlesti, videtur. Finis imponit necessitatem his quæ sunt ad finem : sed angelus assumit corpus ad sui ipsius ostensionem : cum ergo angeli per naturam sint lumina, debent ergo assumere corpora de natura lucis : ergo de natura cœlesti.

2. Item organum, sive instrumentum, debet conformari moventi, sive motori : sed angelus, assumens corpus ut instrumentum, est immutabilis, et impassibilis, et incorruptibilis per naturam : ergo unde corpus assumptum formatur, debet esse incorruptibile et impassibile : tale autem non est, nisi corpus cœleste : ergo, etc.

3. Item locus maxime competens angelo est corpus cœleste, ut cœlum : si ergo angelus in corpore assumpto locatur tanquam in habitaculo, videtur quod corpus illud sit sumptum de cœlo; aut non competit ipsi angelo.

4. Item corpus assumptum aut est de natura cœlesti, aut elementari : si de natura cœlesti, habeo propositum; si de elementari, aut gravi, aut levi : sed si est de gravi, cum difficultate movetur sursum; si de levi, violente movetur deorsum : ergo si neutrum horum competit velocitati angelicæ, corpus quod assumunt non est elementare : ergo corpus cœleste.

5. Item, si est elementare, aut est mixtum, aut simplex : si simplex, ergo non est aptum ad colorem, nec ad effigiem, nec ad organizationem; si mixtum, ergo cum corpus mixtum sit resolubile et rarefactibile, videtur quod sicut corpus humanum ex separatione animæ fit putridum, sic et corpus ab angelo assumptum : quod apparet esse falsum : restat ergo, quod non est corpus

[1] Potest dici quod est verum de illis quæ sunt ejusdem ordinis. — [2] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. XXXIV, memb. 6; S. Thom., p. I, q. LI, art. 2, ad 3; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. VIII, q. I, art. 3, et dub. 1, 2 et 3; Richard., II *Sent.*, dist. VIII, q. III; Albertus, *de motu Ang.*, q. IX, art. 11; Steph. Brulef, II *Sent.*, dist. VIII, q. III; Durandus, II *Sent.*, dist. VIII, q. I; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. VIII, q. I. — (*a*) *Al.* educti.

elementare : sed est elementare, vel cœleste : ergo, etc.

6. Item, si est corpus elementare, habet contrarium, sive sit simplex, sive sit mixtum : ergo si transeat per regionem ignis, videtur quod quidquid est in eo humidi, consumatur; si vero per regionem aquæ, quidquid est in eo igneum, extinguatur. Quod si hoc constat esse falsum, ergo si angelus sine læsione pertransit regiones omnium elementorum cum corpore assumpto, constat illud non esse de natura elementari : sed est de natura elementari, vel cœlesti : ergo, etc.

Fundam. Ad oppositum arguitur sic : Primo auctoritate Gregorii, qui sic ait : « Nunquam Abraham angelos videre potuisset, nisi corpus ex aere assumpsissent. » Et Beda, *de Natura rerum :* « Angeli ad nos venientes corpus ex aere sumunt. »

Item ratione sic : Angeli assumunt corpora maxime propter motum et discursum : sed corpus cœleste non est habile ad motum rectum, sed circularem : ergo non competit in ministerio angelico assumere corpus de cœlo.

Item angelus assumit corpus ad apparendum, et hoc in humana effigie : sed corpus cœleste nec est terminativum visus, nec est figurabile : ergo non videtur ad constitutionem corporis assumpti ab angelo tunc habile.

Item, si assumit corpus de cœlo; cum non assumat de toto, assumit de parte : ergo separat, et dividit partem cœli a toto : sed omne divisibile est corruptibile : ergo videtur quod natura cœlestis sit corruptibilis : sed hoc est falsum : ergo et primum.

Item, si assumit corpus de cœlo; cum assumat partem quam fert deorsum secum, aut aliquid subintrat locum ejus, aut nihil : si nihil, ergo remanet vacuum; si aliquid, aut oportet illud de novo creari, aut oportet corpus illud rarefieri : sed si hæc, omnia sunt inconvenientia, patet, etc.

Item angelus satanæ frequenter *se transfigurat in angelum lucis* [1]; et tunc constat, quod assumit corpus ita pulchrum, sicut et angelus bonus : sed dæmones non assumunt corpora de natura cœlesti, quia usque ad illam non conscendunt, sed solum de natura elementari : ergo similiter videtur quod et angeli boni.

CONCLUSIO.

Angeli assumunt corpora elementaria, præsertim aerea cum aliqua alterius elementi imperfecta mixtione, terrei, vel aquei vaporis, non tamen perfecta.

Resp. ad Argum. Ad horum intelligentiam est notandum, quod circa hoc diversæ fuerunt sapientium opiniones. Quidam enim (Opin. 1.) dicere voluerunt, quod angeli assumunt corpora ex natura elementari; ita tamen, quod non ex uno tantum, sed ex omnibus simul mixtis, aliquo tamen eorum prædominante : unde dicunt corpus illud ab angelo assumptum esse vere corpus mixtum, quamvis non sit vere corpus humanum. Illam autem formam mixtionis dicunt esse ab angelo tanquam a præparante solum, sed a Domino tanquam a dante : dante, inquam, non per creationem, vel infusionem, sed per intrinsecam operationem, secundum quod dictum est supra, quod indidit rebus naturam, et virtutes seminarias, secundum quas, Deo cooperante, cunctæ naturales formæ producuntur in esse. Sed cum corpus illud (Improbatur.) quasi repente formetur, et destruatur (a); aliis non videtur probabile, quod sit plena mixtione mixtum [2], maxime cum in ejus resolutione non appareat temporis longitudo, nec putrefactionis corruptio : et ideo dixerunt, quod corpus illud est de natura elementari simplici, ex qua dicunt illud corpus assumptum formari hoc modo. Natura enim elementaris, ex qua corpus sibi format angelus, est aeris elementum, quod de sui natura est rarefactibile et condensa-

[1] II *Cor.*, XI, 14. — [2] Hanc sententiam sequitur Scot. hoc in loco quoad illud, quod sit imperfecta mixtio.

(a) *Cat. edit.* destruat.

Opin. 2. bile, si adsit virtus quæ hoc possit. Unde sicut nunc videmus aquam solidari in crystallum, vel glaciem ex frigore; sic contingit aliqua virtute occulta, quæ non latet angelos, aerem condensari posse secundum plus et minus ad voluntatem angeli operantis: hoc autem corpus, dum condensatur, potest suscipere figuram et effigiem, et ita corpori organico effici conforme. Potest nihilominus in una parte condensari plus, in alia minus, in alia minime, et sic conformari nervo, ossi et carni. Potest etiam in una sui parte intercipere plus de luce, in alia minus, et in alia minime, et secundum hoc habere in se diversos colores; et ita corpori humano effici quasi in omnibus conforme, quamvis non sit in suis principiis multiforme; et ita idoneum esse instrumentum, signum et habitaculum, ut ab angelo assumatur. Sed adhuc, quia hoc difficile est intelligere, quomodo ex aere, sive alterius elementi commixtione, fiat corpus solidum, et diversis coloribus coloratum, cum colores producere non sit artis, nisi mediante auxilio naturæ; ideo tertia via videtur adhuc esse probabilior, scilicet quod corpus assumptum ab angelo corpus elementare est: non quia sit ex quatuor elementis plena mixtione commixtum, sicut corpus complexionatum, nec quia sit ex puro et simplici elemento formatum; sed quia principaliter formatur ex aere, cum aliqua admixtione alterius elementi: sicut videmus in nube, quæ non est corpus plene mixtum, habet tamen in se naturas plurium elementorum; per hunc modum, et corpus ab angelo assumptum principaliter ab aere intelligitur esse formatum, concurrente ad hoc natura alicujus vaporis terrei, vel aquei, qui quidem faciat tam ad varietatem condensationis, quam ad multiformitatem coloris; hanc autem non oportet angelum de longinquo mendicare, cum aer pro magna sui parte sit commixtus vaporibus. Et hanc positionem mediam inter utramque, tanquam ex utraque constitutam, ad præsens possumus sustinere.

Improbatur.

Opin. 3.

Ad quæstionem igitur propositam respondendum breviter, quod angelus, tam bonus, quam malus, assumit corpus ex natura non cœlesti, sed elementari; non simplici, nec plene commixta, sed medio modo, utpote ex aere vaporabili: angelus tamen malus, ex parte inferiori; bonus vero, ex parte superiori: non, inquam, superiori in qua nulla reperiatur natura alterius elementi; sed superiori comparatione et respectu ejus partis, de qua assumunt corpora angeli mali: ideo concedendæ sunt rationes, quod corpora ab angelis assumpta non sint de natura cœlesti, sed elementari.

1. Ad illud quod objicitur, quod angelus assumit corpus ad sui ostensionem; dicendum quod angelus non tantummodo ostendit se pensata dignitate, sive nobilitate sua; sed etiam idoneitate signi, et necessitate ex parte nostra. Licet igitur ejus dignitas omnis corporis nobilitatem præcellat; quia tamen corpus elementare sufficit ad ejus manifestationem secundum quod nostra exigit indigentia, et ad hoc est idoneum, ut sit corporis organici materia: ideo magis competit ut angelus de ipso sumat corpus, quam de cœlesti natura.

2. Ad illud quod objicitur, quod instrumentum debet conformari motori; dicendum quod verum est, quando organum, sive instrumentum, est ei perpetuo conjunctum; sed quando conjungitur solum ad tempus, sufficit ut sibi pro opportunitate loci, et temporis, et operis conformetur: et sic est in proposito reperire.

3. Ad illud quod objicitur, quod angelus locatur in corpore assumpto tanquam in habitaculo; jam patet responsio, quia non est habitaculum debitum angelo quantum ad excellentiam suæ dignitatis, sed quantum ad indigentiam nostræ infirmitatis: et quoniam statui nostræ infirmitatis plus conformatur elementaris natura, quam cœlestis; ideo, etsi habitaculum cœleste plus competat angelo ad contemplandum, tamen habitaculum ex corpore elementari plus competit angelo ad ministrandum.

4. Item ad illud quod objicitur: « Aut est corpus grave, aut leve, » etc.; dicendum quod nec simpliciter grave, nec simpliciter leve: tum quia ex aere, tum quia ex aere commixto vapori: et ideo est habile ad motum secundum omnem positionem: quod non esset, si esset corpus simplex, ponderosum, aut leve.

5. Ad illud jam patet responsio, quia nec omnino simplex, immo quodam modo mixtum, ut competat colori et organizationi: nec adeo mixtum est, ut subjaceat putrefactioni; sed medium tenet, ut prædictum est.

6. Ad illud quod objicitur: « Quod patitur a contrario, » etc.; dicendum quod, sicut formatio illius corporis, quamvis sit ex adjutorio naturæ, tamen principaliter est a virtute spiritualis substantiæ, propter hoc quod effigies illius corporis plus est artificialis, quam naturalis; sic et conservatio illius corporis est a virtute angelica. Unde sicut sua virtute absque manibus corpus illud effigiat, sic sua virtute protegit et conservat, et ipso deserente redit corpus ad præjacentem materiam. Ideo sicut ejus conservatio non pendet ex simili, ita nec corruptio fit a contrario.

ARTICULUS III.

Consequenter quæritur de tertio, scilicet quas operationes exerceat angelus in corpore assumpto; et circa hoc duo quæruntur: primo quæritur utrum ibi exerceat operationes animæ, seu potentiæ vegetativæ; secundo utrum ibi exerceat operationes potentiæ sensitivæ.

QUÆSTIO I.

An angelus in corporibus assumptis exerceat operationes animæ vegetativæ [1].

Ad opp. Utrum angelus in corpore assumpto exerceat operationes animæ vegetativæ; et videtur, tam de bonis, quam de malis, quod sic. De bono: Cibari, sive comedere, est actus spectans ad potentiam vegetativam: sed hunc actum exercent angeli in corpore assumpto, sicut probatur ex eo quod scribitur in *Genesi* [2], ubi Abraham exposuit angelis cibaria, et, sicut ibidem legitur, comederunt.

2. Item non decet nuntios veritatis falsis ostensionibus decipere oculos hominis intuentis: sed angeli apparentes comederunt cum his, ad quos mittebantur, sicut frequenter legitur in Scriptura: ergo vere cibabantur: sed iste est actus vegetativæ potentiæ: ergo, etc.

3. Item lingua congruit in duo opera naturæ, in locutionem, et cibationem: sed angeli in assumptis corporibus per linguam vere et proprie loquebantur: ergo vere cibabantur: redit ergo idem quod prius, scilicet quod boni angeli in assumpto corpore vegetativæ potentiæ actum exercent.

4. Item hoc ipsum ostenditur de malis: Generare enim est actus potentiæ vegetativæ: sed dæmones, mediantibus corporibus assumptis, generant, sicut dicit Josephus, narrans illud quod scribitur in *Genesi* de generatione gigantum [3]: *Videntes filii Dei*, etc.: ergo, etc.

5. Item communis opinio est de Merlino, quod generatus fuit a dæmone incubo: sed si hoc dæmon incubus non potuit nisi mediante corpore assumpto, ergo idem quod prius.

6. Item actus ordinatus ad generationem est per mixtionem cum sexu fœmineo, vel virili: sed dæmon succubus se viro subjicit subjectione, in qua est effusio seminis, et dæmon incubus mulieri incumbit: ergo videtur, quod si possint coire, quod possint etiam generare: ergo in assumpto corpore exercent actum potentiæ vegetativæ.

Fundam. Ad oppositum arguitur sic, et ostenditur quod bonis angelis non competat actus ci-

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. XXXV, memb. 1; S. Thomas, p. I, q. LI, art. 3; et II *Sent.*, dist. VIII, q. I, art. 4; et *de Potent.*, q. IX, art. 8; et *Quolib.* III, art. 5; Scot., II *Sent.*, dist. VIII, q. I; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. VIII, q. II, art. 1; Richard., II *Sent.*, dist., VIII, q. V; Durand., II *Sent.*, dist. VIII, q. 2; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. VIII, q. V. — [2] *Gen.*, XVIII, 5, 8. — [3] *Genes.*, VI, 2.

bandi : scribitur enim in *Tobia,* et est verbum Raphaelis angeli[1] : *Videbar vobis quidem comedere et bibere; ego vero cibo et potu invisibili utor.* Ergo non vere angelus comedebat cibum corporalem, etsi videretur comedere.

Item, ubicumque est vera cibatio, ibi est deperditi restauratio : sed in corporibus assumptis ab angelis nulla fit deperditio, quia non est ibi caloris consumptio : ergo, etc.

Item, ubi est vera cibatio, ibi est separatio puri ab impuro : hoc autem non facit angelus beatus in corpore assumpto : ergo, etc.

Item, quod malo angelo non competat generatio, videtur : quia generatio est similis in specie : sed dæmon assumens corpus non assimilatur homini, sed dæmoni : ergo non generat hominem; sed, si generat, generat dæmonem : quod patet esse falsum : ergo, etc.

Item, ad hoc quod fiat generatio, necesse est, secundum medicos, quod concurrat triplex spiritus, naturalis, vitalis, et animalis; secundum Philosophum, triplex calor, videlicet calor animæ, calor cœli, et calor elementi : ergo cum dæmon, nec spiritum animalem, nec calorem animalem in corpore assumpto possit habere, videtur quod nullo modo possit generare.

Item generare non est actus animæ et corporis, sed conjuncti : sed ex dæmone et corpore non fit unum : ergo nunquam potest per corpus exire in actum generandi.

CONCLUSIO.

Angelus in corpore assumpto nec naturales, neque vitales operationes exercet, cum generativam neque vegetativam habeat virtutem, licet aliquo modo iis conformes et semiplenas habeat functiones.

Resp. ad Arg. Dicendum quod spiritus angelicus, sive bonus, sive malus, in corpore assumpto non habet operationem animæ vegetativæ, nec quantum ad cibationem, nec quantum ad generationem, quia non habet vim nutritivam, nec habet vim generativam; habet tamen aliquo modo operationes his conformes, licet non plene[2] : et hoc patet, si attendatur natura cibationis et generationis. In cibatione enim est cibi sumptio, et consumptio; est nihilominus conversio, et unio : et quantum ad primum, competit angelo in corpore assumpto cibatio, sive comestio, non simulate, sed vere, quia cibum sibi appositum vere sumunt et consumunt; verumtamen cibus assumptus eorum indigentiam, vel deperditionem, non restaurat, quia talis cibatio ex potentia, non ex indigentia est in angelis; his vero qui vegetantur, non tantum est potentia, sed etiam indigentia. Et hoc est quod dicit Augustinus[3], quod sicut aliter absorbet aquam terra sitiens, aliter radius calefaciens, sic aliter competit cibatio homini, aliter competit angelo, sive aliter homini viatori, aliter beato. Per hunc etiam modum, circa actum generationis in aliquo conformatur spiritus assumens corpus, in aliquo vero non : nam in actu generationis, et est seminis constitutio secundum nervos, et virtutes, et calores tali speciei competentes, et est seminis sic perfecti transfusio, et susceptio : primum est solius illius, cui Deus dedit vim propagativam, et hoc nullo modo competit dæmonibus assumentibus corpus; secundum vero, scilicet seminis susceptio, et transfusio, potest eis competere[4] : primo enim succumbunt viris in specie mulieris, et ex eis semen pollutionis suscipiunt, et quadam sagacitate ipsum in sua virtute custodiunt, et postmodum, Deo permittente, fiunt incubi, et in vasa mulierum transfundunt, ex qua transfusione homines generari possunt. His visis, facile respondetur ad quæstionem propositam, et ad argumenta.

1, 2 et 3. Ad quæstionem, quia simpliciter conceditur quod non habent opera potentiæ generativæ et vegetativæ, quæ sunt generare et alimento uti, sicut ostendunt ratio-

[1] *Tob.*, XII, 10. — [2] Consentit Scot. dist. præsenti. — [3] Aug., *ad Deograt.*, epist. XLIX, al. CII, q. I, n. 6. — [4] Id., *de Civit. Dei*, lib. XV, c. XXIII, n. 1.

nes ad hoc inductæ; habent tamen aliquas operationes his conformes, non in toto, sed in parte, et hoc probant rationes ad oppositum inductæ, ostendentes scilicet quod angeli boni comedunt, et quod mali generant. Verum est enim quod boni angeli cibum sumpserunt; sed non ad suam refectionem, sed ad dantium consolationem : et ideo non erat ibi error, nec deceptio, nec illusio, quantum erat ex parte ipsorum angelorum; licet aliquis, ignorans naturam illorum, posset ex hoc accipere occasionem opinandi falsum : et sic patet responsio ad tres rationes primas.

4, 5 et 6. Concedendum est etiam, quod dæmones secundum viam prædictam semen possunt suscipere, et transfundere, si Deus permittat; sed non possunt alimentum in verum semen per propriam virtutem convertere : ideo dicuntur quodam modo generare, sicut ostendunt tres rationes sequentes. Attamen ultima ratio non cogit : plus enim est generare, quam coire : et ideo non sequitur, si possunt coire cum muliere, quod propter hoc possint eam impraegnare, vel ex ea prolem generare.

QUÆSTIO II.

An angeli in corporibus assumptis exerceant operationes convenientes potentiæ sensitivæ [1].

Ad opp. Utrum angeli in assumptis corporibus habeant operationes convenientes potentiæ sensitivæ; et quod sic, videtur : Idem est principium motus, et sensus, sicut dicit Philosophus [2] : sed angelus corpori assumpto dat motum : ergo et sensum.

2. Item, sicut angelus assumit corpus habens organa apta ad motum, ita assumit corpus habens organa apta ad sensum : sicut enim corpus illud assumptum habet manus et pedes, ita habet oculos et aures : sed organa sentiendi sine sensu sunt inutilia : ergo si non frustra assumit illa organa, videtur quod illa sensificet, et per illa sentiat.

3. Item, quod habet operationem consequentem proprium speciei, habet operationem consequentem proprium generis : sed sicut proprium hominis est risibile, ita proprium animalis est esse sensibile : ergo sicut angelus in corpore assumpto potest ridere, vel lugere, sic et potest videre, et audire.

4. Item angelus, de natura sua, aut habet sensum, aut non habet : si non, cum sensus sit cognitivus particularium, non cognoscit particularia, quod est plane falsum; si vero sensus habet, cum sensus sit potentia qua mediante sensificantur organa corporalia, patet, etc.

5. Item, angelus existens in corpore assumpto cognoscit hæc sensibilia : aut igitur potentia immateriali, aut potentia quæ nata sit alligari corpori : si potentia immateriali, ergo ita bene cognoscit distans, sicut propinquum; igitur angelus qui est Romæ, audit nos loquentes Parisiis : ergo non indiget moveri et discurrere : quod si hoc est falsum, restat quod illa cognoscit potentia quæ est corpori proportionabilis, et concernit determinatam distantiam : si ergo ista est sensus, patet, etc.

6. Item nihil patitur a corpore, nisi sensum habeat corpori proportionabilem : sed angelus crematur ab igne : ergo si sensus ejus potest pati a corpore, multo fortius potest per corpus sentire, cum per naturam magis sit natus in corpus agere, quam a corpore pœnam suscipere.

7. Item angelus aspiciens me in assumpto corpore, suscipit in oculo meam similitudinem, cum oculus sit corpus pervium et tersum, et ulterius de sua similitudine judicat, et hoc planum est : si ergo ad sensum nihil plus requiritur quam receptio et judicium, videtur quod sentiat per corpus assumptum.

Fundam. Ad oppositum : Sensus præsupponit vitam : sed angelus corpus assumptum non vivificat, sicut probatum est supra : ergo

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. I, q. XXXV, memb. 2; S. Thomas, p. I, q. LI, art. 3; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. VIII, q. II, art. 1, dub. 1 et 2; Richard., II *Sent.*, dist. VIII, q. VI; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. VIII, q. VI. — [2] Arist., *de Generat.*, lib. I, cont. 34.

nec sensificat : ergo per ipsum non sentit.

Item sensus præsupponit actum vegetativæ : sed angeli in assumptis corporibus non habent opera vegetativæ : ergo nec opera sensitivæ.

Item, si angelus sentiret per corpus, cum sensus ille, qui fit mediante organo corporali, sit naturæ corporeæ alligatus, angelus natus esset, sicut et anima, per naturam uniri corpori : ergo quando non haberet corpus, non haberet esse perfectum.

Item, si angelus sentiret per corpus; cum sentire sit actio conjuncti, angelus suas operationes ministeriales communicaret corpori : ergo deberet communicare pœnam et gloriam : quod falsum est.

Item sentire est proprium animalis : ergo nulli competit sentire, nisi cui competit esse animal : sed hoc nullo modo competit angelo : ergo, etc.

Item, si sentire est mediante organo corporeo, ergo non cognosceret hominem clauso oculo, nec cognosceret hominem a tergo, nec cognosceret hominem in obscuro : quæ omnia cum sint falsa, restat quod angelus in assumpto corpore non habeat opera competentia potentiæ sensitivæ : quæritur igitur quæ opera conveniant, vel exerceantur ab angelo in corpore assumpto.

CONCLUSIO.

Angelus in corpore assumpto operationes potentiæ sensitivæ non exercet, cum corpus non sensificet, licet motricis virtutis operationes in ipso exerceat.

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod cum anima uniatur corpori ut perfectio et ut motor, quædam sunt operationes quæ consequuntur ipsam animam in corpore, ut est motor; quædam, ut perfectio; quædam partim sic, et partim sic. Differenti autem modo exercet anima in corpore operationes quæ sequuntur ipsam, ut motorem, et ut perfectionem. Nam operationes quæ consequuntur animam ut motorem, sic exercet per corpus, quod illas easdem exercet in corpus, quia non solum movet alia corpora, sed etiam corpus proprium. Operationes vero quæ consequuntur animam in corpore, ut est perfectio, sic exercet anima in corpore per corpus, quod exercet eas cum corpore, sicut patet : anima, clauso oculo, corpus aliquod videre non potest. Tertias autem operationes exercet in corpore quasi utroque modo : et ideo primæ competunt animæ ut est hoc aliquid, et motor differens a mobili; secundæ vero, ut est forma juncta materiæ. Quoniam igitur angelus unitur corpori assumpto, non ut perfectio, sed ut motor; ideo primas operationes exercet plene in eodem corpore, secundas minime, tertias vero quodam modo sic, quodam modo non. Et hoc melius patet, si descendamus exemplificando. Motus progressivus, sive quicumque alius sit membrorum exteriorum, est ab anima in corpore ut est motor, vel motrix, et ideo competit angelo; sentire vero per organa corporis, competit animæ ut est illorum organorum perfectio. Sicut enim anima perficit totum corpus, ita visus, sive potentia visiva, perficit oculum : et hæc non competit angelo in corpore assumpto. Ridere vero est operatio quæ partim competit animæ ut est motor, partim ut est perfectio : ibi enim est quædam cordis exhilaratio : et hæc est ab anima ut est perfectio. Est etiam ibi quædam genarum motio, et hæc est ab anima ut est motor : ratione primi non convenit angelo, sed solum ratione secundi. Ex hoc patet responsio ad quæstionem propositam. Si enim vocentur opera potentiæ sensitivæ ipsi actus sentiendi per organa, sic breviter dicendum quod angelus non exercet ea per corpus assumptum; si autem extendantur opera potentiæ sensitivæ ad ea quæ sunt ab anima ut movente, sic communicat ea corpori. Rationes igitur probantes angelum non sensificare corpus assumptum, concedendæ sunt.

1. Ad illud vero quod primo objicitur in contrarium, quod idem est principium mo-

tus et sensus; dicendum quod Philosophus loquitur de (*a*) animalibus, in quibus vult quod cor sit principium sensus, sicut et principium motus.

2. Ad illud quod objicitur, quod corpus illud habet organa apta ad sentiendum; dicendum quod angelus non tantum assumit corpus humanum ut instrumentum ad operandum, sed etiam ut signum conveniens ad se ostendendum : et quia corpus carens organis debitis homini, non esset convenienter angelici spiritus ostensivum, ideo corpus habens omnia organa assumit, non ad ipsorum organorum sensificationem, sed potius ad sui ipsius ostensionem.

3. Ad illud quod objicitur : «Quod communicat corpori operationem consequentem speciem,» etc.; dicendum quod ridere non est actus consequens speciem hominis, prout dicit motum solum genarum exteriorum, quia sic consequitur animam ut motorem; sed prout cum hoc dicit aliquem actum interiorem qui consequitur existentiam animæ in corpore, ut est perfectio : hoc autem modo non competit angelo, sed solum primo.

4. Ad illud quod objicitur, quod angelus habet sensum, quia cognoscit singularia; dicendum quod *sentire* potest accipi communiter, proprie, et magis proprie. Communiter sentire, idem est quod rem ut præsentem cognoscere, secundum quem modum accipit Augustinus, *ad Paulinam*, in libro *de videndo Deo*[1]. Secundo modo sentire, idem est quod rem ut hic et nunc cognoscere; et sic accipit Boetius, cum dicit[2] quod sensus est particularium, et intellectus universalium. Tertio modo sentire, idem est quod speciem existentem in materia præter materiam, mediante organo corporeo, suscipere; et sic accipit Philosophus in secundo *de Anima*, cum dicit[3], quod sensus est susceptivus specierum in materia præter materiam. Primis duobus modis non differt sensus ab intellectu re, sed ratione tantum : et hoc modo bene ponitur in angelo : angelus enim per suam potentiam intellectivam cognoscit rem ut præsentem, et ut hic et nunc, dirigendo aspectum super ipsam. Tertio vero modo differt potentia sensitiva ab intellectiva, re et ratione : et illo tertio modo sensus est potentia alligata corpori, et hoc modo spiritui angelico non convenit.

5. Ad illud quod objicitur, quod si cognoscat potentia immateriali, tunc nihil facit ad hoc distantia; dicendum quod dum singularia cognoscit et sentit, potentia immateriali cognoscit[4], aspectum tamen super rem cognitam dirigit : et ideo si res illa non est ei præsens, sive immediate conjuncta, necesse est, vel virtutem angeli deferri usque ad ipsam, vel e converso : et quoniam tam virtus angeli quam objecti est virtus finita, ideo nec cognoscit, nec potest cognoscere in quantacumque distantia : hoc autem non est propter virtutis materialitatem, sicut est in sensu corporis; sed propter virtutis finitatem.

6. Ad illud quod objicitur : «Quod patitur ab igne,» etc.; dicendum quod illud non concludit, sicut melius ostenditur in quarto : sensus enim et affectus spiritualis sufficit ad sentiendum verum dolorem, sicut ostenditur ibidem.

7. Ad illud quod objicitur, quod recipit, et judicat, etc.; dicendum quod cum ista duo sint in sensu, videlicet receptio, et judicium, receptio est principaliter ratione organi, sed judicium ratione virtutis. In sensu autem corporeo sic est receptio in organo, quod est receptio pariter et in virtute : et sic est judicium virtutis illius in organo, quod non præter organum : et ideo tam receptio, quam judicium, est totius conjuncti. In oculo vero angeli sic est receptio in organo, quod non est receptio in virtute aliqua illi organo alligata : et sic est judicium a virtute in organo, quod etiam præter organum. Unde angelus

[1] Aug., *ad Paulin.*, Epist. CXII, al. CXLVII, n. 4. — [2] Boet., *Physic.*, lib. I, cont. 42.— [3] Arist., *de Anima*, lib. II, cont. 121. — [4] Scotus inquit cognitiones illas esse intellectiones. — (*a*) *Al.* in.

ita bene perciperet aliquem clausis oculis, ut apertis : et ideo non est ibi receptio et judicium secundum quod competit sensui, ac per hoc non est ibi sensus exterior. Nec etiam oculus angeli dicitur oculus, nisi æquivoce : et tale corpus plus habet de (a) ratione instrumenti, quam organi, licet organicum possit dici propter assimilationem quam habet cum corpore naturali : et sic patet totum.

PARS II.

DE POTESTATE DÆMONUM QUAM HABENT SUPER CORPORA HUMANA [1].

EXPOSITIO TEXTUS.

Illud quoque consideratione dignissimum, etc.

Supra egit Magister de virtute dæmonum, et etiam bonorum spirituum, respectu corporum humanorum similium; in hac parte agit de virtute et potestate dæmonum respectu hominum. Dividitur autem hæc pars in quatuor particulas : in prima Magister quærit; in secunda determinat per auctoritatem Evangelii, ibi : *Quod in homines introeant*, etc.; in tertia vero explanat per auctoritatem Gennadii, ibi : *De hoc autem Gennadius;* in quarta et ultima, illam explanat per auctoritatem Bedæ presbyteri, ibi : *Beda quoque super illum locum*, etc.

Divisio.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis sex incidunt dubitabilia : primo ergo quæritur, utrum dæmones habitare possint in humanis corporibus; secundo, utrum illabantur animabus; tertio, utrum possint ludificare sensus humanos; quarto, utrum possint cogitationes immittere; quinto, utrum possint affectiones incendere; sexto, utrum possint scrutari secreta nostræ conscientiæ.

QUÆSTIO I.

An dæmones habitare possint in corporibus humanis [2].

Fundam.

Utrum dæmones in humanis corporibus possint habitare; et videtur quod sic : quia nullus spiritus ejicitur de aliquo corpore, vel habitaculo, in quo non est : sed dæmones, sicut legitur in Evangeliis, de obsessorum corporibus sunt ejecti a Christo et ejus apostolis : aliquando ergo habitaverunt in eis.

Item Augustinus, *de Divinatione Dæmonum*, loquens de dæmonibus dicit : « Suadent miris et invisibilibus modis, per illam subtilitatem suorum corporum hominum corpora non sentientium penetrando. » Sed si potest corpus penetrare, cum possit ibi quiescere, potest et inhabitare.

Item constans est quod aliqui a dæmonibus obsidentur : ergo obsessi dicuntur, aut quia dæmon habet in eis effectum, aut quia est in eis secundum substantiam : si quia habent in eis effectum, ergo omnes peccatores essent obsessi a diabolo, quod falsum est : ergo, quia sunt in eis secundum substantiam, obsessi dicuntur : ergo habitant in suis corporibus.

Item nullum corpus potest præbere obstaculum spiritui : ergo, si dæmones spiritus sunt, nullum corpus est eis obstaculum : ergo sicut lumen penetrat aerem usque in profundum, et ibidem manet, sic spiritus dæmoniacus corpus humanum subintrare potest per totum : ergo, si non expellatur ab agente majoris potentiæ, videtur quod ibi possit inhabitare.

Ad opp.

Ad oppositum arguitur sic : 1. Super illud *Abacuc* [3]: *Dominus in templo sancto suo,* Glossa : « Simulachris assidere potest immundus spiritus, intrinsecus esse non potest. » Ergo, si non potest in simulachris, multo minus nec in corporibus humanis.

2. Item Beda dicit, et Magister adducit in

[1] Hujus partis textum supra videre est. — [2] *Cf.* S. Thomas, II *Sent.*, dist. VIII, q. I, art. 5; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. VIII, q. II, art. 4; Richard., II *Sent.*, dist. VIII, art. 2, q. I; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. VIII, q. VII. — [3] *Habac.*, II, 20. — (a) *Al. deest* de.

litera super illud *Actorum* [1] *: Cur implevit Satanas cor tuum?* « Implet Satanas cor alicujus, non quidem ingrediens in eum, nec in sensum ejus : » ergo non videtur quod dæmon ingrediatur secundum substantiam corpus alicujus hominis.

3. Item anima unitur corpori ut motor, aut ut perfectio : sed quia conjungitur ut perfectio, impossibile est in eodem corpore esse aliam naturam perficientem : ergo cum conjungatur ut motor, impossibile est in eodem corpore esse alium spiritum ut moventem : si ergo dæmon in corpore humano non potest esse nec ut motor, nec ut perfectio, ergo nullo modo.

4. Item, sicut supra [2] dictum est, nullo modo competit duos spiritus angelicos esse simul in eodem loco primo : ergo pari ratione non videtur quod in eodem loco primo possit esse anima et angelus : sed anima est in toto corpore suo, sicut vult Augustinus : ergo in nulla parte corporis potest esse dæmon.

CONCLUSIO.

Dæmones possunt in humanis corporibus habitare, commovere, conturbare, et ea obsidere, nisi a superiori virtute prohibeantur.

Resp. ad Arg. Dicendum quod, sicut innuit textus evangelicus, et Augustinus etiam in libro *de Divinatione Dæmonum*, dæmones, per naturam suæ subtilitatis et spiritualitatis, possunt quæcumque corpora penetrare, et in eis sine aliquo obstaculo et impedimento subsistere : ratione vero suæ potestatis, possunt ea corpora, in quibus sunt, commovere et conturbare. Sicut enim spiritus spiritui penetrabilis esse non potest, sic nec corpus potest resistere spiritui : ideo dæmones, quantum est de potestate et subtilitate naturæ, possunt corpora humana intrare, possunt etiam et vexare, nisi prohibeantur a superiori virtute : et cum permittuntur introire et vexare, tunc dicuntur corpora obsidere. Permittit autem hoc Dominus, sive ad gloriæ suæ ostensionem, sive ad peccati punitionem, sive ad peccantis correctionem, sive ad nostram eruditionem. Sed ex qua istarum causarum determinate (*a*) permittat, latet hoc humanam industriam, propter hoc quod occulta sunt Dei judicia : hoc tamen planum est, quod non sunt injusta : et ideo non permittit talia sine causa. Concedendæ sunt igitur rationes quod dæmones possunt humana corpora subintrare.

1. Ad illud quod objicitur de Glossa, quod intrinsecus esse non potest, etc.; dicendum quod esse intrinsecus in aliquo, hoc potest esse dupliciter : aut sicut contentum respectu continentis, ut aqua respectu vasis, et sic dæmon bene potest esse intrinsecus in simulachris; alio modo esse intrinsecus dicitur aliquid, quod influit in intima rei, et influendo conservat, et perficit : et hoc modo non congruit dæmoni, nec respectu simulachri, nec respectu hominis, et sic loquitur illa Glossa.

2. Ad illud quod objicitur de Beda, quod non ingreditur in hominem, etc.; dicendum quod non loquitur de ingressu in hominem qui attenditur ex parte corporis, sed qui attenditur ex parte spiritus rationalis.

3 et 4. Ad illud quod objicitur, quod anima comparatur ad corpus, ut perfectio, et motor, etc.; dicendum quod non est simile de comparatione per modum motoris, et per modum perfectionis, quia unius perfectibilis una sola est perfectio; perfectio enim appropriat sibi perfectibile, et e converso : sed unius mobilis potest esse multiplex motor, et unus motor multa potest movere, maxime quando illa habent aliquem ordinem. Et quia divino judicio anima peccatrix subjicitur dæmoni obsidenti, sicut tortori et affligenti, hinc est quod simul in eodem corpore esse possunt : et per hoc patet responsio ad ultimum quod objiciebatur de coexistentia duorum spirituum. Non enim est simile, pro eo quod illi, ut supra dictum est, repugnat ordo universitatis; huic autem consonat or-

[1] *Act.*, v, 3, ubi *tentavit* legitur loco *implevit*. — [2] Dist. II, part. II, art. 2, q. IV, p. 303.

(*a*) *Al.* determinatæ, *mend.*

do æquitatis, secundum quam anima peccatrix affligitur. Nec repugnat ordo universitatis, quia diversimode ad illud habitaculum comparatur.

QUÆSTIO II.

An dæmones animabus illabi possint [1].

Ad opp. Utrum dæmones illabi possint animabus; et quod sic, videtur in *Luca* [2] *: Ecce homo habens dæmonium :* ibi Glossa : « Intraverat diabolus, unde exierat Christus : » sed Christus non exierat de corpore, sed de spiritu : ergo diabolus subintrat spiritum.

2. Item, si impartibile adjungatur impartibili, secundum totum applicabitur ei : et quod applicatur alicui secundum totum, applicatur ei secundum suum intimum : sed illabi non est aliud, quam secundum intimum profundari : ergo cum dæmon sit impartibilis, et, obsidendo hominem, animæ applicetur, videtur quod eidem necessario illabatur.

3. Item, sicut est ordo in corporibus, ita est ordo in spiritibus : sed in corporibus videmus quod agens influit virtutem suam passo usque ad intimum, aliter enim non alteraret totum : ergo pari ratione, et in spiritibus : ergo dæmon potest influere virtutem suam passo, videlicet animæ, usque ad intima animæ : sed virtus dæmonis non est spiritualior, quam substantia : ergo videtur quod dæmon usque ad intima animæ illabi possit.

4. Item, sicut homo efficitur templum Dei per gratiam, ita efficitur templum diaboli per peccatum : sed omnino ibidem, ubi prius erat gratia, incipit esse culpa : ergo ubi prius habitabat Deus, potest habitare diabolus.

Fundam. Contra : Augustinus [3], *de Fide ad Petrum :* « Inest singulis spiritibus naturalis terminus, quo a se invicem distinguuntur, et unus in altero non est. » Sed anima humana spiritus est : ergo non potest esse in dæmone, nec dæmon in ea : ergo nec illabi : ergo, etc.

Item, si unus spiritus illabitur, aut alter potest illabi, aut non : si sic, ergo pari ratione et tertius, et quartus, et sic de aliis, et ita omnes spiritus mali possunt illabi uni animæ, quod plane falsum est; si non potest, ergo unus spiritus implet totam animam : sed hoc est falsum, quia imaginem Dei nihil minus Deo implere potest, sicut dicit Augustinus et Beda.

Item, si dæmon illaberetur animæ, esset intimus animæ : ergo per totum dominaretur ei : ergo posset pertrahere ad mala quæcumque vellet, et ita anima liberum arbitrium non haberet. Quod si anima liberum arbitrium non potest amittere, ergo nec dæmon ei illabi potest.

Item, si illaberetur animæ, nihil esset ita intimum in anima, in quo non esset, et super quod non posset dæmon; sed sicut Deus illabendo animam rectificat et conservat, sic dæmon quod potest deordinat et depravat : ergo si dæmon illaberetur animæ, dæmon posset synderesim vel voluntatem naturalem depravare, et ad malum inclinare : quod est impossibile.

CONCLUSIO.

Dæmones animabus humanis illabi nequeunt, hoc enim solius est Dei, cum in anima idem sit intimum atque supremum; solus autem Deus est superior mente humana.

Resp. ad Arg. Dicendum quod illabi aliquid alicui, importat quod illud intimum sit ei, et quod intime operetur in illo : nihil autem tale est respectu animæ, nisi solus Deus : ideo solus divinus spiritus animæ potest illabi. In anima namque humana idem est intimum et supremum; et hoc patet, quia secundum suum supremum maxime approximat Deo, similiter secundum suum

[1] *Cf.* S. Thom., *de Verbo*, q. XXII, art. 9; et *de Malo*, q. XVI, art. 11; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. VIII, q. II, art. 5; Richard., II *Sent.*, dist. VIII, art. 2, q. II; Durandus, II *Sent.*, dist. VIII, q. III; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. VIII, q. I, art. 1; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. VIII, q. VIII. — [2] *Luc.*, IV, 33. — [3] Imo Fulgent., *de Fide ad Petr.*, c. III, n. 30, inter opera S. August., Append. t. VI.

intimum : unde quanto magis redit ad interiora, tanto magis ascendit, et unitur æternis. Et quia solus Deus superior est mente humana secundum sui supremum, solus Deus potest menti esse intimus : et ideo illabi spiritui rationali, est divinæ substantiæ proprium. Concedendæ sunt igitur rationes ostendentes quod animabus humanis illabi non potest malignus spiritus.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur de Glossa, quod intravit diabolus, etc.; dicendum quod hoc non dicitur de ingressu secundum substantiam, sed secundum effectum, sive conformitatis malitiam : unde non vult Glossa plus dicere, quam quod, ubi desinit (a) gratia, ibi incipit esse malitia.

2. Ad illud quod objicitur, quod impartibile impartibili applicatur secundum totum, dicendum quod aut intelligitur de junctura situali, aut de junctura virtuali : si de situali, sic potest habere veritatem : sic autem non est intelligere applicationem substantiarum spiritualium, quia non sunt situales. Si autem intelligatur de applicatione virtuali, sic secundum totum (b) non habet veritatem, quoniam in simplici substantia reperitur magnitudo virtutis, et secundum illam considerari potest in anima major et minor ratio dignitatis, secundum accessum ad originem illius virtutis.

3. Ad illud quod objicitur, quod sicut est ordo in corporibus, ita est in spiritibus; dicendum quod etsi sit aliqua similitudo, non tamen omnino perfecta, nec quantum ad ordinem, nec quantum ad intimitatem : non quantum ad ordinem, quia omnes substantiæ rationales immediate sunt natæ ferri in Deum, nec quantum ad hoc una præest alteri : hoc autem non contingit in corporibus inveniri. Non est etiam simile quantum ad intimitatem, quia quod est intus et extra in re corporali est ejusdem naturæ, non differens dignitate, sed magis partium positione; in anima vero quod est intimum, hoc est maxime supremum, et Deo proximum : ideo in rebus corporalibus quod potest influere exterius, magis et magis agendo, potest pervenire ad interius et ad intimum; non sic in spiritu, ubi idem dicitur intimum esse, quod est in eo supremum et dignissimum.

4. Ad illud quod objicitur, quod ibidem est culpa, ubi fuit gratia; dicendum quod verum est : sed ex hoc non videtur, quod ibidem sit diabolus, ubi Deus; quia aliter gratia est a Deo, aliter culpa est a diabolo. Gratia enim est a Deo ut præsente, et influente, et intime operante, et medullas affectionis penetrante, secundum quod innuit Apostolus, *ad Hebræos*, IV[1] : *Vivus est sermo Dei, et efficax*, etc. Sed culpa dicitur esse a diabolo solum sicut a suggerente et impellente quodam modo, quasi exterius instigante : et ideo non oportet diabolum habitare in intimo cordis peccatoris, quantumcumque medullitus adhæreat peccatum. Ulterius, peccatum non ponit aliquid, sed potius privat : ideo secundum ipsum non dicitur aliquid illabi animæ, sed potius ab eo aliquid corrumpi; et sic patet quod non est simile de culpa et gratia, quamvis sint circa idem.

QUÆSTIO III.

An dæmones possint illudere sensus[2].

Fundam.

Utrum dæmon possit sensus illudere; et quod sic, videtur. Super illud *Exodi*[3] : *Fecerunt magi per incantationes et arcana quædam similiter*, dicit Glossa Rabani : « Diabolicis figmentis spectantium oculos illudebant, ut res, in sua specie remanentes, aliæ viderentur. »

Item, in *Itinerario Clementis*, dicit Niceta ad Petrum, narrans præstigia Simonis : « Vidimus canes cantare, et imagines ambulare. »

[1] *Hebr.*, IV, 12. — [2] *Cf.* S. Thom., p. I, q. CXI, art. 4; et *Contra Gent.* lib. III, c. LXXI; et *de Verit.*, q. XI, art. 1; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. VIII, q. II, art. 5, dub. 1; Richard., II *Sent.*, dist. VIII, art. 2, q. III; Durandus, II *Sent.*, dist. VIII, q. IV; Thom. Argent., II *Sent.*, dist. VIII, q. I, art. 2; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. VIII, q. IX; Marsilius Inguen., II *Sent.*, dist. VIII, q. I, art. 1; Gab. Biel, II *Sent.*, dist. VIII, q. II, art. 3. — [3] *Exod.*, VII, 11.

(a) *Al.* finit. — (b) *Cæt. edit. deest* totum.

Constat quod hoc non fiebat nisi virtute dæmonum : si igitur dæmones hæc, et his similia plura faciunt, quæ nullo modo nisi miraculose fieri possunt, ergo oculos spectantium illudunt, maxime cum illa facere videntur ad quæ per auxilium naturæ juvari non possunt.

Item, in *Vitis Patrum* legitur, quod quidam adduxerunt quamdam puellam ad sanctum patrem, quæ videbatur eis esse equa; sed sanctus pater deprehendit quod esset puella : ergo si hoc fiebat arte diabolica, apparet, etc. : ergo, etc.

Item, plus est decipere intellectum, quam sensum : sed dæmones multos decipiunt et seducunt quantum ad intellectum : ergo multo fortius seducere, vel illudere, possunt quantum ad sensum.

Ad opp. Contra : 1. Sensus particularis non errat, ut dicit Philosophus, circa proprium objectum : ergo non percipit nisi illud quod verum est : sed delusio sensuum non potest esse sine errore et deceptione : ergo, etc.

2. Item, cum diabolus facit aliquem videre asinum, vel aliquod aliud animal, ubi non est secundum veritatem, necesse est quod faciat similitudinem illius animalis in oculo : sed illa similitudo non potest generari nisi ab illo animali, cum non possit educi de nihilo : ergo vel oportet quod afferat asinum, vel nunquam faciat eum videri : sed si asinum affert, est ludificatio ; si non affert, non immutat : ergo nunquam potest deludendo immutare, vel immutando illudere.

3. Item cum hominem facit videri capram, aut similitudo hominis pervenit usque ad oculum, aut non : si sic, ergo cum judicet secundum similitudinem receptam, judicabit illam esse hominem : ergo non decipietur. Si non pervenit, quæro, quid impedit? et videtur quod nihil possit : existente enim medio illuminato, necesse est objectum multiplicari per medium, si non adsit corporeum obstaculum : ergo videtur quod nullo modo possit esse ibi ludificatio sensus.

4. Item ; cum facit videri quod non est, aut hoc facit immutando virtutem, aut immutando oculum, aut objectum : si immutando objectum, ergo est verum miraculum : non ergo præstigium. Si immutando organum, vel virtutem, cum hæc sint digniora, tunc erit majus miraculum : ergo falsa miracula erunt majora veris : quod si hoc est falsum, redit idem quod prius.

CONCLUSIO.

Dæmon sensus nostros deludere potest, id esse præsens ostendendo, quod tamen non est, vel aliter ostendendo quam sit, sive abscondendo quod præsens est.

Resp. ad Argum. Ad prædictorum intelligentiam, attendendum est quod absque dubio dæmones possunt sensus deludere, sicut multiplex experientia docet ; modum autem assignare est valde difficile : et ad hoc plures doctores conati sunt diversimode. Quidam namque voluerunt modum hujus delusionis assignare, dicentes hoc supra naturam esse; tripliciter autem hoc fieri posse. Potest enim hoc facere dæmon a superiori influendo; ab intrinseco phantasma movendo ; ab extrinseco species objiciendo. A superiori influendo, dicunt hoc modo fieri posse, quia dæmon per naturam superior est sensu corporeo : et quia superiora nata sunt influere in inferiora, dæmon potest species, quas habet in se, sensui imprimere, tam interiori, quam exteriori : quæ tamen minus sunt spirituales in suscipiente, quam in dante, quia quod recipitur in aliquo, est per modum recipientis, non per modum recepti [1]. Opin. 1. Similiter ab interiori phantasmata movendo, dicunt sic posse accidere, sicut accidit in somnis ex motu phantasmatum, et defluxu (*a*) ab organo excitari virtutem sensitivam interius, et fieri somnium, in quo videtur homini quod videat, vel audiat veritatem, cum phantasma rei pervenit ad organum visus,

[1] Arist., *de Anima*, lib. III, cont. 4 et 5.

(*a*) *Cat. edit.* de fluxu.

vel auditus. Sic et in proposito, dæmon potest phantasmata existentia in organo interiori facere diffluere ad organa sensuum; et sic videtur homini quod videat, vel sentiat ipsam rem, dum ex rei phantasmate formatur organum, et intentio sensus super illud convertitur, judicat de similitudine ac si esset veritas. Ab exteriori vero, species objiciendo, potest hoc modo sensum ludificare. Unaquæque enim res nata est speciem suam susceptibili dare. Et si esset aliquid quod non tantum speciem susciperet, sed etiam tenere posset; posset circumferri, et alicui pro veritate offerri, sicut ostenditur luna in puteo. Quia ergo non latet dæmonem natura specularis, non solum susceptiva specierum, sed etiam retentiva; mediante illa, potest quamcumque vult, et cujuscumque rei vult, speciem pro veritate sensibus nostris offerre; quam cum pro veritate accipiunt, ludificantur. Hunc igitur triplicem modum dicunt dæmoni esse possibilem; et eum modo uti hoc, modo illo, et modo tertio. Sed quilibet horum modorum, ut patet interius consideranti, habet aliquid improbabilitatis. Non enim videtur possibile, quod substantia spiritualis, quæ habet in se species omnino immateriales, possit eas sensibus imprimere, cum omnino sit virtus improportionabilis. Nec etiam videtur quod species ab organo interiori regrediantur, cum iste sit ordo retrogradus. Præterea mirum est valde, si dæmon invenit ita magnum speculum, in quo in magnitudine sua et latitudine possit ostendere unum castrum, sicut pluribus aliquando est ostensum. Mirum est etiam, si videt quis ita rem, quod non potest videre speculum. Mirabilis est etiam natura talis rei corporalis, quæ potest speciem suscipere et tenere, cum videamus speciem ab objecto speculo sensibiliter separari non posse.

Impro-[batur.]

Ideo alius modus dicendi est, qui magis est consonus naturæ et intelligentiæ: quod dæmon potest ludificare sensus, sive ostendendo præsens esse quod non est, sive aliter ostendendo quam est, sive abscondendo quod præsens est. Primum quidem facit species offerendo; secundum facit sensum vel objectum devariando; tertium vero facit impedimentum præstando. Primum potest intelligi sic: Quando phantasmata existentia interius offeruntur forti oblatione ipsi virtuti interiori, vel virtus interior fortiter illis intenditur, similitudo rei videtur esse veritas. Hoc manifestum est per naturam: nam phrenetico, propter ascensum fumositatum ad cerebrum, ex modica occasione exteriori videtur ei quod videat multa, quæ non sunt sibi præsentia, vel quod audiat. Similiter per fortem conversionem intentionis, phantasma videtur veritas, sicut Augustinus exemplificat in libro *de Trinitate*, quod quidam tanta conversione recogitabat cujusdam mulieris imaginem, quod ei carnaliter commisceri videbatur etiam vigilando. Per hunc modum dæmon potest sive intentionem ad imaginem convertere, sive fumos aliquos immittendo spiritum animalem immutare, et phantasmata diversimode variate, et intentioni offerre, et sic diversa homini facere apparere: et hoc modo utitur frequentissime. Et hujus signum est, quia nunquam facit hominem aliquid sentire, cujus imaginem non habeat in interiori organo virtutis imaginariæ. Nunquam enim cæcos naturaliter facit somniare de coloribus, nec surdos de sonis, nec eis talia repræsentat in vigilia, vel in somnis. Secundum modum possumus intelligere sic: quod res alio modo, vel sub alia dispositione appareat sensui, quam sit naturaliter, potest contingere propter variationem aliquam ex parte organi, sicut quando humor sanguineus, vel vapor igneus descendit ad oculos, videtur homini quod ea, quæ exterius sunt, sint rubea; vel propter variationem aliquam ex parte objecti, sicut contingit aliquando, quod ex positione candelæ factæ de serpentis pinguedine, et dispositione palearum, videntur paleæ serpentes esse operatione naturali. Simile est in aliquibus virtutibus quarumdam rerum

[...]pia. 2.

Sensus humani quot et quibus modis a dæmonibus deludantur.

Primus modus.

Secundus modus.

Exemplum de candela facta ex pinguedine serpentis.

mineralium. Et quia iste modus non latet dæmones, et sunt ministri veloces, potentes quæ necessaria sunt ad hæc statim offerre, ideo sensus nostros frequenter deludunt, ostendentes rem aliter quam sit, dum eam faciunt aliter quam se habeat apparere : quod quidem fit per variationem modicam, inducendo eam circa organum, vel objectum : quæ quidem variatio non mutat formam, sed solum est ex quadam accidentali adhærentia, et est ut passio, non passibilis qualitas. Tertium modum sic possumus intelligere : Res siquidem, quæ præsto est, sensum nostrum sine visibili obstaculo potest dupliciter latere : aut quia impeditur virtus sensus, ne perveniat ad sensibile, aut quia impeditur species sensibilis, ne perveniat ad sensum; et utroque modo impeditur sensus, ne percipiat quod sibi est præsto. Utrumque autem horum satis credendum est esse possibile virtuti dæmonis : et ideo dicitur posse facere per hanc viam ut (a) hominem reddat invisibilem, quod tamen certum non est; si tamen est, hac via posse fieri non est multum incredibile. His visis, patet responsio ad quæstionem propositam, quoniam terminanda est in partem affirmativam : patet etiam in parte responsio ad objecta.

Tertius modus.

1. Ad illud enim quod objicitur, quod sensus non errat circa proprium objectum; dicendum quod hoc intelligitur quantum est de sui natura, salva scilicet media dispositione organi, medii, et objecti. Intelligitur etiam de sensu particulari per se. In hac autem deceptione, sensus communis, sive phantasia quæ dicitur collativa, admiscetur sensui particulari, et judicat esse alterius quod est suum.

Sensus quomodo circa proprium objectum non decipiatur.

2. Ad illud quod objicitur, quod nulla res potest videri nisi per suam speciem; dicendum quod speciem nec de novo dat, nec de novo offert : sed illam quæ erat in phantasia tam vivaciter virtuti illi interiori objicit, ut credat se rem exteriorem sensibiliter intueri.

3. Ad illud quod objicitur, quod facit hominem videri capram, utrum illa species hominis deferatur ad visum; dicendum quod fortassis impedit ne perveniat ad visum, vel visus ad eam, vel saltem impedit ne perveniat ad judicium, dum loco illius offert speciem capræ, quam habet in phantasia : et sic dum aspicit ad corpus humanum, æstimat se videre capram.

4. Ad illud quod quæritur, ubi faciat (b) immutationem, vel circa organum, vel objectum, vel virtutem; dicendum quod potest facere, et facit circa omnia hæc pro loco et tempore, sicut sibi videtur expedire; nec tamen videtur quod sit verum miraculum, quia non est ibi vera formarum transmutatio, aut inductio, sed solum quædam transitoria, et quasi momentanea immutatio, quæ cum ostendat circa rem veram esse transmutationem, non est verum miraculum, sed vanum et falsum præstigium.

QUÆSTIO IV.

An dæmones cogitationes immittere possint [1].

Utrum dæmon possit cogitationes immittere; et quod sic, videtur primo auctoritate Veteris Testamenti in Psalmo [2] : *Immittit Angelus Domini in circuitu timentium eum.* Si bonus angelus potest immittere, cum bonus et malus sint ejusdem naturæ, patet, etc.

Fund.

Item auctoritate Joannis videtur [3] : *Cum diabolus misisset in cor, ut traderet eum Judas.* Sed mittere in cor, non est aliud quam immittere : ergo, etc.

Item Gregorius in *Moralibus* : « Maligni spiritus in cordibus malignorum cogitationes immittere non desistunt. »

Item suggestio est aculeus diaboli : sed suggestio nihil aliud est quam pravæ cogitationis immissio : si ergo diabolus potest

[1] *Cf.* Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. VIII, q. I, art. 5, dub. 2; Richardus, II *Sent.*, dist. VIII, art. 2, q. IV. Thom. Arg., II *Sent.*, dist. VIII, q. I, art. 3; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. VIII, q. X. — [2] *Ps.* XXXIII, 8. — [3] *Joan.*, XIII, 2.

(a) *Cat. edit.* et. — (b) *Al.* facit.

mala suggerere, ergo potest malas cogitationes immittere.

Ad opp. Contra : in *Matthæo*, super illud[1] : *Nihil quod in os intrat coinquinat animam,* dicit Glossa Bedæ, quod diabolus non est malarum cogitationum immissor.

Item, si potest cogitationem immittere, cum in cogitatione formetur acies intelligentiæ, ergo potest mentem nostram formare : quod falsum est, cum hoc dicat Augustinus[2] esse proprium veritatis primæ.

Item nihil nobis intimius est quam nostra cogitatio : ergo si diabolus potest cogitationes immittere, ergo potest, quando vult, ad interiora nostra spiritualia introire : sed hoc nihil aliud est quam illabi : ergo menti nostræ illabi potest : quod supra improbatum est.

Item, si potest cogitationes immittere, ergo potest, quando vult, malum facere cogitare : sed ipse continue nobis optat malum : ergo nunquam permitteret nos a cogitationibus malis desistere : quod manifeste falsum est. Est igitur quæstio, quantum posse habeat diabolus respectu cogitationum generandarum in nobis, utrum scilicet possit efficere, vel tantum offerre; et, si offerre, utrum necessario possit nos compellere ad hoc quod nos recipiamus oblatum. Et quod sic, videtur, quia si aliquid præsentatur aspectui oculorum nostrorum, necessarium est nos videre, et sic de aliis sensibus : ergo similiter videtur de cogitationibus. Quod si verum est, videtur quod a malis cogitationibus non possumus evadere, et quod mala cogitare non sit reprehensibile, cum tamen Dominus reprehendat in *Matthæo*[3] : *Quid cogitatis mala in cordibus vestris?*

CONCLUSIO.

Dæmon potest animæ humanæ cogitationes immittere, non quidem ut principale agens talis effectus, sed ut excitans atque impellens.

Resp. ad Arg. Dicendum quod immissio dicit actum, cujus effectus terminatur in eo quod intus est : hunc autem actum dupliciter potest dicere respectu illius effectus, aut sicut causæ principaliter agentis et efficientis, aut sicut excitantis vel impellentis. Primo modo proprie accipitur, et sic competit soli Deo respectu animæ : ipse enim solus est qui per modum principalis agentis potest in ejus intimis cogitationes et affectiones gignere et formare. Alio modo accipitur large et minus proprie. Et quoniam immissio, de ratione sui nominis, quamdam virtutem et auctoritatem sufficientem respectu effectus importat; ideo, quando solummodo dicit excitationem vel impulsionem, large accipitur et minus proprie. Et sic competit dæmoni respectu animæ, quoniam ejus officium est, sive perversum studium, eidem malas cogitationes suggerere. Et sic patet responsio ad rationes ad utramque partem. Nam rationes et auctoritates ad primam partem inductæ procedunt de missione et immissione communiter dicta; rationes vero ad oppositum procedunt de immissione proprie dicta.

Ad illud vero quod quæritur ultimo, quantum posse habeant dæmones respectu malarum cogitationum nostrarum, dicendum quod phantasmata possunt offerre.

Ad illud autem quod quæritur utrum necessario possint compellere; diversimode a diversis respondetur. Quidam enim dicunt quod necessario possint compellere ad cogitationes malorum, non tamen malas. Cogitatio enim quæ est de malo, non est mala, nisi æque comitetur affectio mala : quæ est in potestate nostra. Aliis vero videtur, et probabilius, quod non possunt facere aliquid, quo facto necessario cogitemus malum, nisi in casu, videlicet cum cogitatio animæ non est circa utilia occupata. Cum enim evagatur et est otiosa ratio, tunc potest ei diabolus offerre imaginem turpem et vanam : et ideo volenti malas cogitationes et

[1] *Matth.*, XV, 11. — [2] August., lib. *LXXXIII Quæst.*, q. LI, n. 2; *de Civit. Dei*, lib. XI, c. II. — [3] *Matth.*, IX, 4.

imaginationes effugere, sollicite et diligenter cavendum est, ne contingat aliquando animum a bonis et ab utilibus cogitationibus revocari : hoc tamen difficile est, nisi ei qui solitus est in bonis animum exercere; cui multo facilius et delectabilius est in bonis versari cogitationibus, quam sit viris carnalibus in fœdis et turpibus imaginibus.

QUÆSTIO V.

An dæmones malas affectiones incendere possint [1].

Fundament. (a) Utrum dæmones possint malas affectiones incendere; et quod sic, videtur [2] : *Omnes adulterantes sicut clibanus succensus a coquente :* et Glossa exponit quod clibanus est fornicator, et coquens diabolus : ergo, etc.

Item Beda[3], super *Acta,* dicit quod diabolus fraudulenta et callida deceptione animam in affectum malitiæ trahit : sed hoc nihil aliud est, quam pravam affectionem incendere : ergo, etc.

Item, diabolus potest carnem nostram commovere, sicut dicitur in *Job.* Unde super illud [4] : *Terra tradita est in manu impii,* exponit Gregorius : « Id est caro in manu diaboli. » Si ergo carne commota excitatur stimulus concupiscentiæ, qui est in nobis tanquam igniculus pravæ affectionis, videtur quod diabolus possit in nobis incendere affectionem concupiscentiæ.

Item ignem incendere, non est aliud quam igni pabulum ministrare : sed malæ imaginationes, et exteriores opportunitates, et occasiones sunt fomenta concupiscentiæ : ergo videtur quod diabolus hunc ignem concupiscentiæ possit in nobis accendere.

Item calidum potest calefacere : ergo inflammatum potest inflammare : sed diabolus totus est inflammatus, immo et in eo sunt flammæ et incentiva vitiorum, sicut dicitur in *Jacobo* [5], et Beda dicit, et Magister in litera : ergo potest diabolus nos ad malum inflammare : ergo et incendere.

Ad oppos. (b) Ad oppositum : 1. Imago maxime perficitur in affectione et voluntate; ergo si diabolus non habet posse super animam, in quantum est Dei imago, ergo non videtur quod possit affectionem nostram incendere.

2. Item libertas arbitrii consistit maxime in affectu, sive in voluntate; sed liberum arbitrium est illud super quod minime potest diabolus : ergo videtur quod minime possit in nostrum affectum : ergo si non potest intellectui cognitionem vel cogitationem immittere, ergo multo minus affectionem incendere.

3. Item cogitatus præambulus est ad affectionem : sed quod non potest in dispositionem, non potest in complementum : ergo si diabolus non potest immittere cogitatum, non potest incendere affectum.

4. Item : si potest malas cogitationes incendere; cum hujusmodi affectiones semper sint culpabiles, continue posset nos facere peccare : quod nefas est dicere. Est igitur quæstio, quæ differentia sit inter incendere, et immittere, et pro quanto diabolus magis dicitur incensor, quam immissor, cum e converso videatur quod (c) multo plus sit affici quam cogitare.

CONCLUSIO.

Dæmon potest animas nostras incendere, cogitationes et affectiones excitando et subministrando.

Resp. ad Arg. Dicendum quod incendere est actus translatus a corporalibus ad spiritualia. In corporalibus autem, incendere est non ignem generare, sed potius igni pabulum ministrare, vel applicando ignem combustibili, vel combustibile igni; sic et in spiritualibus. Ignis autem iste concupis-

[1] *Cf.* S. Thomas, part. I, quæst. CXI, art. 2; et *de Verbo,* q. XXII, art. 9; et *de Malo,* q. XVI, art. 11; Ægid. Rom., II *Sent.,* dist. VIII, q. II, art. 5, dub. 3; Henricus, *Quolib.* III, q. XIII; Richardus, II *Sent.,* dist. VIII, art. 2, q. VI; Durandus, II *Sent.,* dist. VIII, q. V; Thom. Arg., II *Sent.,* dist. VIII, q. I, art. 4; Steph. Brulef., II *Sent.,* dist. VIII, q. XI.— [2] *Ose.,* VII, 4. — [3] Beda, *in Act.,* c. VI. — [4] *Job,* IX, 24. — [5] *Jac.,* III, 6.

(a) *Edit. Vatic.* Ad opp.— (b) *Edit. Vatic.* Fundam. — (c) *Cæt. edit.* cum.

centia est, sive libido perversa; pabulum istius ignis sunt cogitationes et affectiones carnales et terrenæ, et delectationes fœdæ; et ita incendere, in spiritualibus, non tantummodo accipitur respectu affectionum, immo et cogitationum; et respectu utrarumque non dicit actum sicut principaliter agentis, sed solum sicut excitantis et subministrantis. Quoniam igitur diabolus potest nos ad malas cogitationes et affectiones excitare, licet non possit eas in nobis sua potestate efficere; ideo recte et proprie a sanctis et a doctoribus sacræ Scripturæ incensor dicitur, non immissor, et concedendæ sunt rationes ad hoc.

Fundam. 1 et 2. Ad illud quod objicitur, quod diabolus non potest super imaginem, nec super liberum arbitrium; dicendum quod non potest sicut agens et movens principale: potest tamen sicut suggerens et inducens: et hoc est quod dicit Damascenus: « Violentiam alicui inferre non possunt, in nobis enim est suscipere eorum immissiones. »

3. Ad illud, quod non possit in cogitationem; dicendum quod, sicut non potest cogitationem formare, sic nec affectionem principaliter causare vel movere: sicut autem potest affectionem incendere, sic etiam cogitationem.

4. Ad illud quod ultimo objicitur, quod tunc posset facere nos peccare; dicendum quod verum est, si potentia incendendi importaret necessitatem, vel præcipuam et effectivam potestatem respectu affectionis pravæ: sed, sicut prædictum est, non dicit causam efficientem, sed disponentem: quæ quidem dispositio efficaciam non habet, nisi nos demus ei vigorem ex nostra negligentia vel consensu.

QUÆSTIO VI.

An dæmones scrutari possint secreta conscientiæ nostræ[1].

Ad opp. Utrum dæmones possint scrutari secreta nostræ conscientiæ; et quod sic, videtur. Dæmonum officium est accusare, secundum quod legitur in Apocalypsi[2]: *Projectus est accusator fratrum*, etc. Ergo si in judicio arguemur de secretissimis cogitationibus, videtur quod hæ non lateant accusatorem nostrum.

2. Item peccatum est character bestiæ, secundum quod insinuatur in *Apocalypsi*: sed unusquisque cognoscit proprium signaculum, ubicumque ponitur: ergo diabolus cognoscit peccatum, ubicumque sit: sed nihil est in nobis secretius, quam sint peccata cogitationum nostrarum et affectionum: ergo, si hæc diabolus potest videre, secreta conscientiarum nostrarum rimari potest.

3. Item Augustinus, *super Genesim ad litteram*[3]: « Mali angeli cogitationem noverunt, quia multa prædicunt, quæ non prædicerent, si cogitationes non novissent. »

4. Item hoc videtur per rationem. Notior est operatio quam potentia, et potentia quam substantia; quia per cognitionem operationis et potentiæ, pervenitur ad cognitionem substantiæ: sed substantia animæ non potest latere diabolum: ergo nec ejus operatio, nec virtus: ergo si cogitatio et affectio sunt actiones animæ, ergo non possunt latere dæmonem.

5. Item substantiæ spirituales, sicut dicit Dionysius[4], per sui naturam sunt specula: sed sic est in speculo materiali, quod quando unum objicitur alteri, non solum repræsentat ipsum, sed etiam omne quod relucet in ipso: ergo si majoris communicationis sunt specula spiritualia, videtur quod, quando dæmon intuetur et aspicit animam, non solum ipsam videat, sed omne quod est in ipsa.

6. Item nihil potest oculus meus videre in me, quod non possit videre oculus alienus: si ergo sic est in oculo corporali respectu

[1] *Cf.* S. Thom., p. I, q. LVII, art. 4; et *de Verit.*, q. VIII, art. 13; Richardus, II *Sent.*, dist. VIII, art. 2, q. IV; Durand., II *Sent.*, dist. VII, q. V; Marsilius Inguen., II *Sent.*, art. 2, q. VI; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. VIII, q. XI. — [2] *Apoc.*, XII, 10. — [3] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. XII, c. XVII, n. 34, et c. XXII, n. 48. [4] Dion. Areop., *de Cœl. Hierarch.*, c. III, in princ. —

rei visibilis corporalis, pari ratione similiter erit in oculo spirituali respectu cognoscibilis spiritualis : ergo si oculum meum spiritualem non latet secretum conscientiæ meæ, pari ratione nec oculos dæmonum.

Fundam. Ad oppositum [1] : *Tu solus nosti corda filiorum hominum.* Non ergo dæmon, vel alius.

Item [2] : *Ego Dominus scrutans corda et renes.* Ergo, si Dominus hoc sibi attribuit tanquam proprium, videtur quod non communicet diabolo.

Item [3] : *Nemo scit quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui est in illo.* Sed dæmon nec est spiritus noster, nec est in nobis : ergo non novit secreta conscientiæ nostræ.

Item Augustinus [4], in libro *de Ecclesiasticis Dogmatibus :* « Internas cogitationes nostras diabolum non videre certum est. »

Item ratione videtur : Quia si internas cogitationes cognosceret, cognosceret et virtutes : ergo Job patientiam cognovisset : quod si cognovisset, non tentasset, cum nolit superari : sed tentavit : ergo nec virtutes, nec cogitationes ejus cognovit.

CONCLUSIO.

Angelus malus, neque etiam bonus, potest secreta conscientiæ nostræ scrutari, quanquam, per exteriora quædam signa, ea conjicere possit.

Resp. ad Argum. Ad prædictorum intelligentiam, est notandum quod, sicut Deus voluntati creaturæ rationalis dedit dominium, sive arbitrium, cui nulla potentia præsidet, nisi divina; sic ejus cognitivæ dedit conscientiæ secretum, cujus secreta et profunda non penetrat nisi divina sapientia. Et ideo dico, quod nulla creatura, nec humana, nec angelica, potest conscientiæ humanæ nosse secreta, nisi per signa, vel conjecturas, vel nisi noverit Dei revelatione, aut hominis denuntiatione [5]. Et quoniam pauca sunt ita secreta, quin prodeant in opera exteriora, vel appareant per signa exteriora faciei, vel per signa cordis, quod movetur diversimode secundum diversitatem affectionum; hinc est quod multæ cogitationes et affetiones nostræ deprehendi possunt a malignis spiritibus, nisi arceantur Dei virtute : hæc autem cognitio potius est conjecturæ, quam certæ scientiæ : et ideo concedendæ sunt rationes ostendentes quod angelus malus secreta conscientiæ nostræ perscrutari non potest.

1. Ad illud ergo quod objicitur primo in contrarium de accusatoris officio; dicendum quod non solum ipse dæmon erit accusator, immo etiam cor nostrum : unde, etsi de exterioribus visibilibus accusari possumus a diabolo, de secretis et occultis non; neutra tamen impunita relinquentur, quia non deerit accusator et testis.

2. Ad illud quod objicitur, quod peccatum est character diaboli; dicendum quod peccatum tunc dicitur esse character, quando scribitur in fronte : hoc autem est, cum peccat sine rubore, et publice, ut jam possit ei dici [6] : *Frons mulieris meretricis facta est tibi, noluisti erubescere :* et tunc absque dubio peccatum nostrum cognitum est a diabolo, quia jam non est secretum, sed manifestum.

3. Ad illud quod objicitur de Augustino, quod cogitationes noverunt; dicendum quod loquitur de cognitione conjecturæ, non certæ scientiæ.

4. Ad illud quod objicitur, quod notior est operatio, quam substantia; dicendum quod verum est de operatione extrinseca : de intrinseca autem non habet semper veritatem : multæ enim res sunt nobis notæ, quarum virtutes et operationes nos latent. Vel dicendum quod hoc locum habet in operatione naturali, non in operatione voluntaria. Operatio enim naturalis, secundum quod naturalis est, ita se naturaliter nata est repræ-

[1] II *Paralip.*, VI, 30.— [2] *Jerem.*, XVII, 10.— [3] I *Cor.*, II, 11.— [4] Imo Gennad., *de Eccles. Dogm.*, c. XLVIII, n. 81, inter opera S. August., Append. tom. VIII. — [5] Scot., dist. IX hujus quæst. II, ibi : *Ad art.* 2, videtur tenere, quod angelus alteri angelo non potest celare essentiam et intellectionem. — [6] *Jerem.*, III, 3.

sentare, nec se occultare potest, sicut nec substantia : immo per ipsam manifestatur substantia, dum plus habet de ratione actualitatis, ac per hoc manifestationis et lucis. In operatione autem voluntaria secus est : nam cum substantia se naturaliter repræsentet sicut naturaliter est, sic se occultare non potest. Operatio voluntaria, sicut voluntarie exit in esse, ita et voluntarie manifestatur, et ita occultari potest : immo non manifestatur, nisi homo velit : talia autem sunt, quæ latent in secreto conscientiæ nostræ : ideo quamvis diabolus possit videre animam propria virtute, tamen non potest illa conspicere.

5. Ad illud quod objicitur, quod speculum repræsentat aliud speculum, et quæ sunt in eo contenta; dicendum quod est duplex speculum : quoddam naturale; et quoddam voluntarium. Speculum naturale, sicut naturaliter suscipit, ita et naturaliter reddit, et ita nihil occultat : ideo speculum sibi oppositum non solum ipsum, sed etiam omne quod lucet in eo repræsentat. Speculum autem voluntarium non est in actu manifestationis eorum quæ in se continet, nisi cum hoc facit voluntas : et tale est speculum spirituale : et ideo non est simile.

6. Ad illud quod objicitur de oculo corporali; per hanc ipsam rationem jam patet responsio. Oculus enim unus corporalis videt quidquid videt alius, si objectum sit utrique revelatum : si autem uni aperitur, et alteri tegitur, unus potest videre quod non videt alius. Quia ergo nullus se sibi nec vult, nec potest velare, quia sibi semper præsens est, ideo oculum proprium, si quid in se est, non potest latere; alienum vero oculum potest subterfugere, et se illi revelare, quoniam non est ipsi præsens, nec super eum potens : et ideo omnem oculum spiritualem potest conscientia nostra latere, excepto se, et illo qui est supra se. Et ideo dicit Augustinus, *super Genesim ad literam* [1], quod sicut substantiæ corporales habent aliqua velamenta quibus se alienis aspectibus occultant, sic et in his substantiis spiritualibus suo modo intelligendum est : hæc est verborum suorum sententia. Et si tu quæras quomodo potest hoc esse vel intelligi, cum substantia spiritualis simplex sit et uniformis per totum; et ita videtur quod qui videt modicum, nihil latet; et cum uniformis sit, non potest esse ibi aliquid occultans, et aliquid occultatum : dicendum quod obstaculum illud non habet intelligi per interpositionem alicujus naturæ opacæ, sicut est in visu nostro corporeo, vel obscure, vel minus clare; sed ibi *abscondere* idem est quod nolle manifestare. Et licet non sint ibi diversitates plicarum ex compositione diversarum naturarum, sunt tamen in anima gradus potentiarum et statuum, secundum quos quædam dicuntur esse animæ magis intima; utpote quæ respiciunt potentias superiores, et simpliciores, sive puriores, secundum quas anima magis in seipsa recolligitur, et ei, quod summe unum est, unitur et simplificatur : et penes has maxime residet conscientiæ secretum : et sic patet solutio objectorum : ex quibus etiam manifestantur omnia quæ in litera dicuntur. Hoc solum autem indiget explanatione, quod dicit Gennadius (*a*), quod « dæmones per energiæ operationem, » etc. : quid appellet *energiam*. Et dicendum quod energia dicitur ab *en*, quod est in, et *ergon*, quod est labor, et *mene* [2], quod est defectus : inde energia quasi interior labor, vel interior defectus. Unde illi dicuntur energumeni, qui interius laborant per vexationem dæmonis interius obsidentis, et animam laborare facientis : et hoc est quod Gennadius (*a*) dicere intendit. Cætera patent, quæ in litera dicuntur.

Energia quid.

[1] August., *de Gen. ad litt.*, lib. XII, c. XVII. — [2] Sanctus doctor laborat, ut patet, ignorantia linguæ græcæ. Hæc vox, *energumeni*, sicut et ista, *energia*, habet pro etymologia præpositionem ἐν, quod est *in*, ut ipse dicit, et ἔργον, quod est *labor* seu *operatio*; desinentiæ vero *meni* vocis *energumeni*, nulla, cum non sit, etymologia quærenda est.

(*a*) *Cæt. edit.* Gennaidus.

DISTINCTIO IX

DE CONSEQUENTIBUS CONFIRMATIONEM ANGELORUM BONORUM QUANTUM AD ORDINUM DISTINCTIONEM.

De ordinum distinctione, qui, et quot sint.

Post prædicta superest cognoscere de ordinibus angelorum quid Scriptura tradat : quæ in pluribus lscis novem esse ordines angelorum promulgat, scilicet Angelos, Archangelos, Principatus, Potestates, Virtutes, Dominationes, Thronos, Cherubim et Seraphim. Et inveniuntur in istis ordinibus tria terna esse, et in singulis tres ordines, ut Trinitatis similitudo in eis insinuetur impressa; unde Dionysius tres ordines angelorum esse tradit [1], ternos in singulis ponens. Sunt enim tres superiores, tres inferiores, tres medii : superiores, Seraphim, Cherubim, Throni; medii, Dominationes, Principatus et Potestates; inferiores, Virtutes, Archangeli, Angeli.

Quid appelletur ordo, et quæ sit ratio nominis cujusque.

Hic considerandum est, quid appelletur ordo; deinde, utrum ab ipsa creatione fuerit distinctio illorum ordinum. Ordo autem dicitur multitudo cœlestium spirituum, qui inter se in aliquo munere gratiæ similantur, sicut et in naturalium datorum munere conveniunt. Ut, verbi gratia, Seraphim, ut beatus Gregorius ait [2], « dicuntur qui præ aliis ardent charitate : Seraphim enim interpretatur ardens, vel succendens. Cherubim, qui præ aliis in scientia eminent : Cherubim enim interpretatur plenitudo scientiæ. Thronus dicitur sedes : Throni autem vocantur, qui tanta divinitatis gratia replentur, ut in eis sedeat Deus, et per eos judicia decernat, atque informet. Dominationes vero vocantur, qui principatus et potestates transcendunt. Principatus dicuntur, qui sibi subjectis, quæ sunt agenda disponunt, eisque ad explenda divina mysteria principantur. Potestates nominantur hi, qui hoc cæteris potentius in suo ordine acceperunt, ut virtutes adversæ eis subjectæ eorum refrænentur potestate, nec homines tantum tentare valeant, quantum desiderant. Virtutes vocantur illi, per quos signa et miracula frequenter fiunt; Archangeli, qui majora nuntiant; Angeli, qui minora.

Quod hæc nomina non propter se, sed propter nos eis data sunt quæ sumpta sunt a donis gratiæ, quæ non habent singulariter, sed excellenter, et a præcipuis nominantur

Hæc nomina illis non propter se, sed propter nos eis data sunt : qui enim sibi noti sunt contemplatione, nobis innotescunt cognominatione. Et nominantur singuli ordines a donis gratiarum, quæ non singulariter, sed excellenter data sunt in participatione. In illa enim cœlesti curia, ubi plenitudo boni est, licet quædam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter. Omnia enim in omnibus sunt, non quidem æqualiter, quia alia aliis sublimius possident, quæ tamen omnes habent. Cumque omnia dona gratiarum superiores ordines sublimius et perfectius perceperint, tamen ex præcipuis sortiti sunt vocabula, inferioribus cætera relinquentes ordinibus ad cognominationem : ut Seraphim, qui ordo excellentissimus æstimatur, tam dilectionem quam cognitionem divinitatis, et cætera virtutum dona cæteris omnibus sublimius et perfectius percepit, et tamen ab excellentiori dono, id est, a charitate nomen accepit ille superior ordo. Majus enim donum est ipsa charitas, quam scientia [3]. Item majus est scire, quam judicare :

[1] Dion. Areop., *de Cœl. Hierarch.*, lib. I, c. VI; Greg., *in Evang.* hom. XXXIV, et Bern., *de Consid.*, lib. V. — [2] Greg., *in Evang.* hom. XXXIV. — [3] I *Cor.*, XIII, 13.

scientia namque informat judicium : ideoque secundus ordo a secundo dono, id est, cognitione veritatis appellatus est, scilicet Cherubim. Ita et de aliis intelligendum est. Assignatur ergo excellentia ordinum secundum excellentiam donorum : et tamen, sicut Gregorius ait [1], « Illa dona omnibus sunt communia. » Omnes enim ardent charitate et scientia pleni sunt; sic et de aliis. Sed superiores aliis excellentius, ut jam dictum est, ipsa acceperunt, a quibus et nominantur : unde Gregorius : « In illa summa civitate quisque ordo ejus rei censetur nomine, quam plenius accepit in munere. »

Quæstio ex verbis Gregorii orta.

Sed oritur hic quæstio talis . Si quisque ordo ab illo dono nominatur, quod plenius possidet, tunc Cherubim in scientia præeminent omnibus, quia a scientia nominantur : sed qui magis diligit, plus cognoscit; tantum enim, ut tradit auctoritas, cognoscit ibi quisque, quantum diligit : itaque Seraphim non solum in charitate, sed etiam in scientia præeminent. Ideoque auctoritas illa sic videtur intelligenda, ut comparatio non referatur ad omnes ordines, sed ad quosdam, scilicet inferiores. Ille enim ordo non plenius Seraphim accepit scientiam in munere, sed plenius aliis ordinibus, qui sunt inferiores. Nec nominatur quisque ordo ab omni re quam plenius aliis accepit, sed ab aliqua rerum quas accepit. Vel potest comparatio referri non ad ipsos ordines, sed ad alia dona; nec ad omnia alia dona, sed ad quædam. Sicut enim homines, cum plura habeant dona, quædam aliis excellentius possident; ita forte et angeli quibusdam muneribus magis pollent, et aliis quibusdam minus.

Utrum ordines ab initio creationis ita distincti fuerint.

Jam nunc inquirere restat, utrum et isti ordines a creationis initio ita fuerint distincti. Quod ita fuerint distincti a primordio suæ conditionis, videtur testimonio auctoritatis insinuari, quæ tradit de singulis ordinibus aliquos cecidisse. De ordine namque superiori Lucifer ille fuit, quo nullus dignior conditus fuit. Apostolus etiam *principatus*, et *potestates tenebrarum* nominat [2], ostendens de ordinibus illis cecidisse : qui cum in malis ministerium exerceant, non tamen penitus nominibus ordinum suorum privati sunt. Sed non videtur illud posse stare : non enim tunc charitate ardebant, nec sapientia pollebant, neque in eis Deus sedebat; si enim hoc habuissent, non cecidissent. Non ergo tunc erant Cherubim, vel Seraphim, vel Throni. Ad quod dicimus, quia ante casum quorumdam non erant isti ordines, quia nondum habebant dona, in quorum participationibus conveniunt. Sed quibusdam cadentibus, aliis apposita sunt; eisque qui ceciderunt collata fuissent eadem dona, si perstitissent. Ideo Sciptura dicit de singulis ordinibus aliquos cecidisse : non quod fuerint in ordinibus, et postea corruerint; sed quia si perstitissent, eorum aliqui in singulis fuissent ordinibus, qui et in naturæ tenuitate, et in formæ perspicacitate differentes gradus habebant, sicut illi qui perstiterunt. Alii enim, ut prædiximus [3], superiores, alii inferiores conditi sunt : superiores, qui natura magis perspicaces; inferiores, qui natura minus subtiles, et intelligentia minus perspicaces facti sunt. Has autem invisibiles differentias invisibilium solus ille ponderare potuit, qui omnia in numero, et mensura, et pondere [4] disposuit, id est in seipso, qui est « mensura omni rei modum præfigens, et numerus omni rei speciem præbens, et pondus omnem rem ad stabilitatem trahens, id est terminans, et formans, et ordinans omnia [5]. »

[1] Greg., *in Evang.* hom. XXXIV. — [2] *Ephes.*, VI, 12. — [3] Supra, dist. II. — [4] *Sap.*, XI, 21. — [5] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. IV, c. III, n. 7.

Utrum omnes angeli ejusdem ordinis sint æquales.

Præterea considerari oportet, utrum omnes angeli ejusdem ordinis æquales sint. Ita esse quibusdam placuit; sed non est hoc probabile, nec assertione dignum : quia Lucifer, qui fuit de collegio superiorum, ipsis etiam dignior extitit, qui aliis excellentiores creati fuerant. Ex quo percipitur quod si perstitisset, in ordine superiori fuisset, et aliis ejusdem ordinis dignior extitisset. Sicut enim unus est ordo apostolorum, et alter martyrum, et tamen in apostolis alii aliis sunt digniores, similiter et in martyribus alii aliis sunt superiores; ita et in ordinibus angelorum recte creditur esse.

Quomodo dicat Scriptura decimum ordinem ex hominibus compleri, cum non sint nisi novem ordines.

Notandum etiam quod decimus ordo legitur de hominibus restaurandus. Sed cum non sint nisi novem ordines, nec plures fuissent, etiamsi illi, qui ceciderunt, perstitissent, moventur lectores quo modo Scriptura dicat decimum ordinem compleri ex hominibus. Gregorius namque ait [1] : « homines assumendos in ordine angelorum, quorum alii assumuntur in ordine superiorum, qui scilicet magis ardent charitate; alii in ordine inferiorum, qui scilicet minus perfecti sunt. » Ex quo apparet non esse de hominibus formandum decimum ordinem, tanquam novem sint angelorum, et decimus hominum; sed homines, pro qualitate meritorum, statuendo in ordinibus angelorum. Quod ergo legitur decimus ordo complendus de hominibus, ex tali sensu dictum fore accipi potest, quia de hominibus restaurabitur quod in angelis lapsum est, de quibus tot corruerunt, ut possit fieri decimus ordo. Propter quod Apostolus dicit [2] : *Restaurari omnia in Christo, quæ in cœlis, et quæ etiam in terris sunt,* quia per Christum redemptum est genus humanum: de quo fit reparatio ruinæ angelicæ : tamen non minus salvaretur homo, si angelus non cecidisset.

Quod homines assumuntur juxta numerum stantium, non lapsorum.

Non enim juxta numerum eorum qui ceciderunt, sed eorum qui permanserunt, homines ad beatitudinem admittuntur. Unde Gregorius [3]: « Superna illa civitas ex angelis et hominibus constat, ad quam credimus tantos humani generis ascendere, quantos illic contingit angelos remansisse, sicut scriptum est in cantico Deuteronomii [4] : *Statuit terminos populorum juxta numerum angelorum Dei.* »

Quidam dicunt secundum numerum lapsorum angelorum homines reparandos.

A quibusdam tamen putatur, quod homines reparentur juxta numerum angelorum qui ceciderunt, ut illa cœlestis civitas nec suorum civium numero privetur, nec major copia regnet. Quod Augustinus in *Enchiridio* sentire videtur [5], hoc asserens, de hominibus plus salvari quam corruit de angelis, sed non minus, ita dicens: « Superna Hierusalem mater nostra, civitas Dei, nulla civium suorum numerositate fraudabitur; sed uberiore etiam copia fortasse regnabit. Neque enim numerum aut sanctorum hominum, aut immundorum dæmonum novimus, in quorum locum succedentes filii catholicæ matris, quæ *sterilis* [6] apparebat in terris, in ea pace de qua illi ceciderunt, sine ullo temporis termino permanebunt. Sed illorum civium numerus, sive qui est, sive qui futurus est, in contemplatione ejus artificis est, *qui vocat ea quæ non sunt tanquam ea quæ sunt* [7]. » Ecce aperte dicit non minus de hominibus salvari, quam corruit de angelis : sed plus non asserit.

[1] Greg., *in Evang.* hom. XXXIV, sup. c. XV *Luc.*, quoad sensum. — [2] *Ephes.*, I, 10 : *Instaurare*, etc. — [3] Greg., loco præallegato. — [4] *Deuter.*, XXXII, 8, sec. Septuag. — [5] Aug., *Enchirid.*, c. XXIX, n. 9; qui etiam, lib. XXII *de Civit. Dei*, c. I, similiter dicit : « De mortali progenie merito justeque damnata tantum populum gratia sua colligit, ut inde suppleat, et instauret partem quæ lapsa est angelorum; ac sic illa dilecta et superna civitas non fraudetur suorum numero civium, quin etiam fortassis et uberiore lætetur. » — [6] *Isa.*, LIV, 1. — [7] *Rom.*, IV, 17.

EXPOSITIO TEXTUS.

Post prædicta superest cognoscere de ordinibus, etc.

Supra egit Magister de consequentibus malorum obstinationem; in hac parte agit de his quæ consequuntur bonorum confirmationem. Hæc autem sunt duo, scilicet distinctio ordinum, et consequens ministerium: ideo hæc pars habet duas : in prima agit de angelicorum ordinum distinctione; in secunda, de angelorum ministerio et missione, infra, distinctione 10 : *Hoc etiam investigandum est*, etc. Prima pars habet duas partes : in prima agit de distinctione ordinum quantum ad propriam conditionem; in secunda vero, quantum ad reparationem, ibi : *Notandum etiam quod decimus ordo*, etc. Prima pars habet quatuor partes : in prima determinat qualiter angelorum ordines distinguuntur; in secunda qualiter nominantur, ibi : *Hic considerandum est*. In tertia determinat quod sit hujus ordinationis principium, ibi : *Jam nunc inquirere restat*, etc.; in quarta vero et ultima determinat modum, ibi : *Præterea considerari oportet*, etc. Secunda vero pars principalis, quæ incipit : *Notandum*, etc., duas habet : in prima determinat de reparatione ordinum angelicorum facienda quantum ad gradum; in secunda vero quantum ad numerum, ibi : *Non enim juxta numerum*, etc.

Divisio.

Ad intelligentiam autem eorum quæ in hac parte dicuntur [1], primo procedendum est via narrationis; secundo vero, via inquisitionis. Via narrationis autem est diffinitiva, et divisiva : et ideo oportet hic prænotare quarumdam rerum diffinitiones et divisiones. Oportet igitur primo videre quid sit hierarchia; secundo vero, quid angelus; tertio, quid sit ordo angelicus. Quibus præintellectis, maxima via præstabitur nobis ad sequentia terminanda. Sciendum igitur, quod præter diffinitionem quid nominis, qua hierarchia dicitur a *hiera* (a), quod est *sacrum*, et *archi*, *principatus*, quasi sacer principatus vel ordo; ipsius hierarchiæ B. Dionysius tres ponit diffinitiones, libro *de Angelica Hierarchia;* quarum prima est hæc : Hierarchia est divina pulchritudo, ut simpla, ut optima, ut consummativa. Secunda est hæc : Hierarchia est ordo divinus, scientia et actio deiforme, quantum possibile est, similans, et ad inditas ei divinitus illuminationes proportionabiliter in Dei similitudinem ascendens. Tertia est hæc : Hierarchia est ad Deum, quantum possibile est, similitudo et unitas, ipsum habens scientiæ sanctæ et actionis ducem, et ad suum divinissimum decorem immutabiliter diffiniens; quantum vero possibile est, reformans (b) suos laudatores [2]. Istarum diffinitionum distinctio et explicatio potest sic haberi : Quia prima diffinitio est hierarchiæ increatæ; duæ vero sequentes creatæ. Differunt autem, quia prima illarum principaliter attenditur penes egressum a Deo; sed ultima penes regressum, licet utrobique tangatur utrumque. Prima autem diffinitio quæ est hierarchiæ increatæ, exprimit ipsam quantum ad trinitatem et unitatem, ita quod nec trinitas præjudicat unitati, nec unitas trinitati : sed unitas spectat ad perfectionem trinitatis, et trinitas unitatis. Ut igitur ostendatur ibi esse unitas in trinitate, dicit : « Hierarchia est divina pulchritudo. » Pulchritudo enim consistit in pluralitate et æqualitate, sicut dicit Augustinus in libro *de vera Religione* [3]. Ut autem ostendatur quod pluralitas non præjudicet unitati, dicit, *ut simpla*, quia sic est ibi pluralitas, ut tamen non tollatur unitatis simplicitas. Ut autem ostendatur quod unitas non præju-

Hierarchiæ Diffinitio 1. Diff. 2.

Diff. 3.

Hierarchiæ Diffin. 1ª consideratur.

[1] Notandum quod ista non sunt dubia litteralia; sed debent præponi, et legi ante quæstiones distinct. IX, quia serviunt ad intelligentiam quæstionum. — [2] Dion. Areop., *de Cœl. Hierarch.*, c. III. Tertia definitio sic redditur a Balthazare Corderio : « Scopus hierarchiæ est, Dei, quanta fieri potest, assimilatio conjunctioque; quem cum habeat omnis sacræ et scientiæ et operationis ducem, ad divinissimum ejus decorem constanter intuendo, eumdem quoad potest exprimit, necnon divinos sui consortes sacra quædam perficit simulacra, speculaque clarissima et immaculata. » *Biblioth. Patr.*, Lugd. 1677, t. II, part. I, p. 151. — [3] Aug., *de vera Relig.*, c. XXX.

(a) *Scilicet* ἱερὰ ἀρχή. — (b) *Al.* réformat.

imaginationes effugere, sollicite et diligenter cavendum est, ne contingat aliquando animum a bonis et ab utilibus cogitationibus revocari : hoc tamen difficile est, nisi ei qui solitus est in bonis animum exercere; cui multo facilius et delectabilius est in bonis versari cogitationibus, quam sit viris carnalibus in fœdis et turpibus imaginibus.

QUÆSTIO V.

An dæmones malas affectiones incendere possint [1].

Fundament. (a) Utrum dæmones possint malas affectiones incendere; et quod sic, videtur [2] : *Omnes adulterantes sicut clibanus succensus a coquente :* et Glossa exponit quod clibanus est fornicator, et coquens diabolus : ergo, etc.

Item Beda[3], super *Acta,* dicit quod diabolus fraudulenta et callida deceptione animam in affectum malitiæ trahit : sed hoc nihil aliud est, quam pravam affectionem incendere : ergo, etc.

Item, diabolus potest carnem nostram commovere, sicut dicitur in *Job.* Unde super illud [4] : *Terra tradita est in manu impii,* exponit Gregorius : « Id est caro in manu diaboli. » Si ergo carne commota excitatur stimulus concupiscentiæ, qui est in nobis tanquam igniculus pravæ affectionis, videtur quod diabolus possit in nobis incendere affectionem concupiscentiæ.

Item ignem incendere, non est aliud quam igni pabulum ministrare : sed malæ imaginationes, et exteriores opportunitates, et occasiones sunt fomenta concupiscentiæ : ergo videtur quod diabolus hunc ignem concupiscentiæ possit in nobis accendere.

Item calidum potest calefacere : ergo inflammatum potest inflammare : sed diabolus totus est inflammatus, immo et in eo sunt flammæ et incentiva vitiorum, sicut dicitur in *Jacobo* [5], et Beda dicit, et Magister in litera : ergo potest diabolus nos ad malum inflammare : ergo et incendere.

Ad opp. (b) Ad oppositum : 1. Imago maxime perficitur in affectione et voluntate; ergo si diabolus non habet posse super animam, in quantum est Dei imago, ergo non videtur quod possit affectionem nostram incendere.

2. Item libertas arbitrii consistit maxime in affectu, sive in voluntate; sed liberum arbitrium est illud super quod minime potest diabolus : ergo videtur quod minime possit in nostrum affectum : ergo si non potest intellectui cognitionem vel cogitationem immittere, ergo multo minus affectionem incendere.

3. Item cogitatus præambulus est ad affectionem : sed quod non potest in dispositionem, non potest in complementum : ergo si diabolus non potest immittere cogitatum, non potest incendere affectum.

4. Item : si potest malas cogitationes incendere; cum hujusmodi affectiones semper sint culpabiles, continue posset nos facere peccare : quod nefas est dicere. Est igitur quæstio, quæ differentia sit inter incendere, et immittere, et pro quanto diabolus magis dicitur incensor, quam immissor, cum e converso videatur quod (c) multo plus sit affici quam cogitare.

CONCLUSIO.

Dæmon potest animas nostras incendere, cogitationes et affectiones excitando et subministrando.

Resp. ad Arg. Dicendum quod incendere est actus translatus a corporalibus ad spiritualia. In corporalibus autem, incendere est non ignem generare, sed potius igni pabulum ministrare, vel applicando ignem combustibili, vel combustibile igni; sic et in spiritualibus. Ignis autem iste concupis-

[1] *Cf.* S. Thomas, part. I, quæst. CXI, art. 2; et *de Verbo,* q. XXII, art. 9; et *de Malo,* q. XVI, art. 11; Ægid. Rom., II *Sent.,* dist. VIII, q. II, art. 5, dub. 3; Henricus, *Quolib.* III, q. XIII; Richardus, II *Sent.,* dist. VIII, art. 2, q. VI; Durandus, II *Sent.,* dist. VIII, q. V; Thom. Arg., II *Sent.,* dist. VIII, q. I, art. 4; Steph. Brulef., II *Sent.,* dist. VIII, q. XI.— [2] *Ose.,* VII, 4. — [3] Beda, *in Act.,* c. VI. — [4] *Job,* IX, 24. — [5] *Jac.,* III, 6.

(a) *Edit. Vatic.* Ad opp.— (b) *Edit. Vatic.* Fundam. — (c) *Cæt. edit.* cum.

centia est, sive libido perversa; pabulum istius ignis sunt cogitationes et affectiones carnales et terrenæ, et delectationes fœdæ; et ita incendere, in spiritualibus, non tantummodo accipitur respectu affectionum, immo et cogitationum; et respectu utrarumque non dicit actum sicut principaliter agentis, sed solum sicut excitantis et subministrantis. Quoniam igitur diabolus potest nos ad malas cogitationes et affectiones excitare, licet non possit eas in nobis sua potestate efficere; ideo recte et proprie a sanctis et a doctoribus sacræ Scripturæ incensor dicitur, non immissor, et concedendæ sunt rationes ad hoc.

Fundam. 1 et 2. Ad illud quod objicitur, quod diabolus non potest super imaginem, nec super liberum arbitrium; dicendum quod non potest sicut agens et movens principale: potest tamen sicut suggerens et inducens: et hoc est quod dicit Damascenus: « Violentiam alicui inferre non possunt, in nobis enim est suscipere eorum immissiones. »

3. Ad illud, quod non possit in cogitationem; dicendum quod, sicut non potest cogitationem formare, sic nec affectionem principaliter causare vel movere: sicut autem potest affectionem incendere, sic etiam cogitationem.

4. Ad illud quod ultimo objicitur, quod tunc posset facere nos peccare; dicendum quod verum est, si potentia incendendi importaret necessitatem, vel præcipuam et effectivam potestatem respectu affectionis pravæ: sed, sicut prædictum est, non dicit causam efficientem, sed disponentem: quæ quidem dispositio efficaciam non habet, nisi nos demus ei vigorem ex nostra negligentia vel consensu.

QUÆSTIO VI.

An dæmones scrutari possint secreta conscientiæ nostræ[1].

Ad opp. Utrum dæmones possint scrutari secreta nostræ conscientiæ; et quod sic, videtur. Dæmonum officium est accusare, secundum quod legitur in Apocalypsi[2]: *Projectus est accusator fratrum,* etc. Ergo si in judicio arguemur de secretissimis cogitationibus, videtur quod hæ non lateant accusatorem nostrum.

2. Item peccatum est character bestiæ, secundum quod insinuatur in *Apocalypsi:* sed unusquisque cognoscit proprium signaculum, ubicumque ponitur: ergo diabolus cognoscit peccatum, ubicumque sit: sed nihil est in nobis secretius, quam sint peccata cogitationum nostrarum et affectionum: ergo, si hæc diabolus potest videre, secreta conscientiarum nostrarum rimari potest.

3. Item Augustinus, *super Genesim ad litteram*[3]: « Mali angeli cogitationem noverunt, quia multa prædicunt, quæ non prædicerent, si cogitationes non novissent. »

4. Item hoc videtur per rationem. Notior est operatio quam potentia, et potentia quam substantia; quia per cognitionem operationis et potentiæ, pervenitur ad cognitionem substantiæ: sed substantia animæ non potest latere diabolum: ergo nec ejus operatio, nec virtus: ergo si cogitatio et affectio sunt actiones animæ, ergo non possunt latere dæmonem.

5. Item substantiæ spirituales, sicut dicit Dionysius[4], per sui naturam sunt specula: sed sic est in speculo materiali, quod quando unum objicitur alteri, non solum repræsentat ipsum, sed etiam omne quod relucet in ipso: ergo si majoris communicationis sunt specula spiritualia, videtur quod, quando dæmon intuetur et aspicit animam, non solum ipsam videat, sed omne quod est in ipsa.

6. Item nihil potest oculus meus videre in me, quod non possit videre oculus alienus: si ergo sic est in oculo corporali respectu

[1] *Cf.* S. Thom., p. 1, q. LVII, art. 4; et *de Verit.*, q. VIII, art. 13; Richardus, II *Sent.*, dist. VIII, art. 2, q. IV; Durand., II *Sent.*, dist. VII, q. V; Marsilius Inguen., II *Sent.*, art. 2, q. VI; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. VIII, q. XI. — [2] *Apoc.*, XII, 10. — [3] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. XII, c. XVII, n. 34, et c. XXII, n. 48. [4] Dion. Areop., *de Cœl. Hierarch.*, c. III, in princ. —

rei visibilis corporalis, pari ratione similiter erit in oculo spirituali respectu cognoscibilis spiritualis : ergo si oculum meum spiritualem non latet secretum conscientiæ meæ, pari ratione nec oculos dæmonum.

Fundam. Ad oppositum [1] : *Tu solus nosti corda filiorum hominum.* Non ergo dæmon, vel alius.

Item [2] : *Ego Dominus scrutans corda et renes.* Ergo, si Dominus hoc sibi attribuit tanquam proprium, videtur quod non communicet diabolo.

Item [3] : *Nemo scit quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui est in illo.* Sed dæmon nec est spiritus noster, nec est in nobis : ergo non novit secreta conscientiæ nostræ.

Item Augustinus [4], in libro *de Ecclesiasticis Dogmatibus* : « Internas cogitationes nostras diabolum non videre certum est. »

Item ratione videtur : Quia si internas cogitationes cognosceret, cognosceret et virtutes : ergo Job patientiam cognovisset : quod si cognovisset, non tentasset, cum nolit superari : sed tentavit : ergo nec virtutes, nec cogitationes ejus cognovit.

CONCLUSIO.

Angelus malus, neque etiam bonus, potest secreta conscientiæ nostræ scrutari, quanquam, per exteriora quædam signa, ea conjicere possit.

Resp. ad Argum. Ad prædictorum intelligentiam, est notandum quod, sicut Deus voluntati creaturæ rationalis dedit dominium, sive arbitrium, cui nulla potentia præsidet, nisi divina; sic ejus cognitivæ dedit conscientiæ secretum, cujus secreta et profunda non penetrat nisi divina sapientia. Et ideo dico, quod nulla creatura, nec humana, nec angelica, potest conscientiæ humanæ nosse secreta, nisi per signa, vel conjecturas, vel nisi noverit Dei revelatione, aut hominis denuntiatione [5]. Et quoniam pauca sunt ita secreta, quin prodeant in opera exteriora, vel appareant per signa exteriora faciei, vel per signa cordis, quod movetur diversimode secundum diversitatem affectionum; hinc est quod multæ cogitationes et affetiones nostræ deprehendi possunt a malignis spiritibus, nisi arceantur Dei virtute : hæc autem cognitio potius est conjecturæ, quam certæ scientiæ : et ideo concedendæ sunt rationes ostendentes quod angelus malus secreta conscientiæ nostræ perscrutari non potest.

1. Ad illud ergo quod objicitur primo in contrarium de accusatoris officio; dicendum quod non solum ipse dæmon erit accusator, immo etiam cor nostrum : unde, etsi de exterioribus visibilibus accusari possumus a diabolo, de secretis et occultis non; neutra tamen impunita relinquentur, quia non deerit accusator et testis.

2. Ad illud quod objicitur, quod peccatum est character diaboli; dicendum quod peccatum tunc dicitur esse character, quando scribitur in fronte : hoc autem est, cum peccat sine rubore, et publice, ut jam possit ei dici [6] : *Frons mulieris meretricis facta est tibi, noluisti erubescere* : et tunc absque dubio peccatum nostrum cognitum est a diabolo, quia jam non est secretum, sed manifestum.

3. Ad illud quod objicitur de Augustino, quod cogitationes noverunt; dicendum quod loquitur de cognitione conjecturæ, non certæ scientiæ.

4. Ad illud quod objicitur, quod notior est operatio, quam substantia; dicendum quod verum est de operatione extrinseca : de intrinseca autem non habet semper veritatem : multæ enim res sunt nobis notæ, quarum virtutes et operationes nos latent. Vel dicendum quod hoc locum habet in operatione naturali, non in operatione voluntaria. Operatio enim naturalis, secundum quod naturalis est, ita se naturaliter nata est repræ-

[1] II *Paralip.*, VI, 30.— [2] *Jerem.*, XVII, 10.— [3] I *Cor.*, II, 11.— [4] Imo Gennad., *de Eccles. Dogm.*, c. XLVIII, n. 81, inter opera S. August., Append. tom. VIII. — [5] Scot., dist. IX hujus quæst. II, ibi : *Ad art.* 2, videtur tenere, quod angelus alteri angelo non potest celare essentiam et intellectionem. — [6] *Jerem.*, III, 3.

sentare, nec se occultare potest, sicut nec substantia : immo per ipsam manifestatur substantia, dum plus habet de ratione actualitatis, ac per hoc manifestationis et lucis. In operatione autem voluntaria secus est : nam cum substantia se naturaliter repræsentet sicut naturaliter est, sic se occultare non potest. Operatio voluntaria, sicut voluntarie exit in esse, ita et voluntarie manifestatur, et ita occultari potest : immo non manifestatur, nisi homo velit : talia autem sunt, quæ latent in secreto conscientiæ nostræ : ideo quamvis diabolus possit videre animam propria virtute, tamen non potest illa conspicere.

5. Ad illud quod objicitur, quod speculum repræsentat aliud speculum, et quæ sunt in eo contenta; dicendum quod est duplex speculum : quoddam naturale; et quoddam voluntarium. Speculum naturale, sicut naturaliter suscipit, ita et naturaliter reddit, et ita nihil occultat : ideo speculum sibi oppositum non solum ipsum, sed etiam omne quod lucet in eo repræsentat. Speculum autem voluntarium non est in actu manifestationis eorum quæ in se continet, nisi cum hoc facit voluntas : et tale est speculum spirituale : et ideo non est simile.

6. Ad illud quod objicitur de oculo corporali; per hanc ipsam rationem jam patet responsio. Oculus enim unus corporalis videt quidquid videt alius, si objectum sit utrique revelatum : si autem uni aperitur, et alteri tegitur, unus potest videre quod non videt alius. Quia ergo nullus se sibi nec vult, nec potest velare, quia sibi semper præsens est, ideo oculum proprium, si quid in se est, non potest latere; alienum vero oculum potest subterfugere, et se illi revelare, quoniam non est ipsi præsens, nec super eum potens : et ideo omnem oculum spiritualem potest conscientia nostra latere, excepto se, et illo qui est supra se. Et ideo dicit Augustinus, *super Genesim ad literam* [1], quod sicut substantiæ corporales habent aliqua velamenta quibus se alienis aspectibus occultant, sic et in his substantiis spiritualibus suo modo intelligendum est : hæc est verborum suorum sententia. Et si tu quæras quomodo potest hoc esse vel intelligi, cum substantia spiritualis simplex sit et uniformis per totum; et ita videtur quod qui videt modicum, nihil latet; et cum uniformis sit, non potest esse ibi aliquid occultans, et aliquid occultatum : dicendum quod obstaculum illud non habet intelligi per interpositionem alicujus naturæ opacæ, sicut est in visu nostro corporeo, vel obscure, vel minus clare; sed ibi *abscondere* idem est quod nolle manifestare. Et licet non sint ibi diversitates plicarum ex compositione diversarum naturarum, sunt tamen in anima gradus potentiarum et statuum, secundum quos quædam dicuntur esse animæ magis intima; utpote quæ respiciunt potentias superiores, et simpliciores, sive puriores, secundum quas anima magis in seipsa recolligitur, et ei, quod summe unum est, unitur et simplificatur : et penes has maxime residet conscientiæ secretum : et sic patet solutio objectorum : ex quibus etiam manifestantur omnia quæ in litera dicuntur. Hoc solum autem indiget explanatione, quod dicit Gennadius (*a*), quod « dæmones per energiæ operationem, » etc. : quid appellet *energiam*. Et dicendum quod energia dicitur ab *en*, quod est in, et *ergon*, quod est labor, et *mene* [2], quod est defectus : inde energia quasi interior labor, vel interior defectus. Unde illi dicuntur energumeni, qui interius laborant per vexationem dæmonis interius obsidentis, et animam laborare facientis : et hoc est quod Gennadius (*a*) dicere intendit. Cætera patent, quæ in litera dicuntur.

Energia quid.

[1] August., *de Gen. ad litt.*, lib. XII, c. XVII. — [2] Sanctus doctor laborat, ut patet, ignorantia linguæ græcæ. Hæc vox, *energumeni*, sicut et ista, *energia*, habet pro etymologia præpositionem ἐν, quod est *in*, ut ipse dicit, et ἐργὸν, quod est *labor* seu *operatio*; desinentiæ vero *meni* vocis *energumeni*, nulla, cum non sit, etymologia quærenda est.

(*a*) *Cæt. edit.* Gennaidus.

DISTINCTIO IX

DE CONSEQUENTIBUS CONFIRMATIONEM ANGELORUM BONORUM QUANTUM AD ORDINUM DISTINCTIONEM.

De ordinum distinctione, qui, et quot sint.

Post prædicta superest cognoscere de ordinibus angelorum quid Scriptura tradat : quæ in pluribus lscis novem esse ordines angelorum promulgat, scilicet Angelos, Archangelos, Principatus, Potestates, Virtutes, Dominationes, Thronos, Cherubim et Seraphim. Et inveniuntur in istis ordinibus tria terna esse, et in singulis tres ordines, ut Trinitatis similitudo in eis insinuetur impressa; unde Dionysius tres ordines angelorum esse tradit [1], ternos in singulis ponens. Sunt enim tres superiores, tres inferiores, tres medii : superiores, Seraphim, Cherubim, Throni; medii, Dominationes, Principatus et Potestates; inferiores, Virtutes, Archangeli, Angeli.

Quid appelletur ordo, et quæ sit ratio nominis cujusque.

Hic considerandum est, quid appelletur ordo; deinde, utrum ab ipsa creatione fuerit distinctio illorum ordinum. Ordo autem dicitur multitudo cœlestium spirituum, qui inter se in aliquo munere gratiæ similantur, sicut et in naturalium datorum munere conveniunt. Ut, verbi gratia, Seraphim, ut beatus Gregorius ait [2], « dicuntur qui præ aliis ardent charitate : Seraphim enim interpretatur ardens, vel succendens. Cherubim, qui præ aliis in scientia eminent : Cherubim enim interpretatur plenitudo scientiæ. Thronus dicitur sedes : Throni autem vocantur, qui tanta divinitatis gratia replentur, ut in eis sedeat Deus, et per eos judicia decernat, atque informet. Dominationes vero vocantur, qui principatus et potestates transcendunt. Principatus dicuntur, qui sibi subjectis, quæ sunt agenda disponunt, eisque ad explenda divina mysteria principantur. Potestates nominantur hi, qui hoc cæteris potentius in suo ordine acceperunt, ut virtutes adversæ eis subjectæ eorum refrænentur potestate, nec homines tantum tentare valeant, quantum desiderant. Virtutes vocantur illi, per quos signa et miracula frequenter fiunt; Archangeli, qui majora nuntiant; Angeli, qui minora.

Quod hæc nomina non propter se, sed propter nos eis data sunt quæ sumpta sunt a donis gratiæ, quæ non habent singulariter, sed excellenter, et a præcipuis nominantur

Hæc nomina illis non propter se, sed propter nos eis data sunt : qui enim sibi noti sunt contemplatione, nobis innotescunt cognominatione. Et nominantur singuli ordines a donis gratiarum, quæ non singulariter, sed excellenter data sunt in participatione. In illa enim cœlesti curia, ubi plenitudo boni est, licet quædam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter. Omnia enim in omnibus sunt, non quidem æqualiter, quia alia aliis sublimius possident, quæ tamen omnes habent. Cumque omnia dona gratiarum superiores ordines sublimius et perfectius perceperint, tamen ex præcipuis sortiti sunt vocabula, inferioribus cætera relinquentes ordinibus ad cognominationem : ut Seraphim, qui ordo excellentissimus æstimatur, tam dilectionem quam cognitionem divinitatis, et cætera virtutum dona cæteris omnibus sublimius et perfectius percepit, et tamen ab excellentiori dono, id est, a charitate nomen accepit ille superior ordo. Majus enim donum est ipsa charitas, quam scientia [3]. Item majus est scire, quam judicare :

[1] Dion. Areop., *de Cœl. Hierarch.*, lib. I, c. VI; Greg., *in Evang.* hom. XXXIV, et Bern., *de Consid.*, lib. V. — [2] Greg., *in Evang.* hom. XXXIV. — [3] I *Cor.*, XIII, 13.

scientia namque informat judicium : ideoque secundus ordo a secundo dono, id est, cognitione veritatis appellatus est, scilicet Cherubim. Ita et de aliis intelligendum est. Assignatur ergo excellentia ordinum secundum excellentiam donorum : et tamen, sicut Gregorius ait [1], « Illa dona omnibus sunt communia. » Omnes enim ardent charitate et scientia pleni sunt; sic et de aliis. Sed superiores aliis excellentius, ut jam dictum est, ipsa acceperunt, a quibus et nominantur : unde Gregorius : « In illa summa civitate quisque ordo ejus rei censetur nomine, quam plenius accepit in munere. »

Quæstio ex verbis Gregorii orta.

Sed oritur hic quæstio talis. Si quisque ordo ab illo dono nominatur, quod plenius possidet, tunc Cherubim in scientia præeminent omnibus, quia a scientia nominantur : sed qui magis diligit, plus cognoscit; tantum enim, ut tradit auctoritas, cognoscit ibi quisque, quantum diligit : itaque Seraphim non solum in charitate, sed etiam in scientia præeminent. Ideoque auctoritas illa sic videtur intelligenda, ut comparatio non referatur ad omnes ordines, sed ad quosdam, scilicet inferiores. Ille enim ordo non plenius Seraphim accepit scientiam in munere, sed plenius aliis ordinibus, qui sunt inferiores. Nec nominatur quisque ordo ab omni re quam plenius aliis accepit, sed ab aliqua rerum quas accepit. Vel potest comparatio referri non ad ipsos ordines, sed ad alia dona; nec ad omnia alia dona, sed ad quædam. Sicut enim homines, cum plura habeant dona, quædam aliis excellentius possident; ita forte et angeli quibusdam muneribus magis pollent, et aliis quibusdam minus.

Utrum ordines ab initio creationis ita distincti fuerint.

Jam nunc inquirere restat, utrum et isti ordines a creationis initio ita fuerint distincti. Quod ita fuerint distincti a primordio suæ conditionis, videtur testimonio auctoritatis insinuari, quæ tradit de singulis ordinibus aliquos cecidisse. De ordine namque superiori Lucifer ille fuit, quo nullus dignior conditus fuit. Apostolus etiam *principatus*, et *potestates tenebrarum* nominat [2], ostendens de ordinibus illis cecidisse : qui cum in malis ministerium exerceant, non tamen penitus nominibus ordinum suorum privati sunt. Sed non videtur illud posse stare : non enim tunc charitate ardebant, nec sapientia pollebant, neque in eis Deus sedebat; si enim hoc habuissent, non cecidissent. Non ergo tunc erant Cherubim, vel Seraphim, vel Throni. Ad quod dicimus, quia ante casum quorumdam non erant isti ordines, quia nondum habebant dona, in quorum participationibus conveniunt. Sed quibusdam cadentibus, aliis apposita sunt; eisque qui ceciderunt collata fuissent eadem dona, si perstitissent. Ideo Sciptura dicit de singulis ordinibus aliquos cecidisse : non quod fuerint in ordinibus, et postea corruerint; sed quia si perstitissent, eorum aliqui in singulis fuissent ordinibus, qui et in naturæ tenuitate, et in formæ perspicacitate differentes gradus habebant, sicut illi qui perstiterunt. Alii enim, ut prædiximus [3], superiores, alii inferiores conditi sunt : superiores, qui natura magis perspicaces; inferiores, qui natura minus subtiles, et intelligentia minus perspicaces facti sunt. Has autem invisibiles differentias invisibilium solus ille ponderare potuit, qui omnia in numero, et mensura, et pondere [4] disposuit, id est in seipso, qui est « mensura omni rei modum præfigens, et numerus omni rei speciem præbens, et pondus omnem rem ad stabilitatem trahens, id est terminans, et formans, et ordinans omnia [5]. »

[1] Greg., *in Evang.* hom. XXXIV. — [2] *Ephes.*, VI, 12. — [3] Supra, dist. II. — [4] *Sap.*, XI, 21. — [5] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. IV, c. III, n. 7.

Utrum omnes angeli ejusdem ordinis sint æquales.

Præterea considerari oportet, utrum omnes angeli ejusdem ordinis æquales sint. Ita esse quibusdam placuit; sed non est hoc probabile, nec assertione dignum : quia Lucifer, qui fuit de collegio superiorum, ipsis etiam dignior extitit, qui aliis excellentiores creati fuerant. Ex quo percipitur quod si perstitisset, in ordine superiori fuisset, et aliis ejusdem ordinis dignior extitisset. Sicut enim unus est ordo apostolorum, et alter martyrum, et tamen in apostolis alii aliis sunt digniores, similiter et in martyribus alii aliis sunt superiores ; ita et in ordinibus angelorum recte creditur esse.

Quomodo dicat Scriptura decimum ordinem ex hominibus compleri, cum non sint nisi novem ordines.

Notandum etiam quod decimus ordo legitur de hominibus restaurandus. Sed cum non sint nisi novem ordines, nec plures fuissent, etiamsi illi, qui ceciderunt, perstitissent, moventur lectores quo modo Scriptura dicat decimum ordinem compleri ex hominibus. Gregorius namque ait [1] : « homines assumendos in ordine angelorum, quorum alii assumuntur in ordine superiorum, qui scilicet magis ardent charitate ; alii in ordine inferiorum, qui scilicet minus perfecti sunt. » Ex quo apparet non esse de hominibus formandum decimum ordinem, tanquam novem sint angelorum, et decimus hominum ; sed homines, pro qualitate meritorum, statuendo in ordinibus angelorum. Quod ergo legitur decimus ordo complendus de hominibus, ex tali sensu dictum fore accipi potest, quia de hominibus restaurabitur quod in angelis lapsum est, de quibus tot corruerunt, ut possit fieri decimus ordo. Propter quod Apostolus dicit [2] : *Restaurari omnia in Christo, quæ in cœlis, et quæ etiam in terris sunt,* quia per Christum redemptum est genus humanum : de quo fit reparatio ruinæ angelicæ : tamen non minus salvaretur homo, si angelus non cecidisset.

Quod homines assumuntur juxta numerum stantium, non lapsorum.

Non enim juxta numerum eorum qui ceciderunt, sed eorum qui permanserunt, homines ad beatitudinem admittuntur. Unde Gregorius [3] : « Superna illa civitas ex angelis et hominibus constat, ad quam credimus tantos humani generis ascendere, quantos illic contingit angelos remansisse, sicut scriptum est in cantico Deuteronomii [4] : *Statuit terminos populorum juxta numerum angelorum Dei.* »

Quidam dicunt secundum numerum lapsorum angelorum homines reparandos.

A quibusdam tamen putatur, quod homines reparentur juxta numerum angelorum qui ceciderunt, ut illa cœlestis civitas nec suorum civium numero privetur, nec major copia regnet. Quod Augustinus in *Enchiridio* sentire videtur [5], hoc asserens, de hominibus plus salvari quam corruit de angelis, sed non minus, ita dicens : « Superna Hierusalem mater nostra, civitas Dei, nulla civium suorum numerositate fraudabitur ; sed uberiore etiam copia fortasse regnabit. Neque enim numerum aut sanctorum hominum, aut immundorum dæmonum novimus, in quorum locum succedentes filii catholicæ matris, quæ *sterilis* [6] apparebat in terris, in ea pace de qua illi ceciderunt, sine ullo temporis termino permanebunt. Sed illorum civium numerus, sive qui est, sive qui futurus est, in contemplatione ejus artificis est, *qui vocat ea quæ non sunt tanquam ea quæ sunt* [7]. » Ecce aperte dicit non minus de hominibus salvari, quam corruit de angelis : sed plus non asserit.

[1] Greg., *in Evang.* hom. XXXIV, sup. c. XV *Luc.*, quoad sensum. — [2] *Ephes.*, I, 10 : *Instaurare*, etc. — [3] Greg., loco præallegato. — [4] *Deuter.*, XXXII, 8, sec. Septuag. — [5] Aug., *Enchirid.*, c. XXIX, n. 9 ; qui etiam, lib. XXII *de Civit. Dei*, c. I, similiter dicit : « De mortali progenie merito justeque damnata tantum populum gratia sua colligit, ut inde suppleat, et instauret partem quæ lapsa est angelorum ; ac sic illa dilecta et superna civitas non fraudetur suorum numero civium, quin etiam fortassis et uberiore lætetur. » — [6] *Isa.*, LIV, 1. — [7] *Rom.*, IV, 17.

EXPOSITIO TEXTUS.

Post prædicta superest cognoscere de ordinibus, etc.

Supra egit Magister de consequentibus malorum obstinationem; in hac parte agit de his quæ consequuntur bonorum confirmationem. Hæc autem sunt duo, scilicet distinctio ordinum, et consequens ministerium: ideo hæc pars habet duas : in prima agit de angelicorum ordinum distinctione; in secunda, de angelorum ministerio et missione, infra, distinctione 10 : *Hoc etiam investigandum est,* etc. Prima pars habet duas partes : in prima agit de distinctione ordinum quantum ad propriam conditionem; in secunda vero, quantum ad reparationem, ibi : *Notandum etiam quod decimus ordo,* etc. Prima pars habet quatuor partes : in prima determinat qualiter angelorum ordines distinguuntur; in secunda qualiter nominantur, ibi : *Hic considerandum est.* In tertia determinat quod sit hujus ordinationis principium, ibi : *Jam nunc inquirere restat,* etc.; in quarta vero et ultima determinat modum, ibi : *Præterea considerari oportet,* etc. Secunda vero pars principalis, quæ incipit : *Notandum,* etc., duas habet : in prima determinat de reparatione ordinum angelicorum facienda quantum ad gradum; in secunda vero quantum ad numerum, ibi : *Non enim juxta numerum,* etc.

Divisio.

Ad intelligentiam autem eorum quæ in hac parte dicuntur [1], primo procedendum est via narrationis; secundo vero, via inquisitionis. Via narrationis autem est diffinitiva, et divisiva : et ideo oportet hic prænotare quarumdam rerum diffinitiones et divisiones. Oportet igitur primo videre quid sit hierarchia; secundo vero, quid angelus; tertio, quid sit ordo angelicus. Quibus præintellectis, maxima via præstabitur nobis ad sequentia terminanda. Sciendum igitur, quod præter diffinitionem quid nominis, qua hierarchia dicitur a *hiera* (*a*), quod est *sacrum,* et *archi, principatus,* quasi sacer principatus vel ordo; ipsius hierarchiæ B. Dionysius tres ponit diffinitiones, libro *de Angelica Hierarchia;* quarum prima est hæc : Hierarchia est divina pulchritudo, ut simpla, ut optima, ut consummativa. Secunda est hæc : Hierarchia est ordo divinus, scientia et actio deiforme, quantum possibile est, similans, et ad inditas ei divinitus illuminationes proportionabiliter in Dei similitudinem ascendens. Tertia est hæc : Hierarchia est ad Deum, quantum possibile est, similitudo et unitas, ipsum habens scientiæ sanctæ et actionis ducem, et ad suum divinissimum decorem immutabiliter diffiniens; quantum vero possibile est, reformans (*b*) suos laudatores [2]. Istarum diffinitionum distinctio et explicatio potest sic haberi : Quia prima diffinitio est hierarchiæ increatæ; duæ vero sequentes creatæ. Differunt autem, quia prima illarum principaliter attenditur penes egressum a Deo; sed ultima penes regressum, licet utrobique tangatur utrumque. Prima autem diffinitio quæ est hierarchiæ increatæ, exprimit ipsam quantum ad trinitatem et unitatem, ita quod nec trinitas præjudicat unitati, nec unitas trinitati : sed unitas spectat ad perfectionem trinitatis, et trinitas unitatis. Ut igitur ostendatur ibi esse unitas in trinitate, dicit : « Hierarchia est divina pulchritudo. » Pulchritudo enim consistit in pluralitate et æqualitate, sicut dicit Augustinus in libro *de vera Religione* [3]. Ut autem ostendatur quod pluralitas non præjudicet unitati, dicit, *ut simpla,* quia sic est ibi pluralitas, ut tamen non tollatur unitatis simplicitas. Ut autem ostendatur quod unitas non præju-

Hierarchiæ Diffinitio 1. Diff. 2. Diff. 3.

Hierarchiæ Diffin. 1ª consideratur.

[1] Notandum quod ista non sunt dubia litteralia; sed debent præponi, et legi ante quæstiones distinct. IX, quia serviunt ad intelligentiam quæstionum. — [2] Dion. Areop., *de Cœl. Hierarch.*, c. III. Tertia definitio sic redditur a Balthazare Corderio : « Scopus hierarchiæ est, Dei, quanta fieri potest, assimilatio conjunctioque; quem cum habeat omnis sacræ et scientiæ et operationis ducem, ad divinissimum ejus decorem constanter intuendo, eumdem quoad potest exprimit, necnon divinos sui consortes sacra quædam perficit simulacra, speculaque clarissima et immaculata. » *Biblioth. Patr.*, Lugd. 1677, t. II, part. I, p. 151. — [3] Aug., *de vera Relig.*, c. XXX.

(*a*) *Scilicet* ἱερὰ ἀρχή. — (*b*) *Al.* réformat.

dicet trinitati, sive pluralitati, subjungit: *Ut optima,* quia sic est in Deo unitas, ut tamen sit summa bonitas, per quam est perfecta communicatio, et sic personarum pluralitas. Postremo, ut ostendat quod unitas spectet ad perfectionem pluralitatis, et e converso, subditur, *ut consummativa;* in quo signatur quod in trinitate et unitate consistit omnimoda et summa perfectio. Secundæ vero diffinitionis intellectus sic potest haberi: diffinitur enim ibi angelica hierarchia secundum egressum a Deo: egreditur autem a Deo secundum rationem imaginis et similitudinis, sicut et homo: et ideo in illa notificatione primo describit ipsam hierarchiam egredientem a Deo per modum imaginis, cum dicit: « Hierarchia est ordo divinus, scientia, et actio: » ut ordo, id est ordinata potestas, respondeat Patri, et scientia Filio, et actio Spiritui sancto, secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem. Secundo vero describit quantum ad rationem similitudinis, cum subjungit: « Deiforme, in quantum possibile est, similans, » etc.; et tangitur ipsa assimilatio quantum ad habitum, cum dicitur: « Deiforme, in quantum possibile, etc.; et quantum ad actum, cum subinfertur: « Et ad inditas ei illuminationes, » etc. Similitudinis enim, sive gratiæ assimilantis, actus est sursum ducere, sicut ejus origo est desursum descendere. Tertiam autem diffinitionem sic possumus intelligere; describitur enim, ut prædictum est, angelica hierarchia per regressum (*a*) ad Deum principaliter. Notatur igitur in prædicta diffinitione hierarchia per regrediens, sive per regressus ejus: primo quantum ad habilitatem, cum dicit: « Hierarchia est ad Deum, quantum possibile est, similitudo et unitas; » secundo, quantum ad actualitatem, cum dicit: « Ipsum habens scientiæ sanctæ et actionis ducem; » tertio quantum ad immutabilitatem, cum subjungit: « Et ad suum divinissimum decorem immutabiliter diffiniens; » quarto quantum ad plenitudinis ubertatem, cum subinfert: « Quantum vero possibile est, reformans suos laudatores, » in hoc scilicet quod non solum sibi sufficit, sed etiam, propter plenitudinem charitatis et gratiæ, potens est alios adjuvare. Et sic patet ex prædictis diffinitionibus quid sit hierarchia, tam divina, quam angelica. Per quarum intellectum elicitur quædam diffinitio magistralis, quæ competit omni hierarchiæ, licet non univoce, quæ talis est: Hierarchia est rerum sacrarum et rationabilium ordinata potestas, in subditis debitum retinens principatum. Hoc autem non solum competit hierarchiæ angelicæ; sed etiam ecclesiasticæ, vel humanæ, de qua nihil ad præsens, sed solum de hierarchia angelica. Et quoniam hæc non potest cognosci, nisi cognoscatur quid sit angelus; ideo prænotandæ sunt et angeli diffinitiones.

Hierarchiæ diffin. 2ª consideratur.

Hierarchiæ diffin 3ª consideratur.

Hierarchiæ diffinitio magistralis.

Angelus autem sic notificatur a Damasceno [1]: « Angelus est substantia incorporea, intellectualis, semper mobilis, arbitrio libera, Deo ministrans, gratia, non natura, immortalitatem suscipiens. » Dionysius autem alias definit angelum sic [2]: « Angelus est imago Dei, manifestatio occulti luminis, speculum clarum, splendidissimum, immaculatum, incontaminatum, incoinquinatum, suscipiens, sicut conveniens est, totam speciositatem boniformitatis, et deiformitatis, et in se resplendere faciens bonitatem silentii, quod est in abditis. » Differunt autem hæ duæ notificationes, quia prima describit angelum quantum ad esse, secunda vero non solum quantum ad esse, sed etiam quantum ad bene esse. Primæ diffinitionis intellectus haberi potest sic: describitur enim ibi angelus quantum ad substantiam, quantum ad virtutem, quantum ad operationem, et quantum ad durationem. Substantia tangitur in eo quod dicitur: *Angelus est substantia incorporea;* virtus, in hoc quod subjungit: *intellectualis, semper mobilis, arbitrio libera:* ubi notatur triplex virtus angelica, scilicet

Angeli diffinitiones.

Angeli diffinitio consideratur.

[1] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. II, c. III. — [2] Dion. Areop., *de Div. Nomin.*, c. IV, post med.

(*a*) *Cæt. edit.* egressum.

cognitiva, operativa, et imperativa : cognitiva, in hoc quod dicitur *intellectualis*; operativa, in hoc quod dicitur *semper mobilis*, quia sine fatigatione potest operari; sed imperativa, in hoc quod dicitur *arbitrio libera:* quam non oportet distingui ab aliis prædictis in re, sed sufficit quod distinguatur ratione. Operatio vero tangitur, cum dicitur : *Deo ministrans;* duratio, cum subjungitur : *gratia, non natura, immortalitatem suscipiens.* Vocatur autem hic gratia non aliquis habitus gratis datus; sed gratia dicitur gratuita Dei influentia. Intellectus autem secundæ diffinitionis sic potest haberi : Diffinitur namque ibi angelus non solum quantum ad esse naturæ, sed etiam quantum ad bene esse : et ideo notificatur hic angelus in quantum habet Dei imaginem per naturam, in quantum habet similitudinem per gratiam, in quantum habet deiformitatem per gloriam.

Imaginis ratio.

Ratio autem imaginis exprimitur quantum ad duo, scilicet quantum ad id quod sursum est, et quantum ad id quod deorsum est. Primum tangitur, cum dicit : « Angelus est imago Dei. » Secundum, cum subjungit : « manifestatio occulti luminis. » Imago enim est, in quantum Dei capax est, et particeps esse potest; sed manifestatio luminis est, in quantum illuminationes, quas suscipit, inferioribus ostendit. Similiter quantum ad similitudinem gratiæ, describitur quantum ad duplicem respectum, ad sursum per positionem, ad deorsum per privationem. Comparatio ad sursum tangitur, cum dicitur : *speculum clarum, splendididissimum:* ubi notatur quod gratia desursum veniens naturam conservat, naturam decorat, naturam conformat : et quantum ad hæc tria dicit speculum clarum, splendidissimum. Comparatio vero ad id quod deorsum est, per modum privationis notatur, cum dicit : *immaculatum, incontaminatum, incoinquinatum*; per quæ tria removet triplicem fœditatem ab angelo, quæ repugnat gratiæ : primo fœditatem activam, et hæc est fœditas actualis, et removetur per hoc quod dicitur : *immaculatum;* secundo fœditatem adhærentem, sive advenientem, et hæc est fœditas venialis, et removetur per hoc quod dicitur *incontaminatum;* tertio removet fœditatem contractam, et hæc est fœditas originalis, et removetur per hoc quod dicitur : *incoinquinatum.* Similiter deiformitas gloriæ tangitur secundum duplicem comparationem, scilicet ad id quod *sursum est*, et ad id quod *deorsum est :* ad id quod est *sursum*, per hoc quod dicit : « suscipiens, sicut conveniens est, totam speciositatem boniformitatis et deiformitatis. » Comparatione enim ad Deum deiformis efficitur, cum speciositatem a Deo suscipit. Comparatio vero ad id quod inferius est, notatur, cum dicitur : « et in se resplendere faciens bonitatem silentii, quod est in abditis : » hoc autem est, dum refulgentiam divinæ bonitatis, quam ipse habet, ostendit aliis. Hoc autem vocat silentium, quia nemo potest intime Deo conjungi, quin in illo quietetur, et quin omnis strepitus exterior quiescat : et ideo vocat *silentium in abditis.* Et sic patet quid sit hierarchia, et quid sit etiam angelus.

Ordo angelicus quid sit.

Tertio restat videre quid sit ordo angelicus. Diffinitur autem sic a Gregorio, et in littera adducitur hæc diffinitio a Magistro : « Ordo est multitudo cœlestium spirituum, qui inter se aliquo munere gratiæ similantur, sicut et in naturalium donorum participatione conveniunt. » Hujus notificationis explanatio in promptu est : notificatur enim hic ordo quantum ad suum fundamentum; quantum ad suum complementum; quantum ad dispositionem, quæ inter hæc medium tenet locum. Fundamentum tangitur, cum dicit : « Ordo est multitudo cœlestium spirituum : » ordo enim fundatur in natura. Complementum vero tangitur in hoc quod dicit : « Qui inter se aliquo munere gratiæ similantur : » ordo enim complementum habet a gratia. Dispositio media inter utramque notatur in hoc quod dicitur : « Sicut in naturalium donorum participatione conveniunt, » quia meliora naturalia

disponunt ad majora gratuita. Ex prædictis notificantur nobis illa tria quæ prius proposita sunt secundum descriptiones convenientes, quas facile esset secundum topicum calumniari et despuere : sed omittendum est, quia valde parum utile.

Hierarchiæ divisio.

Post hæc ad divisiones procedendum est. Sunt autem divisiones tres prænotandæ ad faciliorem explicationem distinctionis angelicorum ordinum. Prima est hæc : Hierarchiarum alia supercœlestis, alia cœlestis, alia subcœlestis. Secunda hæc est : Hierarchiarum cœlestium, alia superior, alia media, alia inferior : sive, quod idem est, alia epiphania, alia hyperphania, alia hypophania. Tertia hæc est, quia ordo primæ hierarchiæ triplex est, scilicet Seraphim, et Cherubim, et Throni. Ordo secundæ hierarchiæ similiter triplex est : secundum B. Dionysium [1], Dominationes, Potestates, et Virtutes; secundum Gregorium et Bernardum [2], Dominationes, Principatus, et Potestates. Similiter tertiæ hierarchiæ triplex est ordo : secundum Dionysium, Principatus, Archangeli et Angeli; secundum Gregorium et Bernardum, Virtutes, Archangeli, et Angeli. Primæ divisionis manifesta est ratio et intelligentia : quoniam enim hierarchia non est nisi substantia intellectualis, hæc autem est triplex, divina scilicet, angelica, et humana; ideo triplex distinguitur hierarchia : et divina dicitur supercœlestis, angelica cœlestis, humana autem subcœlestis. Secundæ autem divisionis ratio et manifestatio est duplex : vel secundum ea quæ essentialiter respiciunt hierarchiam, quæ sunt ordo, scientia, et actio; vel secundum status et officia. Si primo modo, sic triplicem oportet esse hierarchiam : unam penes scientiam, et hæc est suprema; alteram penes ordinem, et hæc est media; tertiam vero penes actionem, et hæc est infima. Prima enim hierarchia principaliter attenditur penes scientiam divinam; media vero penes potentiam ordinatam; tertia vero penes actionem administrativam. Si vero secundum statum et officia, sic similiter oportet esse tres : nam quidam est status contemplativorum, quidam activorum, quidam prælatorum. Penes statum contemplativorum est hierarchia suprema; penes statum activorum est hierarchia infima; penes statum medium, scilicet prælatorum, assignatur hierarchia media. Tertiæ autem divisionis ratio et explicatio ex ratione secundæ divisionis habet ortum. Quia enim suprema hierarchia secundum utrumque modum accipiendi attenditur in scientia et statu contemplationis, quæ consistit in conversione ad Deum; ideo, cum ad conversionem necessario requiratur triplex actus, et triplex donum, scilicet tentionis, cognitionis, et dilectionis; ideo triplex ordo ibi ponitur : quantum ad perfectam tentionem, est ordo Thronorum; quantum ad perfectam cognitionem, est ordo Cherubim; quantum ad perfectam dilectionem, ordo Seraphim : et hoc patet ex suis interpretationibus. Quia igitur tam prima ratio, quam secunda, comprehendit hæc tria; ideo omnes tractatores in hac distinctione concordant, scilicet Dionysius, qui [3] distinguit hierarchias penes essentialia, et Gregorius, qui distinguit penes officia. Similiter subdivisio secundæ hierarchiæ pendet ex duplici ratione præassignata : dictum enim est quod secunda hierarchia uno modo accipitur penes ordinem, sive ordinatam potestatem : habet enim substantia ordinari mediante potentia. Perfectio autem virtutis, sive potentiæ, consistit in tribus, scilicet in præsidendo, et penes hoc attenditur ordo Dominationum; in resistendo, et penes hoc ordo Potestatum; et in operando, et penes hoc est ordo Virtutum. Et ordinantur hi ordines secundum majorem dignitatem, et minorem, quia plus est præsidere, quam repugnare; et repugnare, quam per se operari posse : ideo recte sic ordinantur ordines mediæ hierarchiæ a Dionysio [4], ut primo ponantur Dominationes, secundo

[1] Dion. Areop., *de Cœl. Hierarch.*, c. IX, circa med. — [2] Bern., *de Consid.*, lib. III. — [3] Dion. Areop., *de Cœl. Hierarch.*, c. VII, VIII et IX. — [4] *Ibid.*

Potestates, et tertio Virtutes. Si autem secunda hierarchia sumatur penes statum medium, scilicet prælatorum, sic similiter tres habet ordines secundum triplicem prælationem angelorum. Præsunt enim angeli angelicis spiritibus, et hi dicuntur Dominationes; præsunt etiam bonis hominibus, et hi dicuntur Principatus; præsunt etiam dæmonibus, et hi dicuntur Potestates : et sic patet ordo secundum dignitatem prælationum. Quia enim plus est præsidere angelis, quam hominibus, et bonis hominibus, quam dæmonibus; ideo primo Dominationes, secundo Principatus, et tertio Potestates enumerantur a Gregorio et a Bernardo [1]. Divisio autem tertiæ hierarchiæ ex duplici ratione præassignata dependet : si enim tertia hierarchia sumatur penes actionem ministerialem, sic triplex est ordo angelicus, secundum quod tripliciter contingit deputari ad regimen alterius, vel ministerium : quidam enim sunt angeli ordinati ad regimen principum, et hi Principatus sunt : quidam vero ad regimen multitudinis, et hi dicuntur Archangeli; quidam ad custodiam personæ singularis, et hi dicuntur Angeli. Et sic patet etiam ordo et sufficientia illorum ordinum : quia plus est præsidere principi, quam uni genti : princeps enim præest toti genti; et plus est deputari ad custodiam multitudinis, quam ad custodiam personæ singularis : et per istum modum distinguit et ordinat Dionysius. Si vero accipiatur penes operationem vitæ activæ, sic etiam triplex est ordo, secundum quod triplex est ministerium : aut enim ministerium consistit in operando, aut in docendo; et in docendo, aut majora, aut minora : primum est Virtutum; secundum, Archangelorum; tertium, Angelorum. Et patet ordo, quia plus est facere, quam docere; et revelare majora, majus est quam revelare minora : et penes hunc modum sumpsit distinctionem tertiæ hierarchiæ Gregorius et Bernardus.

Ex his apparet ratio harum divisionum; apparet etiam diversificatio inter Gregorium et Dionysium : quia enim diversimode distinctionem hierarchiarum consideraverunt; ideo divisiones ordinum in ipsis diversimode assignaverunt. Sed cum utrumque horum simul non possit esse verum, scilicet quod Principatus sit de media hierarchia et infima, et similiter Virtutes, quin confundantur hierarchiæ et ordines, quæritur quod istorum sit verius, et cui magis innitendum sit. Et dicendum ad hoc, quod magis innitendum est dicto Dionysii, tum quia ipse didicit (*a*), sicut dicitur, a Paulo, et ita tradidit, sicut audivit; tum quia Gregorius in confirmationem (*b*) eorum, quæ de hac materia dicit, ipsius auctoritatem inducit; tum etiam quia, sicut ex prædictis patet, Dionysius distinctionem hierarchiarum sumpsit penes ea quæ sunt ipsis angelicis spiritibus intrinseca et essentialia, et ideo sic ordines distinxit, sicut habet collocari in cœlis. Gregorius vero plus pensavit opera et officia, et ideo sic distinguit, secundum quod plus potest valere ad eruditionem nostram : nec unus contradicit alteri, nec verbum alterius retractat; sed alium modum distinguendi assignat, tum propter diversitatem considerationis in principio, tum propter diversitatem considerationis in fine.

ARTICULUS UNICUS.

Ad intelligentiam prædictorum, et eorum quæ Magister dicit in littera, ut via inquisitiva procedamus, circa ordines angelorum quæruntur novem : primo quæritur de ordinibus in comparatione ad naturam substratam; secundo, in comparatione ad causam completivam; tertio, in comparatione ad dispositionem præambulam; quarto quæritur quantum ad nominationem; quinto, quantum ad reparationem; sexto, quantum ad prælationis evacuationem; septimo, quantum ad numerum; octavo, in comparatione ad suum oppositum; nono et ultimo, in comparatione ad disparatum.

[1] Bern., loc. cit.

(*a*) *Cat. edit.* dicit. — (*b*) *Item* confirmatione.

QUÆSTIO I.

An angeli diversorum ordinum sint diversarum specierum [1].

Ad opp. De ordinibus angelorum in comparatione ad naturam substratam, utrum scilicet angeli diversorum ordinum sint diversarum specierum per naturam; et quod sic, videtur. Multiplicatio angelorum maxime manifestat divinam potentiam, et sapientiam, et bonitatem, et major multiplicatio spectat ad majorem manifestationem : sed major est multiplicatio quæ est secundum numerum et speciem, quam quæ est solum secundum numerum : sed in angelis reperitur utraque : ergo angelus differt ab angelo secundum speciem : sed differunt maxime angeli diversorum ordinum : ergo videtur quod distinguantur secundum speciem.

2. Item angeli diversorum ordinum magis differunt, quam angeli ejusdem ordinis, in simplicitate, quod est primum attributum : ergo pari ratione et in personalitatis distinctione : ergo cum angeli ejusdem ordinis saltem differant numero, angeli diversorum ordinum differunt plusquam numero : sed major differentia quam ea quæ est secundum numerum, non est nisi ea quæ est secundum speciem : ergo, etc. Si tu dicas quod differunt magis aliqua differentia accidentali, sicut aqua diversorum fontium magis quam aqua ejusdem fontis, objicitur contra hoc : quia magis differunt in simplicitate essentiæ : sed simplicitas essentiæ non est accidens angelo, cum nullo modo possit intendi et remitti in eodem angelo, sed essentialis proprietas : ergo facit essentialiter differre : ergo idem quod prius.

3. Item hoc videtur a simili : Cum sint tria genera viventium, scilicet vegetabilium, sensibilium, intellectualium, in genere eorum quæ vivunt vita vegetabili est ponere diversitatem non solum secundum numerum, sed etiam secundum speciem, sicut in plantis, et similiter in genere eorum quæ participant vitam sensibilem, sicut in animalibus : ergo pari ratione in his quæ participant vitam intellectualem, sicut in angelicis spiritibus : si ergo est ibi differentia secundum speciem, cum maxime attendatur angelorum differentia in diversis ordinibus, patet, etc.

4. Item, sicut corpora luminosa sua varietate decorant cœlum, et tamen sunt omnia luminosa, ita angeli suo modo decorant empyreum, unde dicuntur *astra matutina :* sed cœli luminaria differunt specie, non numero solo, quia habent operationes et impressiones omnino diversas et speciales : ergo pari ratione et angeli, qui sunt ornatus empyrei.

Contra : Omne quod est procul ab origine, dispergitur; et quod approximatur origini, colligitur et unitur, sicut patet in numeris, patet etiam in lumine, et in aliis : sed angeli sunt proximi causæ originali omnium, scilicet Deo : ergo debent habere unitatem : sed non possunt uniri secundum numerum : ergo debent secundum speciem completam. Fundam.

Item contingit reperire spiritualem sive rationalem naturam conjunctam et separatam : sed conjuncta non est nisi unius speciei : ergo nec separata. Si tu dicas quod hoc venit ex parte corporis, hoc nihil est, quia non anima propter corpus, sed corpus propter animam. Et iterum, quid impediret corpora secundum speciem diversa fuisse facta ab initio, si congrueret spiritus rationales esse secundum species diversas?

Item angelorum multitudo facta est ad illius civitatis plenitudinem, et decorem : sed in illa civitate maxime attenditur unitas, et nexus, et conformitas : ergo cum conformitas unius naturæ faciat connexionem in charitate, et ipsam adjuvet, propter quod etiam, ut sancti dicunt, Deus voluit non tantum homines facere similes, sed etiam omnes homines ex uno homine; ergo videtur, etc.

Item angelica natura est caput universi :

[1] *Cf.* Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. IX, q. I; Guil. Vorilon., II *Sent.*, dist. IX, q. I.

ergo cum caput sit ratione unius speciei, non unius individui, et caput et status debent esse in uno sicut arca consummata est in cubito : ergo maxima debet esse unitas : ergo et secundum speciem.

Item ruina angelica reparatur per hominem, qui est idem specie : si ergo competenter et congrue reparatur, videtur quod omnes ruentes fuerint unius speciei : sed de quolibet ordine sunt lapsi : ergo omnes ejusdem speciei.

CONCLUSIO.

Angelos omnes omnium ordinum esse ejusdem speciei satis probabile videtur, quamvis inter eos sit ordinum, dignitatum, et officiorum disparitas.

Resp. ad Argum. Dicendum quod circa hoc duplex est opinio, et utraque probabilis : Una est, quod in angelis est diversitas secundum speciem, et etiam secundum genera subalterna, ut hierarchia sit quasi unum genus, et ordines faciant species; et ad hoc ponendum moti sunt tum propter divinæ bonitatis ostensionem, tum propter simile in aliis creaturis, tum etiam propter gradus repertos in ipsis angelis. Cum enim angeli ejusdem ordinis aliquo modo se excedant, videtur quod angeli diversorum ordinum et hierarchiarum adeo se excedant, quod etiam habeant in specie et in genere diversitatem. Alia positio est, quod angeli omnes sunt ejusdem naturæ, tum propter unionem illius civitatis, tum propter universi perfectionem. Licet autem utraque harum positionum habeat probabilitatem; quia tamen per Scripturam non innotescit nobis diversitas operationum, et videtur quod illi qui aggressi sunt hanc materiam determinare, sicut Dionysius, divina inspiratione cognoverint et officium, et naturam, et ipsi dicunt quod omnia quæ sunt omnium ordinum in omnibus reperiantur, licet magis excedenter in uno : videtur magis theologica et probabilis positio, nisi occurrat manifesta auctoritas in contrarium, quod omnes angeli sint ejusdem speciei, sicut et omnes homines. Et quemadmodum in hominibus sunt gradus et ordines, et quoad naturalia, et quoad officia commissa, sive dignitates, et quoad gratuita, salva tamen unitate speciei; sic intelligendum est in angelis. Unde concedendæ sunt rationes ad hanc partem inductæ.

Opinio 1. — Opin. 2.

1. Ad illud quod objicitur de manifestatione, dicendum quod Deus non manifestat bonitatem nisi salvo ordine sapientiæ ordinantis mundum, et salva proprietate naturæ; similiter salva condecentia et perfectione civitatis supernæ. Quoniam igitur creatura completior in mundo dat ei consummationem, ideo una est specie. Rursus, quia supremum et optimum angeli, quod est deiformis intellectus, unus est, nec habet conjunctionem cum inferiori, ideo natura angelica debet esse una. Rursus, quoniam illa civitas debet esse unita et perfecte restaurata, ideo debet esse una. Et hæ rationes possunt assignari suo modo circa homines. Si quis autem vellet per hoc ostendere quod homines et angeli essent unius speciei; diceremus (*a*) quod angeli non conjunguntur hominibus unitate naturæ, sed obsequio beneficentiæ; et homo similiter angelo, quia ille istum adjuvat, iste illum reparat : quod non esset, si essent ejusdem naturæ : et ideo utrumque convenit civitati supernæ.

2. Ad illud quod objicitur de magis et minus, dicendum quod intensio, et remissio secundum proprietates inseparabiles non variant speciem per se; etsi aliquando concomitentur diversitatem speciei in his formis, quæ concernunt diversam mixtionem elementorum, quæ attenditur secundum qualitates activas, sicut dicitur (*b*) calidum in quarto gradu differre a calido in primo. Simpliciter tamen loquendo non habet veritatem : quod patet, quia major est intensio et gradus in gratiis et præmiis, quam in naturalibus proprietatibus, et tamen non differunt specie, sed solum accidente, nec valet, si non in-

(*a*) *Cæt. edit.* dicemus.— (*b*) *Item* dicit.

tenditur in eodem : ergo est essentialis; sicut nec de gloria.

3 et 4. Ad illud quod objicitur per simile de aliis viventibus, et de luminaribus, patet responsio, quod non est simile nec in re, nec in ratione : in re non, quia illa habent diversas operationes specificas, non sic angeli; in ratione non, quia illa sunt ordinata ad diversas necessitates, angeli vero omnes ad unum principale. Rursus in vita contemplativa est unitas, in activa multiformitas : et habitatio angelorum est uniformis : et præterea illa magis distant ab uno, et summo : ergo, etc.

QUÆSTIO II.

An distinctio angelorum sit a natura, vel a gratia [1].

Ad opp. Quæ sit distinctionis ordinum principalis causa, utrum scilicet sit a natura, vel a gratia; et quod a natura, videtur per illud quod dicit Magister in litera : « Superiores sunt, qui natura sunt magis subtiles, et intelligentia amplius perspicaces : » ergo, si ordo attenditur secundum sub et supra, videtur quod ordo angelorum sit a natura.

2. Item, supra, distinctione III : « In exordio suæ conditionis alii superiores, alii inferiores Dei sapientia constituti sunt : » sed quod habuerunt ab exordio suæ conditionis, est eis naturale : ergo distinctio ordinum est in eis a natura.

3. Item, quæcumque Deus facit a primaria conditione, facit in modo, specie, et ordine, ita quod ista sunt naturalia unicuique : ergo nobilissimam creaturam, scilicet angelicam, a principio suæ conditionis debuit facere in perfecto modo, specie, et ordine : si ergo hoc est a natura, quod est eis ab initio inditum, patet, etc.

4. Item gratiæ gratum facientis est unire et assimilari : si ergo quod est principium uniendi, non est principium ordinis distinguendi, videtur quod distinctio ordinum non sit a gratia : sed est a gratia, vel a natura : ergo, etc.

Fundam. Contra hoc objicitur per diffinitionem ordinis, quam Magister ponit in litera : « Ordo est multitudo cœlestium spirituum qui inter se aliquo munere gratiæ similantur : » ergo videtur quod absque munere gratiæ in angelis non sit ordo.

Item supremus omnium ordinum est ordo Seraphim (*a*) : sed ordo Seraphim est ab eminentia dilectionis et charitatis : ergo primus et præcipuus ordo est a gratia : si ergo omnes alii ex illo pendent, videtur quod nullus ordo in angelis sit sine dono gratiæ.

Item Throni dicuntur, sicut dicit Gregorius [2], quia tanta divinitatis gratia replentur, ut in eis sedeat Deus : si ergo Deus non dicitur sedere, nec inhabitare, nisi per gratiam gratum facientem, ergo ordo Thronorum non est nisi a gratia : ergo pari ratione videtur de aliis.

Item Deus non præfert hominem homini propter naturalia, sed propter merita : ergo si distinctio ordinum est secundum divinam acceptionem, non est secundum naturalia, sed secundum gratuita.

CONCLUSIO.

Angelorum ordinum distinctio principalis esse non potest a natura, sed ab ipsa gratia : quanquam natura præambulam det dispositionem, gratia nihilominus perfectionem præbet.

Resp. ad Arg. Dicendum quod, sicut patet ex diffinitione ordinis supra posita, ordo est a natura, et est a gratia : sed a natura, tanquam a præambula dispositione; a gratia, tanquam a completiva perfectione. Hoc dico de illis ordinibus secundum quos attenditur distinctio hierarchiarum in supremis spiritibus, sicut manifeste apparet ex officio, et actione, et nominatione ipsorum ordinum;

[1] *Cf.* S. Thom., p. I, q. CVIII, art. 1 et 2; et II *Sent.*, dist. IX, q. I, art. 3; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. IX, q. I, art. 2; Richard., II *Sent.*, dist. IX, q. II; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. IX, q. I, art. 1; Albertus, *de Hierarch.*, q. VII, art. 4; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist IX, q. II; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. IX, q. II. — [2] Greg., *in Evang.* hom. XXXIV. — (*a*) *Cat. edit.* Seraphin, *et sic deinceps.*

inter quos præcipuus ordo est ordo Seraphim, qui nominatur ab ardore dilectionis, quæ non est in angelis consummata et perfecta nisi per gratiam : et ideo concedo quod ordinum principalis distinctio non potest esse a natura.

1 et 2. Ad illud ergo quod objicitur in contrarium de duplici auctoritate Magistri, quod per naturam alii aliis sunt superiores, dicendum quod hoc non concludit quod ordines sint a natura sicut a causa completiva; quia non quælibet superioritas et inferioritas facit ordinem completum, sed ea solum, in qua consistit rerum ordinabilium complementum quantum ad officium et statum.

3. Ad illud quod objicitur, quod modus et species et ordo est a natura; dicendum quod æquivocatio est in ordine : ipse enim loquitur ibi de ordine quo creatura dicitur ordinata per comparationem ipsius ad finem : ordo vero angelorum attenditur secundum præcellentiam ipsorum ordinabilium inter se : et hæc completa non est inter angelos natura consimiles nisi per dona gratuita, capacitatem naturæ complentia.

4. Ad illud quod objicitur, quod gratia unit, ergo ordines non distinguit, sive perficit; dicendum quod est loqui de gratia quantum ad habitum, et quantum ad usum, et quantum ad statum. Etsi gratia gratum faciens uniat et conformet quantum ad habitum, quia omnes habitus gratuiti sunt in omnibus; distinguit tamen quantum ad usum, et ordinat quantum ad statum : pro eo quod usus diversificatur in diversis, et status unius in gratia est excellentior statu alterius : et hoc est quod facit in habentibus consimilem gratiam ordinem et gradum : et hoc modo esse in angelis intelligendum est.

QUÆSTIO III.

An secundum majorem capacitatem naturalium, dentur a Deo majora dona gratuita [1].

Ad opp. De ipsis ordinibus quantum ad dispositionem præambulam; et cum hæc sit naturalium capacitas et præcellentia, est quæstio utrum secundum majorem capacitatem naturalium dentur a Deo majora dona gratuita. Et quod sic, videtur per illud quod dicitur in *Matthæo* [2] *: Dedit unicuique secundum propriam virtutem :* constans est quod loquitur ibi de dono, sive dato superaddito naturæ : ergo si secundum virtutem naturæ dedit, videtur quod, secundum meliora naturalia, sint et majora dona gratuita.

2. Item Magister, supra, distinctione III : « Qui natura magis subtiles, et sapientia plus perspicaces creati sunt, hi majoribus gratiæ muneribus præditi sunt : » et hoc ipsum dicit in litera : ergo videtur quod major gratia detur secundum majora naturalia.

3. Item ad hoc videtur esse ratio materiæ dispositæ ad formam. Secundum enim quod dignius et melius disponitur, Deus nobiliorem dat formam : ergo cum naturalia sint sicut dispositiones quædam ad gratuita; quanto quis habet meliora naturalia, tanto Deus dabit ei majora dona gratuita.

4. Item ratio quare Deus non dat homini gratiam, est quia homo non accipit : ergo cum ipse sit semper promptus et paratus dona sua liberalissime infundere, et liberalitas ejus superexcedat omnem capacitatem; videtur quod de capacitate naturæ nihil dimittat vacuum, quando quis plene se convertit ad Deum : et si hoc, restat quod qui majora habet naturalia, cum majoris gratiæ sit capax, majorem etiam habebit gratiam : et hoc videtur sonare verbum Platonis dicentis, quod dedit unicuique beatitudinem, in quantum capax erat.

5. Item, sicut gratia est dispositio ad gloriam, ita bona natura est dispositio ad gratiam : sed Deus ei qui habet ampliorem gratiam, ampliorem dat gloriam : ergo ei qui habet meliora naturalia, dat majora gratuita. Si tu dicas quod non est simile, quia gratia meretur gloriam, non sic natura gratiam, objicitur tunc, quia qualiscumque sit com-

[1] *Cf.* Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. IX, q. III. — [2] *Matth.*, XXV, 24.

paratio dispositionis, hoc tamen verum est, quia gloria perfecte complet naturam, ita quod nullus in ea remanet appetitus incompletus. Si ergo gloria implet naturæ capacitatem, aut natura magis capax magis habebit de gloria, aut non erit glorificata : si ergo secundum majorem capacitatem naturæ est majoritas gloriæ, et quantitas gloriæ respondet quantitati gratiæ, ergo secundum majorem capacitatem naturalium attenditur majoritas gratiæ.

6. Item finis imponit necessitatem his quæ sunt ad finem : sed natura facta est propter gloriam, non e converso : si ergo Deus præsciens et prædestinans facit animam ad hoc quod eam glorificet, tantam dabit ei naturalium capacitatem, quantam scit ei esse daturum gloriam; aut si ultra tribuatur, faciet aliquid frustra : quod si hoc est falsum, restat quod capacitas naturæ, et quantitas gloriæ, secum commensurantur : ergo redit idem quod prius.

Fundam. Contra [1] : *Secundum datum suum præbet illam diligentibus se :* ergo videtur quod distributio sapientiæ et gratiæ non pensatur ex parte suscipientis, sed ex parte Dei conferentis.

Item possibile est eum qui meliora habet naturalia, nihil habere de gratia, et omni tempore vitæ suæ carere gratia; eum vero qui habet minora naturalia, abundare in gratia : quod si hoc verum est, ergo non est dispensatio gratiæ secundum mensuram naturalium.

Item Deus dat gratiam homini secundum quod se præparat : ergo si habens minora naturalia, frequenter se melius præparat, quam habens majora, ergo videtur quod majora suscipiat dona gratuita, quamvis minora habeat naturalia.

Item, qui meliora habet naturalia, frequenter remanet in statu imperfectionis; qui vero minora, frequenter assumit statum perfectionis, sive religionis : ergo, si major est gratia in perfectis, patet, etc.

[1] *Eccli.*, I, 10.

Item gratia in nobis nullam potentiam ita principaliter respicit, sicut arbitrii libertatem : sed libertas arbitrii æqualiter est in omnibus : ergo si major est gratia in uno quam in alio, non est a natura, sed magis a distributione divina.

Item distributio gratiæ Dei procedit ex visceribus pietatis et misericordiæ : sed misericordiæ est magis compati ei qui magis miser est, cæteris paribus, et qui magis indiget : si ergo qui habet minora naturalia, magis indiget sustentari a gratia, quam qui habet meliora; ergo ubi nulla merita vel demerita præcedunt, Deus ei qui minora habet naturalia, debet dare majorem gratiam : ergo distributio gratiæ non est præcise secundum majorem capacitatem naturæ, sed secundum beneplacitum pietatis divinæ.

CONCLUSIO.

Non secundum capacitatem naturalium dantur semper dona gratuita, quia non semper correspondet dispositio requisita; quæ quia in angelis fuit correspondens, ideo habuerunt gratiam secundum capacitatem naturæ.

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam, est notandum, quod gratiam dare secundum majorem capacitatem naturalium, potest intelligi tripliciter : aut ita quod hoc, quod est *secundum,* dicat efficaciam causalitatis, et sic secundum omnes falsum est, quia naturalia non sunt causæ gratiæ; aut ita quod dicat dispositionem congruitatis, et sic, ubi non est obstaculum, secundum omnes verum est, quia naturalia bona de congruo disponunt ad gratiam; aut ita quod dicat dispositionem necessitatis, et sic, secundum communem opinionem, est falsum, et a doctoribus reprobatum; tamen, secundum aliquorum opinionem, aliquando positum est tanquam verum. Ratio autem hujus positionis fuit ista : isti enim ponebant, quod gratia non erat aliud quam Deus, et quod charitas non esset aliud quam Spiritus sanctus; et quod intensio gratiæ, vel charitatis,

non erat nisi secundum majorem depurationem animæ, et remissionem concupiscentiæ, quæ obsistit ne anima possit perfecte Deo uniri : et ideo, concupiscentia omnino extincta, anima tantum unitur Deo, quantum ejus potest elevari natura, et tantam dicitur habere gratiam : et ideo ponebant, quod anima finaliter quæ meliora habebat naturalia, majorem haberet gratiam. Sed hujus positionis fundamentum improbatum est in primo libro [1], et amplius improbabitur infra, distinctione XXVI. Ipsa autem positio de se improbabilis est, et contra bonos mores esse videtur : dum tantum tribuit ei, qui parum laborat et parum Deo servit, quantum ei, qui magis; imo plus, si majora habeat naturalia, et perseveret (*a*) in gratia : quod omnino absurdum est, et per rationes præcedentes improbatum : et ideo concedendæ sunt rationes quæ hoc ostendunt. Ultima tamen ratio non cogit, quia in distributione gratiarum nec capacitas naturæ, nec ejus indigentia principaliter pensatur; sed divinæ prædestinationis dispositio et mensura, secundum quam partitur Deus *mensuram fidei,* sicut dicit Apostolus [2], secundum quod in sua prædestinatione mensus est ei.

Improbatur.

1. Ad illud quod objicitur in contrarium, quod dedit unicuique secundum propriam virtutem; dicendum quod *secundum* dicit ibi solummodo causam disponentem de congruo. Et iterum *virtus* ibi vocatur conatus cordis, qui non solum dicit capacitatem, sed etiam actualem præparationem : et ideo auctoritas illa non cogit.

2. Ad illud quod objicitur de auctoritate Magistri, similiter dicendum quod ibi dicit dispositionem de congruo : et magis congruam dispositionem dicit circa angelos, quam circa homines, de quibus loquitur Magister. Boni enim angeli, qui ad Deum conversi sunt, secundum hoc plus se præparaverunt, secundum quod meliora naturalia habuerunt : quia quilibet movebatur in Deum secundum totum cordis conatum, cum non haberet retardationem : non sic autem est in hominibus : et ideo illa auctoritas exponi debet, ampliari non debet.

3. Ad illud quod objicitur, quod materiæ melius dispositæ imprimit Deus nobiliorem formam; dicendum quod non est simile, quia materia disponitur ad formam naturalem dispositione quæ est necessitas : sed major capacitas naturalium non disponit ad majorem gratiam dispositione necessitatis, sed solum congruitatis : et quia dispositio congruitatis multis modis potest impediri, sive per oppositum, sive per majorem congruitatem, quæ potest ex aliquo accidente supervenire in alio; ideo illa ratio non concludit.

4. Ad illud quod objicitur, quod homo non habet gratiam, quia non accipit; dicendum quod verum est : sed ex hoc non sequitur quod ideo habet gratiam, quia accipit : sicut dicit Anselmus [3], quia in privativis et contradictorie oppositis non tenet consequentia in ipso, sed e converso : et ideo, sicut non conceditur quod majorem habeat gratiam, quia accipit; sic non est concedendum quod majorem habeat gratiam ex majori capacitate.

5. Ad illud quod objicitur, quod naturá disponit ad gratiam; dicendum, sicut dicebatur, quod non est simile, quia natura non sic meretur gratiam, sicut gratia gloriam.

6. Ad illud vero quod subjungitur quod gloria perficit totam capacitatem naturæ, dicendum quod, sicut forma perficit capacitatem materiæ non simpliciter, sed prout exigit dispositio superinducta, sic gloria perficit naturam non simpliciter, sed secundum quod exigebat gratia, quæ prius libero arbitrio data erat. Cum autem sic perficitur, sufficienter perfecta est, quia rectitudo justitiæ limitat appetitum naturæ, ut non ultra appetat, quam gratia promeruit, maxime cum plene sufficiat quod Deus sibi retribuit.

7. Ad illud quod ultimo objicitur, quod capacitas naturæ ordinatur ad gloriam fina-

[1] Dist. XVII, art. 2, q. II. — [2] *Rom.*, XII, 3. — [3] Anselm., *de casu Diaboli*, c. III. Vide tamen in lib. I, dist. XL. — (*a*) *Al.* perseverat.

liter; dicendum quod sic ordinatur a Deo, ut tamen præsupponatur dispositio ex parte voluntatis. Unde sicut homo, qui capax erat beatitudinis, et propter beatitudinem factus, per deordinationem voluntatis deputatur æternis suppliciis, et perdit gloriam; sic homo qui majoris beatitudinis capax est, quia non ex totis viribus suis se disponit ad gratiam, minorem assequitur gloriam, quam assequatur alius minoris capacitatis, qui magis se disponit ad gratiam. Nec sequitur quod aliquid sit ibi frustra; quia ex hoc ostendit Deus quantum possit gratia super naturam. Verumtamen hoc in bonis angelis non habet instantiam : cum enim ex totis viribus suis se disposuerint (*a*) ad gratiam; secundum quod habuerunt meliora naturalia, data sunt eis majora gratuita.

QUÆSTIO IV.

An ordo angelorum denominetur ab aliquo[1].

Ad opp. De ordinum nominatione dicit Gregorius[2], quod unusquisque ordo ab eo denominatur, quod plenius accepit in munere. Objicitur autem contra hoc, quia quod non contingit cognoscere, non contingit nominare : sed angelici spiritus sunt nobis ignoti : ergo sunt innominabiles. Si tu dicas, quod ipsi se nobis notificant, dum revelant; tunc ex hoc sequitur quod uno solo nomine debeant nominari : sic enim nominamus, sicut cognoscimus : ergo si per revelationem cognoscimus, omnes debemus nominare et dicere revelatores : ergo non est ibi ponere nominum distinctiones.

2. Item a digniori debet fieri denominatio: sed charitas est excellentissimum donum, quod est in angelis : ergo omnes debent denominari a charitate : ergo omnes debent dici Seraphim.

3. Item omnia dona sunt omnibus communia, sicut dicit Gregorius[3], et Magister in littera : sed denominatio angelicorum ordinum fit a donis gratuitis : ergo omnia nomina eorum debent esse communia, quemadmodum et dona.

4. Item, si unusquisque ordo denominatur ab eo quod plenius accepit in munere, et supremus ordo omnia dona gratiarum plenius accepit quam ordines inferiores, ergo debet denominari ab omnibus donis : ergo habebit nomina omnium ordinum, sicut dona.

5. Item, si dicitur ordo denominari ab eo quod plenius accepit in munere, aut excessus plenitudinis notatur respectu aliorum ordinum, aut respectu aliorum donorum : si respectu aliorum ordinum, cum ergo ordo inferior in nullo dono aliquem superiorum ordinum excellat, a nullo debet denominari; si vero dicitur respectu aliorum donorum, tunc aut dona angelorum erunt inæqualia, aut a nullo fiet denominatio : sed dona gratiarum in eodem sunt æqualia, sicut infra patebit in tertio : ergo a nullo donorum potest denominari inferior ordo.

6. Item in imagine reformata dilectio adæquatur cognitioni : ergo si ordo Cherubim denominatur a plenitudine scientiæ, erit in eo similiter plenitudo dilectionis gratuitæ : ergo nomen Cherubim, et Seraphim, eidem ordini angelorum debet attribui, et non aliis.

7. Item, cum ordo Cherubim denominetur a plenitudine scientiæ, aut denominatur respectu inferiorum, aut respectu superiorum : non respectu inferiorum, quia talis in eis non est nobilissima cognitio : denominatur ergo a cognitione respectu superiorum: sed hæc cognitio est sapientia : ergo denominatur a plenitudine sapientiæ : sed sapientia est excellentissimum omnium donorum: ergo Cherubim denominatur ab excellentissimo dono : ergo videtur quod sit ordo supremus, vel quod dignior ordo non denominetur a digniori nomine.

[1] *Cf.* S. Thom., p. I, q. CVIII, art. 5; et II *Sent.*, dist. IX, q. I, art. 4; et III *contra Gent.*, c. LXXX; Ægidius Rom., II *Sent.*, dist. IX, q. II, art. 1, dub. 2; Richardus, II *Sent.*, dist. IX, q. II; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. IX, q. IV; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. IX, q. I. — [2] Greg., *in Evang.* hom. XXXIV. — [3] *Ibid.*

(*a*) *Al.* disposuerunt.

8. Item, cum angeli habeant quædam nomina quæ sunt eis propria, quædam quæ sunt communia, quædam quæ sunt propria et possunt esse communia; quæritur quæ sit istorum nominum ratio et differentia.

CONCLUSIO.

Angelorum nomina propria in singulis ordinibus a donis gratiarum sumuntur super diversos status et gradus in quibus distinguuntur et ordinantur.

Resp. ad Arg. Ad horum intelligentiam est notandum, quod angeli denominari possunt per ea quæ sunt eis naturalia; nominari etiam possunt per ea quæ sunt eis gratuita; nominari etiam possunt per aliqua, quæ quodam modo sunt eis naturalia, quodam modo gratuita. Si denominantur per ea quæ sunt eis naturalia, cum eorum natura non innotescat nobis in singulari, sed in communi, habent nominari nominibus communibus sumptis a natura et forma communi : et hoc dupliciter : vel a communi remoto, et sic dicuntur *cœlestes essentiæ;* vel a communi propinquo, et sic dicuntur *cœlestes spiritus.* Si autem denominentur secundum dona gratuita, sic quia in ipsis differenter habent statum, et gradum, et ita distinctionem, sic per illam habent ordines nominari nominibus propriis : propriis, inquam, sive respectu dæmonum, sive respectu aliorum ordinum, sicut dicuntur Seraphim, et Throni. Si autem fiat denominatio ab his, quæ possunt esse naturalia, uno modo accipiendo, et, alio modo accipiendo, gratuita; sic nomina possunt esse communia, et propria : nomina, inquam, communia bonis et malis, et propria bonis, sicut *Principatus,* et *Potestates :* quæ si dicantur a naturali proprietate, conveniunt etiam dæmonibus; si vero a dono gratuito, conveniunt solum spiritibus sanctis; vel communia omnibus ordinibus, propria vero aliquibus, sicut *Angeli* et *Virtutes.* Si enim dicantur a naturalibus donis, utpote a limpitudine scientiæ, et fortitudine potentiæ; sic quia hæc duo sunt in omnibus, omnes possunt dici *angeli,* scilicet habiles ad revelandum; omnes etiam *virtutes,* id est, fortes ad operandum. Si autem dicantur a dono gratiæ, secundum quod sunt ad hæc officia specialiter deputati, scilicet ad mysteria revelanda, et miracula facienda; sic sunt quorumdam ordinum nomina propria. Ex his igitur colligitur quod denominatio angelorum, quantum ad nomina propria singulis ordinibus, sumpta est a donis gratiarum secundum diversos status, et gradus, in quibus distinguuntur, et ordinantur, sicut prædictum est. In modo autem accipiendi nomina ista, tria sunt notanda : primum quidem, quod unum donum dignius est altero : sic charitas dicitur esse donum excellens inter alia; secundum vero est, quod ordo superior in omnibus donis excellit inferiores; tertium vero est, quod denominatio debet fieri a digniori. Secundum hoc igitur, cum novem sint status, in quibus ordines angelici habent disponi secundum differentem gratuitorum præcellentiam; ordo supremus vendicat sibi nomen a dignissimo dono et statu; ordo sequens, a dono et statu magis accedente ad summum, et hæc est plenitudo scientiæ; et sic de aliis, descendendo usque ad infimum. Unde in denominatione consideratur duplex excessus, et doni ad donum, et ordinis ad ordinem : et istud vult dicere Gregorius, quod unusquisque ordo ejus rei censetur nomine, quam plenius accepit in munere, plenius, inquam, respectu inferiorum : nisi donum illud sit tantæ dignitatis et excellentiæ, quod ab eo debeat denominari aliquis ordinum superiorum, sicut patet : quia ordo Cherubim plenius accepit charitatem quam aliquis inferiorum ordinum; ab ipsa tamen non denominatur, quia cum sit donum præcellentissimum, excellentissimo ordini appropriatur. His visis, facile est respondere ad objecta.

1. Ad illud enim quod objicitur, quod non sint noti; dicendum quod verum est de cognitione quæ est per acquisitionem; sed non

de cognitione quæ est per revelationem, qualiter cognovit beatus Paulus, et beatus Joannes Evangelista : et ideo ipsi potuerunt denominare et alios erudire, sicut Paulus erudivit Dionysium. Omnium tamen angelorum nomina sumpta sunt de sacra Scriptura, sicut Seraphim de *Isaia*[1]; Cherubim de *Psalmis*[2], et de aliis locis Scripturæ : Throni, de *Daniele*[3] : Dominationes, Principatus, Potestates, Virtutes, ex diversis locis Epistolarum Pauli[4] : Angeli, et Archangeli, tam ex Novi, quam ex Veteris Testamenti diversis locis. Quoniam igitur sacra Scriptura fuit divinitus inspirata, non humanitus adinventa, impositio nominum angelorum potius fuit ex Dei revelatione, quam ex humana investigatione.

2. Ad illud quod objicitur, quod denominatio debet fieri a digniori; dicendum quod non solum hoc attendendum est, quod denominatio rei fiat a digniori, sed etiam quod nomen quod pluribus convenit attribuatur digniori : et ideo quamvis omnes ordines a dono charitatis et ardoris denominari possent; quia tamen donum illud in supremo ordine præcellit, solus ille ordo ab eo debet denominari.

2. Ad illud quod objicitur, quod omnia dona omnibus sunt communia; dicendum, sicut supra tactum fuit, quod etsi sit in donis communitas quantum ad habitum, est tamen distinctio quantum ad statum : denominatio autem non solum respicit substantiam habitus; sed etiam præcellentiam status.

3, 4 et 5. Ad illud quod objicitur, quod ordo debet denominari ab eo munere quod plenius accepit; dicendum quod hoc non est intelligendum de omni eo quod plenius accepit, sed de eo quod plenius accepit et est in ipso dignissimum, maxime si ille ordo sit ordo dignissimus : et si ordo sit immediate sequens illum, debet denominari ab eo, quod (*a*) immediate sequitur, præcellentissimum donum; et sic consequenter, descendendo usque ad infimum. Et sic patet responsio ad hoc, et ad sequens : quoniam supremus a supremo debet denominari, quia illud dignissimum est, et plenissime accepit; infimus vero ab infimo dono, quia cum in omnibus excedatur ab aliis, nomen sumptum a dono ultimo sibi debet relinqui; non quia illud plenius aliis possidet, sed quia alii denominati sunt ab eo quod plenius possidebant. Et ex hoc consequenter factum est, ut infimus ordo denominaretur ab infimo dono. Et si objicitur quod unum donum non est excellentius altero, quia dona sunt æqualia, dicendum quod, etsi sint æqualia intensive, nihilominus est tamen in eis prærogativa alicujus excellentiæ, sicut charitas ab Apostolo[5] dicitur major esse fide, et spe.

6. Ad illud quod objicitur : « Ubi major est cognitio, major est dilectio; » dicendum quod verum est ad minus in gloria; unde sicut in Seraphim est major plenitudo dilectionis, est amplior plenitudo cognitionis; nec Cherubim dicuntur, quia sit in eis amplior plenitudo cognitionis simpliciter, sed respectu inferiorum ordinum.

7. Ad illud quod objicitur, quod donum sapientiæ est excellentissimum; dicendum quod sapientia, secundum quod est donum excellentissimum, est dicta a *sapore*, non a *sapere*, et ita includit charitatem; sed sapientia, sive scientia, a qua denominantur (*b*) Cherubim, nominat cognitionem Dei, quæ, etsi sit nobilissima cognitio, et ordinata ad affectionem, et ideo possit dici sapientia; non tamen est ita nobilis, ut dilectio, a qua est *sapor* : et ideo, in illa ratione, in nomine *sapientiæ* fit æquivocatio.

8. Ad illud vero quod ultimo quæritur, jam patet responsio ex prædictis.

[1] *Isa.*, VI, 2. — [2] *Ps.* XVII, 10; LXXIX, 2; XCVIII, 1; *Genes.*, III, 24; *Exod.*, XXV, 18, 22; XXXVII, 7; *Isa.*, XXXVII, 16; *Ezech.*, X, 1 et seq.; *Daniel.*, III, 55. — [3] *Dan.*, VII, 9. — [4] *Ephes.*, I, 21; III, 10; *Coloss.*, I, 16 *Rom.*, VIII, 38. — [5] I *Cor.*, XIII, 13.

(*a*) *Cæt. edit.* quo. — (*b*) *Item* denominatur.

QUÆSTIO V.

An ad singulos ordines angelorum fiat assumptio salvandorum [1].

Fundam. De ordinum reparatione; et quæritur utrum ad singulos ordines angelorum fiat assumptio salvandorum; et quod sic, videtur : Quia super illud *Psalmi* [2] *: Constitues eos principes super omnem terram,* dicit Glossa : « Elegit pauperes, ut exaltaret ad ordines cœli, qui fiunt ex hominibus, et angelis. »

Item, super illud *Josue* [3] *: Omnem locum quem calcaverit pes vester*, etc., dicit Glossa : « Si diabolum vincere potuero, et meruero, ut Deus conterat eum sub pedibus meis, consequenter locum ejus in cœlo habebo. » Ergo, si diabolus fuit de excellentissimo ordine, sicut supra [4] monstratum fuit, videtur quod homo possit ascendere ad supremum ordinem angelorum.

Item ruina angelorum restauranda est, aut superna civitas remanebit imperfecta : sed non restauratur ex angelis, quia casus angelorum est irreparabilis : ergo restaurabitur ex hominibus bonis.

Item distinctio ordinum principaliter venit ex donis gratiarum : sed in via videmus, quod aliqui assimilantur Seraphim in usu gratiæ, aliqui Cherubim, et sic de aliis : ergo si Deus retribuit unicuique secundum quod meruit, videtur quod ad diversos ordines angelorum homines debeant assumi, et ex eis angelorum ordines restaurari.

Ad opp. Contra : 1. Major est unitas in superna Hierusalem, quam in Ecclesia militante : sed nunc in via ordo hominum non admittit intra sui unitatem diversum in natura : ergo videtur, cum homo differat specie ab angelo, quod ex angelis et hominibus non debet fieri unus ordo.

2. Item, sicut ordo notat quamdam differentiam inter eos, qui sunt ordinum diversorum, sic ponit quamdam convenientiam inter eos qui sunt ejusdem ordinis; quod patet ex ipsa diffinitione ordinis : sed plus differt homo ab angelo, quam differat ordo infimus a supremo : si ergo angelus superioris ordinis, et infimi, non possunt in eodem ordine collocari, multo minus de hominibus et angelis idem ordo integrari.

3. Item corpus nunquam sublimatur ad dignitatem spiritus : ergo nunquam debet ibidem collocari corpus humanum, ubi collocatur spiritus angelicus, cum semper sit minus dignum, quantumcumque gloriosum : si ergo qui conveniunt in ordine, conveniunt in sedium collocatione, videtur ex hominibus et angelis eumdem ordinem constare non posse.

4. Item angelus in naturali capacitate excellit animam : sed gratia data est angelis secundum suæ naturæ capacitatem, sicut supra dictum fuit, et Magister dicit in litera : ergo cum non possit dari gratia animabus supra suam capacitatem, nunquam possunt animæ et angeli in gratuitis adæquari : ergo nec ex eis idem ordo constitui.

CONCLUSIO.

Sicut de quolibet ordine angelorum quidam ceciderunt, sic singuli angelici ordines per homines restaurantur; quanquam enim homo in naturæ præstantia angelo assimilari non possit, in gratia tamen ei æquari non est inconveniens.

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod, sicut prædictum fuit, ad perfectionem ordinis duo concurrunt, scilicet natura et gratia : natura, tanquam fundamentum et dispositio; gratia vero, ut complementum et consummatio. Et quia aliquid tunc dicitur esse secundum quid, quando est in sola dispositione; tunc esse simpliciter, quando est in sua perfectione :

[1] *Cf.* S. Thomas, part. I, quæst. CVIII, art. 8; et II *Sent.*, dist. IX, q. I, art. 7; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. IX, q. III, art. 1; Richardus, II *Sent.*, dist. IX, art. 2, q. V; Durand., II *Sent.*, dist. IX, q. II; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. IX, q. I, art. 2; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. IX, q. V; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. IX, q. I, art. 3, dub. 3. — [2] *Ps.* XLIV, 17. — [3] *Jos.*, I, 3. — [4] Dist. VI.

cum dæmones et angeli in naturalibus communicent, dicitur aliquando dæmones fuisse de diversis ordinibus angelorum, quamvis nunquam plene fuerint in aliquo ordine :. unde hoc intelligitur secundum quid, non simpliciter. Quia vero homines possunt ad eminentiam gratiæ et gloriæ, in qua sunt angeli, elevari, potest ex hominibus et angelis idem ordo constitui : quia quamvis non conveniant in natura, assimilantur tamen et æquantur in hac gratia, et per hunc modum reparatur angelorum ruina. Et si tu objicias, quod non potest esse conformitas in perfectione, ubi non est convenientia in præambula dispositione; dicendum quod hoc non habet locum in proposito : quia illud verum est de dispositione necessitatis, non autem de dispositione solius congruitatis. Concedendum est ergo, quod sicut de singulis ordinibus aliqui ceciderunt, sic etiam singuli angelici ordines per homines restaurantur, sicut primæ rationes ostendunt.

1. Ad illud quod objicitur in contrarium, quod ad unitatem ecclesiasticam non admittit homo rem alterius speciei, dicendum quod non est simile, quia nullum animal invenire potest homo sibi simile in conformitate rationis; homo autem et angelus in participatione communicant rationis, et quod plus est, in deiformitate gloriæ : et ideo possunt in eamdem societatem et ejusdem societatis ordinem convenire; cum major sit unitas voluntatum, quam facierum, et plus faciat (a) ad unitatem pacis, et societatis, et ordinis conservandam.

2. Ad illud quod objicitur, quod plus differt homo ab angelo, etc.; dicendum quod verum est de difformitate quæ opponitur unitati naturæ, sed non est verum de difformitate quæ opponitur unitati gratiæ in statu et dignitate : unitas autem ordinis plus respicit hanc, quam præcedentem : et ideo illud non valet.

3. Ad illud quod objicitur, quod corpus non sublimatur ad dignitatem spiritus, dicendum quod verum est; sed tamen ex hoc non sequitur, quod non debeat locari cum angelis. Sicut enim, in statu viæ et meriti, anima sequitur locum corporis, et in terra habitat, cum sit nata esse sursum; sic e contra in statu patriæ et præmii corpus sequitur locum spiritus, et ibidem erit, ubi natus est esse ipse spiritus : non propter se, sed propter eum cui conjungitur : et ideo in eisdem sedibus locatur cum angelicis spiritibus, ad quorum dignitatem per gratiam est humanus spiritus sublimatus.

4. Ad illud quod objicitur, quod angelus habet capacitatem majorem quam anima, dicendum quod ratio illa calumniabilis est, et quantum ad majorem, et quantum ad assumptionem. Quamvis enim angelus excedat animam in naturalibus secundum comparationem creaturæ ad creaturam, tamen secundum comparationem ad Trinitatem summam, cujus est imago tam angelus quam anima, non oportet esse præcellentiam, cum magis videamus humanam naturam exaltatam quam angelicam, tum per gratiam unionis in Christo, tum etiam per gratiam comprehensionis in Virgine beata. Sed esto, quod adhuc ista propositio haberet veritatem, adhuc remaneret in assumptione dubietas. Cum enim dicitur quod angeli susceperunt gratiam secundum capacitatem naturalium; non est intelligendum præcise ita, quod tantam susceperint, quod plus non potuerint capere, quia hoc non de facili posset probari nec auctoritate, nec ratione : sed ita intelligitur quod naturalia meliora habentibus plus datum est de gratia, quam habentibus minora : quamvis isti et illi plus possent accipere. Et ex hoc non videtur quod anima humana non possit ad æqualitatem cum angelis ascendere : immo absque dubio concedendum est posse, cum in Christo et beata Virgine videamus præcellere.

(a) *Al.* facit.

QUÆSTIO VI.

An prælatio angelorum evacuetur post judicium [1].

Fundam. De ordinibus angelorum quantum ad prælationis evacuationem; et est quæstio, utrum prælatio, quæ est in ordine respectu ordinis, evacuetur post judicium. Et quod sic, videtur [2] : *Cum evacuaverit omnem principatum, potestatem et virtutem* : ergo in die judicii, principatus, et potestates, et virtutes evacuabuntur.

Item, supra, distinctione VI, cap. *Et sicut inter bonos*, dicit Magister : « Quandiu durat mundus, angeli angelis, dæmones dæmonibus, homines hominibus præsunt : sed in futuro evacuabitur omnis prælatio. »

Item nomina ordinum accipiuntur penes officia ministrandi, ut in pluribus, maxime in his qui subjiciuntur : ergo cum cessabit ministerium, cessabit subjectio : ergo et cessabit prælatio.

Item prælatio ordinis ad ordinem est secundum actum illuminandi, et purgandi, et perficiendi : sed post judicium erit status in completione scientiæ et gratiæ : ergo non erit ultra illuminatio, purgatio, et perfectio : igitur nec aliqua in ordinibus prælatio.

Ad opp. Ad oppositum : 1. Præcellentia ordinis ad ordinem est secundum majoritatem et minoritatem gratiæ : ergo, si quantitas gratiæ in angelicis spiritibus non mutatur, præcellentia ordinis ad ordinem non tollitur, nec evacuatur.

2. Item angeli, statim ut confirmati sunt, beati effecti sunt beatitudine perfecta : ergo nihil remansit in eis quod esset ex parte : sed prælatio ordinis ad ordinem fuit in eis : ergo non fuit ex parte : sed nihil evacuatur nisi quod ex parte est : ergo, etc.

3. Item pulchritudo consistit in ordine, et ordo in præcellentia unius ad alterum : et præcellentia ponit prælationem ordinis ad ordinem : ergo, si ab angelicis spiritibus tollitur prælatio, tollitur et pulchritudo.

4. Item sicut summus ordo denominatur ab eo quod est sibi inseparabile, sic medii et infimi : sed Seraphim nunquam desinunt (a) esse Seraphim : ergo nec Principatus desinunt (a) esse Principatus : ergo nunquam desinent (b) principari : ergo non cessabit ibi prælationis ordo.

CONCLUSIO.

Angelorum prælatio post judicium evacuabitur quoad influentiam unius ad alterum, et quoad imperium, licet quoad dignitatis excessum debeat remanere.

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam, est notandum, quod tripliciter aliquid dicitur præferri alteri : aut per modum excedentis solum, sicut præfertur aurum argento; aut per modum excedentis et influentis, sicut præfertur cœlestis natura elemento; aut per modum imperantis, sicut præfertur dominus ministro. Ad rationem autem perfectæ prælationis ista tria concurrunt, ut qui præfertur natus sit eum, cui præfertur, excedere, et in ipsum aliquo modo influere, et idem præcipere. Hoc modo est nunc in prælatione quæ attenditur inter ordinem, et ordinem, in hierarchiis angelicis, et etiam in hierarchia ecclesiastica. In angelis enim, ordo qui ordini præfertur, excedit in naturalibus et gratuitis; etiam quodam modo influit purgando, illuminando, et perficiendo; et etiam ministeria complenda injungit. Cum ergo quæritur utrum cesset prælatio ordinis ad ordinem, dicendum quod, si intelligatur de prælatione quantum ad primam conditionem, scilicet ratione excessus, non evacuabitur, sed manebit, quia ordo excedit ordinem tam in gratuitis, quam in naturalibus, ita post judicium, sicut et nunc. Si autem intelligatur ratione duorum se-

[1] *Cf.* S. Thom., p. I, q. CVIII, art. 7; et II *Sent.*, dist. XI, q. II, art. 6; et IV *Sent.*, dist. XLVII, q. I, art. 2; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. IX, q. III, art. 1, dub. 1; Richard., II *Sent.*, dist. IX, art. 2, q. VI; Albertus, *de Hierarch.*, q. VII, art. 32; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist IX, q. VI; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. IX, q. I, art. 3, dub. 5. — [2] I *Cor.*, XV, 24.

(a) *Al.* desinit. — (b) *Al.* desinet.

quentium, scilicet ratione præsidentiæ, et influendo, et imperando, sic cessabit et evacuabitur, quia illuminatio quam dicitur recipere angelus ab angelo, et imperium, si quod est ibi, attenditur per comparationem ad nos, quibus ministrant, non per comparationem ad Deum, in quo quiescunt, et beatitudinis completione perfecte illuminantur : et secundum viam hanc procedunt rationes et auctoritates ostendentes, quod post judicium cessabit prælatio ordinis ad ordinem. Sic enim dicit Magister et Apostolus, quod Deus evacuabit prælationem, evacuando potestatem, principatum : dum enim tolletur ministerium, tolletur subjectio et imperium.

1. Ad illud ergo quod objicitur, quod prælatio ordinis ad ordinem attenditur in præcellentia naturalium et gratuitorum; dicendum quod hæc non est tota causa : unde, si ex hoc arguat, ab insufficienti arguit.

2. Ad illud quod objicitur, quod angeli beati beatificati sunt perfecte ; dicendum quod, licet ex parte virtutis contemplativæ perfectam sint beatitudinem assecuti, et ex illa parte nihil sit in eis ex parte, sunt tamen adhuc viatores ratione ministerii : nam quantum ad illam vim, ut supra [1] dictum fuit, sunt in statu merendi, et ideo adhuc aliquid habent quod evacuabitur post diem judicii.

3. Ad illud quod objicitur, quod pulchritudo consistit in ordine; dicendum quod verum est : nam sicut ab angelis non tolletur pulchritudo, ita etiam nec tolletur ordo. Sed ex hoc non sequitur, quod non tollatur prælatio, quia prælatio non tantummodo includit in se præcellentiam, sed etiam præsidentiam, quæ plus respicit indigentiam viæ, quam pulchritudinem et perfectionem patriæ : ideo, cum tollitur prælatio, pulchritudo non minuitur.

4. Ad illud quod objicitur, quod ita est inseparabile ab ordine angelorum, quod est esse Principatum sicut esse Seraphim; dicendum quod Principatus, secundum quod nominat ordinem, non dicit præsidentiam actualem, sed donum gratiæ, vel datum, secundum quod angelus natus est aliis præsidere : et hoc manere potest, ablata actuali prælatione : et ideo non sequitur : « Desinit principari, ergo desinit esse Principatus; » quia *Principatus* non dicit actum, sed habitum vel statum.

QUÆSTIO VII.

An ordines angelorum sint novem, vel plures [2].

Fundam. De illis ordinibus angelorum quantum ad numerum; et quæritur utrum sit status in novenario, an protendatur numerus usque ad denarium; et quod sic, videtur. Sicut habetur in *Luca* [3], in parabola de drachma (*a*), homo intelligitur per drachmam decimam : sed non dicitur drachma decima, nisi respectu novenarii, qui est in angelis : ergo si decima drachma reinventa est, videtur quod novem ordinibus decimus ordo adjunctus est.

Item, si angelus nunquam peccasset, homo factus esset, et ad beatitudinem perveniret, sed non assumeretur ad restaurandos angelorum ordines : ergo, si non careret ordine, in aliquo ordine poneretur : sed sive in uno, sive in pluribus, novem ordinibus adjiceretur ordo ulterius. Si ergo civitas Hierusalem per Christum perfecte restaurata est, videtur quod non sit status ordinum in novenario, imo quod eis adjiciatur saltem decimus ordo.

Item proportio reperitur in numeris; et quia omnia producta sunt secundum debitam proportionem, omnia dicuntur esse producta secundum rationes numerales, tam ab Augustino [4], quam a Boetio. Si ergo civitas supernæ Hierusalem est civitas perfectissima,

[1] Dist. VII, art. 1, q. VI. — [2] *Cf.* S. Thom., p. I, q. CVIII, art. 3; et II *Sent.*, dist. IX, q. I, art. 3; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. IX, q. II, art. 1; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. IX, q. VII; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. IX, q. I, art. 7, dub. 1. — [3] *Luc.*, XV, 9. — [4] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. III, c. XVI, n. 25.

(*a*) *Al.* dragmam, *et sic deinceps.*

et optime proportionata, videtur quod numerus ordinum et graduum ejus non stabit citra eum numerum, in quo est perfectio et status : sed hic non est novenarius, sed denarius : ergo videtur quod saltem usque ad denarium protendatur.

Item beatissima Virgo Maria in patria non erit præter ordinem : cum ergo sit supra omnes ordines, per se constituet ordinem : ergo videtur quod sint ibi plures quam novem ordines.

Ad opp. Ad oppositum arguitur sic : 1. Omnis ordo reducitur ad aliquam hierarchiam : sed non sunt ibi nisi tres hierarchiæ, sicut patet ex sufficientia prius assignata, suprema, media, et infima, et quælibet earum sufficienter completur triplici ordine : ergo non videtur quod debeant esse plures.

2. Item Trinitas manifestatur in omnibus creaturis secundum plus et minus, maxime autem manifestari debet in beatis : sed numerus maxime expressivus Trinitatis est ille qui consistit in trinitate super se reflexa, sicut sunt tres trini : ergo videtur quod in tali numero ordines beatorum habeant a summa Trinitate institui.

3. Item distinctio ordinum est secundum dona gratiarum : sed nullum donum gratiæ est in hominibus, quod non sit in angelis : ergo nullum ordinem constituent homines præter ordines angelorum : sed illi non sunt nisi novem : ergo non videtur quod sit ponere numerum majorem.

4. Item, si ponitur ordo hominum per se præter assignatos ordines angelorum, cum in omni ordine angelorum sint de hominibus, tunc homines distinguerentur secundum decem gradus : ergo videtur quod perfectioris numeri sit ordo in hominibus, quam in beatis spiritibus : quod non videtur, cum ipsi per naturam sint Deo proximiores et similiores, ac per hoc constitui debeant in ordinis et numeri nobilissima perfectione.

[1] Anselm., *de Casu Diaboli*, c. VI.— [2] *Marc.*, XII, 25.

CONCLUSIO.

Ultra novem angelorum choros addetur etiam decimus, qui in meritis cæteris inæqualis, sed sanctam angelorum sublimitatem ascendere non potuit.

Resp. ad Arg. Dicendum ad hoc, quod quia rationes prædictæ solum sunt congruitatis, et auctoritates super hoc non inveniuntur expressæ, super hoc sunt opiniones variæ. Quidam namque dicere voluerunt, quod omnes homines assumerentur ad angelorum ordines, nec essent in illa superna Hierusalem nisi ordines novem : et sic competebat, ut esset expressa configuratio ad supermundanam hierarchiam, quæ in Trinitate consistit : et si angeli stetissent, ad ordines eorum assumpti essent, sicut nunc assumuntur. In hoc tamen differt, quod tunc illa assumptio esset hominum beatificatio solum ; nunc autem est hominum beatificatio, et ruinæ angelorum per quamdam æquivalentiam reparatio. Nec obstant rationes ad hoc inductæ, quia solum congruitatis sunt; nec illud quod objicitur de beata Virgine, quia sicut privilegium speciale non est reducendum ad legem communem, sic singularis prærogativa, quæ est in beata Virgine, non est numeranda cum ordinum distinctione, quæ est secundum legem communem. Et ista opinio satis probabilis esse videtur. Verumtamen, quia textus evangelicus hoc sonare videtur, dum hominem decimam drachmam vocat, et Anselmus hoc videtur innuere in libro *de Casu Diaboli* [1]; videtur aliis magis esse probabile, quod homines per se constituant communiter unum ordinem, quem vocant decimum, respectu novem ordinum angelorum. Non enim decet, ut dicunt, quod homines assumantur ad ordines angelorum, nisi illi qui in hac vita eis similes extiterunt. Hi autem sunt virgines, qui nec nubuntur, nec nubent [2]: ideo solæ virgines ad ordines angelorum debent assumi, et ex eis solum ruina angelica restaurari, pro eo quod angelis multum est

Opinio 1. Opinio 2.

cognata virginitas. Sed hæc positio non videtur esse conveniens : tum quia per decimam drachmam non solummodo corrupti, sed etiam virgines homines intelliguntur; tum etiam quia multi carne corrupti multis virginibus præferuntur, ut beata Maria Magdalena et Petrus Apostolus multis aliis virginibus masculis et fœminis absque dubio sunt superiores. Et ideo tertia positio est adhuc, quod supra novem ordines angelorum addetur ordo decimus ex his, qui in vita ista non pervenerunt ad tantam meritorum excellentiam, ut exaltentur ad ordines angelorum; sed meritis Christi salvati decimum tenent gradum, sicut pro eorum salute sol justitiæ Christus per decem gradus descendit, quod signatum fuit in facto miraculo Ezechiæ [1]. Et ista positio videtur esse satis probabilis, tum propter imperfectionem meritorum quam habent multi in via, tum propter perfectionem electorum quantum ad numerum, quæ erit in Ilierusalem superna. Perfectio autem maxima in denario consistit, sicut infra [2] dicetur, quando agetur de decalogo vel decimatione : et ideo positionem istam possumus sustinere, quia eam probabilem reddit decimationis signatio, et decimæ drachmæ inventio, et solis per decem gradus descensio, et ipsius denarii perfectio.

Opin. 3.

1. Ad illud quod objicitur, quod quilibet ordo est in aliqua hierarchia; dicendum est quod, sicut præter angelicam hierarchiam est nunc ponere hierarchiam ecclesiasticam, sic præter illas angelicas hierarchias erit intelligere in decimo salvari gradu simul rationem ordinis, et hierarchiæ : hierarchiæ, inquam, per comparationem ipsorum ad invicem, quia non habebunt omnimodam æqualitatem; sed ordinis, per comparationem ad ordines superiores.

2. Ad illud ergo quod objicitur de expressa repræsentatione summæ Trinitatis, dicendum quod, sicut unitas addita novenario novenarium non perimit, sed salvat, et ad perfectionem numerum deducit, sic decimus ordo ex hominibus constitutus repræsentationem summæ Trinitatis ab angelicis spiritibus non tollit, sed, salva illa expressa repræsentatione, facit ad supernæ civitatis majorem perfectionem.

3. Ad illud quod objicitur, quod est distinctio secundum dona gratiarum; dicendum quod non est secundum dona tantum, sed secundum dona quantum ad statum. Infra autem omnes status ordinum angelorum, adhuc est intelligere statum magis infimum in hominibus, et ita ordinem decimum : quamvis, ex divina benignitate et largitate, contingit in gratia homines æquiparari angelis, quibus sunt inferiores per naturam.

4. Ad illud quod objicitur, quod tunc erit major perfectio in hominibus; dicendum quod falsum est, quia hoc non est propter majorem perfectionem, sed propter majorem a Deo elongationem. Infimus enim ordo inter omnes magis distat a Deo, sicut primus maxime appropinquat : et quia homo pluribus gradibus natus est distare a Deo, quam angelus, licet ex divina misericordia factus sit ei magis proximus; ideo tenet decimum locum, ut sic ostendatur, quod excedat angelus hominem per naturam; ostendatur etiam nihilominus quantum Deus sibi inviscerаverit hominem per misericordiam.

QUÆSTIO VIII.

An omnes angeli ejusdem ordinis sint æquales [3].

De ordinibus angelorum in comparatione ad suum oppositum; et est quæstio, utrum in angelis ordo compatiatur secum æqualitatem. Et quod sic, videtur per Dionysium. Dicit enim Dionysius quod illi qui sunt in una hierarchia, æquipotentes sunt : sed qui sunt æquipotentes, sunt æquales : ergo in

Ad opp.

[1] IV *Reg.*, XX, 11.— [2] Dist. XXXVII, art. 3, q. I.— [3] *Cf.* Richard., II *Sent.*, dist. IX, art. 2, q. IV; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. IX, q. VIII; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. IX, q. I, art. 3, dub. 6.

eadem hierarchia angeli sunt æquales : ergo multo fortius in eodem ordine.

2. Item per Augustinum, *de vera Religione* [1] : « In omnibus actibus convenientia placet, qua una salva, etiam pulchra sunt omnia, ipsa vero convenientia unitatem et æqualitatem appetit. » Ergo si in angelicis spiritibus est perfecta pulchritudo, et est convenientia, et æqualitas : sed non est æqualitas inter angelos diversorum ordinum : ergo inter angelos ejusdem ordinis.

3. Item, quorum donum et præmium unum est, ipsa habent æqualitatem : sed donum et præmium angelorum ejusdem ordinis est unum, et status unus : ergo videtur quod habeant æqualitatem.

4. Item hierarchia angelica maxime est repræsentativa supremæ hierarchiæ : sed in illa ordo non excludit æqualitatem : ergo videtur quod in hierarchia angelica debeat esse ordo cum æqualitate : sed non est æqualitas in angelis diversorum ordinum : ergo in angelis ejusdem ordinis.

Fundam. Contra : Magister dicit in litera : « Sicut in apostolis alii aliis sunt digniores, ita in ordinibus angelorum creditur recte esse. »

Item perfectiori modo participatur ratio ordinis ubi est ordo in omnibus, quam ubi est ordo in aliquibus tantum : sed angeli perfectissimo modo inter cæteras creaturas participant ordinem : ergo non solum inter angelos diversorum ordinum, sed inter angelos ejusdem ordinis contingit ordinem assignare.

Item sapientis est ordinare, et magis sapientis magis ordinare [2] : ergo et maxime sapientis in ejus effectu nobilissimo est res maxime ordinatas producere : ergo videtur quod non solum sit ibi ordo inter angelos diversorum ordinum, sed etiam inter angelos ejusdem ordinis.

Item Lucifer dicitur fuisse maximus inter omnes angelos, et constat quod de aliquo ordine fuit : ergo angeli illius ordinis non erant sibi æquales. Pari ratione videtur, quod in aliis ordinibus alii sint superiores, alii inferiores.

CONCLUSIO.

Probabile est inter angelos ejusdem ordinis quamdam reperiri gradationem, licet inter eos non sit tantus excessus, quantus inter angelos unius et alterius ordinis reperitur.

Resp. ad Arg. Dicendum quod, sicut in suprema hierarchia, propter summam perfectionem, reperitur pulchritudo ex perfectissima æqualitate et similitudine parium, sic in angelica hierarchia reperitur pulchritudo perfecta in genere creaturæ ex quadam gradatione disparium. In his enim duobus modis consistit puchritudo et convenientia, sicut dicit Augustinus [3], *de vera Religione :* sed in suprema hierarchia ex sola similitudine et æqualitate potest esse perfectissima pulchritudo, quia in qualibet personarum æqualium est omnimoda et summa perfectio; in angelica vero hierarchia, quia illi spiritus, qui ordinantur, non habent sigillatim summam perfectionem, necesse est quod ex quadam convenienti diversitate in quadam proportionabili gradatione consurgat quædam convenientia ordinata, et pulchritudo in genere creaturæ perfecta. Et ideo, sicut in sanctis intelligimus quod unus est ordo apostolorum, alter martyrum, alter confessorum, et sic de aliis, et tamen in his ordinibus est gradatio quædam, nec potest omnimoda reperiri æqualitas, cum de quolibet sancto possit dici [4] : *Non est inventus similis illi, qui conservaret legem Excelsi;* sic suo modo intelligendum est in spiritibus angelicis. Ideo et in eodem ordine ponenda est quædam gradatio, et quidam ordo, licet non sit tantus excessus, quantus reperitur in angelis diversorum ordinum : unde rationes hoc probantes concedendæ sunt, quamvis non sint multum cogentes : hoc enim videtur sentire tam Magister in littera, quam

[1] Aug., *de vera Relig.*, c. XXX, n. 55.— [2] Arist., *Metaphys.*, lib. I, in Procem.— [3] Aug., loc. cit. in Procem. — [4] *Eccli.*, XLIV, 20.

Dionysius in libro *de Angelica Hierarchia* [1].

1. Ad illud quod objicitur, quod æquipotentes sunt; dicendum quod æqualitas illius posse attenditur, vel accipitur, secundum conformitatem conversionis, secundum quam attenditur distinctio unius hierarchiæ ab aliis; sicut prima hierarchia, et ordines qui sunt in illa, accipiuntur penes actum conversionis in Deum : non quia omnino æqualiter convertantur; sed quia ad hoc indifferenter omnes ordinantur, et principaliter ab isto actu omnes denominantur.

2. Ad illud quod objicitur, quod convenientia facit pulchritudinem; dicendum quod, sicut ibidem dicit Augustinus, convenientia non tantum surgit ex æqualitate, sed etiam ex disparium congruenti gradatione; et sic in angelis intelligendum est esse.

3. Ad illud quod objicitur, quod habent idem donum et præmium; dicendum est quod si intelligatur de præmio communi et increato, quod Deus est, verum est; si autem intelligatur de beatitudine creata, vel de donis gratiarum quantum ad statum et dignitatem, et prærogativam aliquam, sic non habet veritatem; sic enim quilibet respectu alterius aliquam habet prærogativam secundum plus et minus.

4. Ad illud quod objicitur, quod hæc hierarchia repræsentat summam, etc.; dicendum quod repræsentat in quantum potest; et cum in illa suprema hierarchia sit ordo, et perfecta pulchritudo in summa unitate et æqualitate, et hæc in hierarchia creata non possint (*a*) simul coexistere propter limitationem creaturæ, ideo est ibi ponere ordinem et pulchritudinem cum diversitate et quadam disparitate; ut quia non poterat hoc fieri ex unitate, saltem impleretur ex plurium diversitate. Et hæc est ratio quare Deus, cum habeat unum Filium, non tamen produxit unum solum angelum, sed multos, quia Filius perfecte implet Patrem et imitatur, ut dicit Augustinus [2]; sed angelus perfecte non exprimit creationem : ideo decuit eos creari in magna multitudine, vel in multiformi ordine.

QUÆSTIO IX.

An aliis substantiis quam angelis competat per ordines distingui [3].

Ad opp. De ordinibus angelorum in comparatione ad suum disparatum; et est quæstio, utrum aliis substantiis rationalibus, quam angelis, competat per ordines distingui; et quod sic, videtur. Sicut enim in angelis est præcellentia naturalium et gratuitorum, ita etiam in animabus rationalibus : ergo si penes hoc attenditur ordo in angelis, pari ratione in animabus exutis.

Item, sicut divina bonitas et sapientia manifestatur in conditione angelorum, ita etiam in conditione spirituum humanorum : ergo, sicut facit angelos in diversis ordinibus, ita videtur quod faciat homines.

Item ad reparationem ruinæ angelicæ ex diversis ordinibus assumuntur homines : ergo eisdem gradibus et eisdem ordinibus ordinabuntur in gloria, quibus ordinantur et angeli : ergo videtur quod non solum angelis, sed etiam hominibus competat.

Item ordo est nunc in ecclesiastica hierarchia, et ordines varii, cum tamen ipsa ecclesiastica hierarchia ex puris hominibus constet : ergo videtur quod homines nati sint ordinari.

Fundam. Ad oppositum arguitur sic : Si ita competit ordo hominibus, sicut competit angelis; ergo sicut angelorum beatorum novem ordines assignantur, ita videtur quod et hominum : ergo saltem erunt decem et octo : quod tamen non ponitur.

Item omnes homines ex uno processerunt: ergo videtur quod, quantum est de natura sua, sint pares : ergo non videtur quod ho-

[1] Dion. Areop., *de Cœl. Hierarch.*, c. IV, par. IV. — [2] Aug., *de Trinit.*, lib. VI, c. X, n. 11. — [3] Cf. Alex. Alensis, p. II, q. XXXVII per totum; S. Thom., p. I, q. CIX, art. 1; et II *Sent.*, dist. IX, q. I, art. 4; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. IX, q. III, art. 1, dub. 2; Albertus, *de Dam.*, q. X, art. 17; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. VII, q. ult.; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. IX, q. I, art. 3, dub. 7. — (*a*) *Al.* possunt.

minibus competat ordo per naturam. Quod (*a*) si tu dicas quod competit eis per gratiam; Contra : Gratia præsupponit naturam : ergo et ordo gratiæ, ordinem naturæ : ergo si non est ordo naturæ, nec gratiæ.

Item ordines angelorum distinguuntur penes vim contemplativam, et vim administrativam : sed in animabus exutis non est ponere vim administrativam : ergo nec ordinum distinctionem.

Item, si ponatur ordo in gloria, debet poni ordo correspondens ordinibus repertis in via : ergo cum in clero sint multi ordines, in religiosis sunt etiam multæ ordinum distinctiones, in sanctis etiam multi ordines, ut ordo patriarcharum, prophetarum, apostolorum; etc.; videtur quod multo plures essent ordines hominum, quam angelorum.

CONCLUSIO.

Inter homines præsentis status non est proprie ordinum distinctio, licet officia et status professionum ordinentur in Ecclesia: quia, quamvis (*b*) *inter eos naturalium et gratuitorum præexcellentia reperiatur, inter se tamen ut plurimum hæc non correspondent.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod, cum ad perfectam rationem ordinis concurrant præcellentia naturalium et gratuitorum sibi correspondentium, in eis solum proprie et perfecte est ponere ordinum distinctionem, in quibus est hæc duo simul concurrentia reperire. Quoniam ergo in angelis gratia correspondet naturæ, et creati sunt in naturalium præcellentia, et beatificati in differenti donorum prærogativa; hinc est quod proprie est in eis et ordo, et hierarchia, maxime cum illa prærogativa ita habeat stabilem permanentiam et distinctionem, quod nullam admittat confusionem. In hominibus vero, etsi sit reperire præcellentiam in naturalibus, et etiam in gratuitis, tamen hæc duo ut plurimum sibi non correspondent : quia ubi melior est natura, frequenter minor est gratia; et qui hodie minor est in merito, cras fortassis erit major in præmio. Ideo in hominibus secundum statum præsentem non est proprie ordinum distinctio secundum gratuita, licet aliquo modo secundum auctoritates, et officia, et status professionum, ordinetur Ecclesia. Dicendum est igitur quod proprie et perfecte in solis angelis ponenda est distinctio ordinum; in hominibus vero, etsi aliquo modo reperiatur in præsenti, reperitur imperfecte et incerte; in futuro vero, quamvis reperiatur stabiliter, non tamen reperitur undique, ut sic oporteat eos qui præcellunt in gratia, præcellere in natura.

Resp. ad arg. pro utraque parte. Ex his patet responsio ad rationes ad utramque partem. Rationes autem probantes quod non solum angelis competit ordo, loquuntur de ordine secundum qualemcumque completionem, sive perfectam, sive semiplenam. Rationes vero ad oppositum ostendentes quod in hominibus non sit ordo, procedunt alia via : non enim concludunt, quod nullus sit ibi ordo, sed quod ipsa humana natura non habeat tantam ordinum distinctionem, quantam habet angelica, quia hæc habet solummodo per quamdam conformationem ad illam. Illa tamen ratio non concludit : « Non est ibi ordo per naturam, ergo non per gratiam. » Cum enim non oporteat gratiam adæquari naturæ, non oportet ordinem gratiæ præsupponere ordinem in natura; quamvis gratia præsupponat naturam, sicut accidens præsupponit subjectum. Et quia gratia nostra conformis est gratiæ angelorum, quamvis natura nostra non sit ejusdem speciei cum eorum natura; ideo si qua in nobis erit ordinum distinctio, attenditur per conformitatem ad ordines angelicos : ideo non oportebit plures et novos ordines ex hominibus esse, nisi fortassis decimum, qui ad angelorum perfectionem non poterit pervenire. Hoc tamen, quod nunc dictum est, dubium est : et Magister non videtur acceptare, quamvis, sicut prædictum fuit, videatur satis probabile. Nec illa ratio cogit de vi administrativa; quia in

(*a*) *Cæt. edit.* Quia.— (*b*) *Cæt. edit. deest* quamvis.

distinctione ordinum magis consideratur status gratiæ, quam operatio alicujus potentiæ. Ex his manifesta sunt quæ tanguntur in litera.

DISTINCTIO X

DE MINISTERIO ET MISSIONE ANGELORUM QUANTUM AD ANGELOS MINISTRANTES.

An omnes spiritus cœlestes mittantur.

Hoc etiam investigandum est, utrum omnes illi cœlestes spiritus ad exteriora nuntianda mittantur. Quidam putant aliquos in illa multitudine esse qui foras pro officio exeunt, alios qui intus semper assistunt, sicut scriptum est in Daniele [1] : *Millia millium ministrabant ei, et decies centena millia assistebant ei.* Item Dionysius in Hierarchia quæ *sacer principatus* dicitur, de prælatione spirituum ait [2] : « Superiora illa agmina ab intimis nunquam recedunt, quoniam ea quæ præeminent, usum exterioris officii nunquam habent. » His auctoritatibus innituntur, qui angelos mitti, nisi inferiores, inficiantur.

Objectio contra illos.

Quibus objicitur quod Isaias ait [3] : *Volavit ad me unus de Seraphim :* qui ordo superior est et excellentior : ideoque si de illo ordine mittuntur, non est ambigendum quin etiam et de aliis mittantur. Apostolus quoque ait [4] : *Omnes sunt administratores* (a) *spiritus in ministerium missi.* His testimoniis asserunt quidam omnes angelos mitti. Nec debet indignum videri, si etiam superiores mittantur, cum et ille qui Creator est omnium, ad hæc inferiora descenderit.

Quæstio : Si omnes mittuntur, cur unus tantum ordo nomine Angelorum censetur?

Hic oritur quæstio : Si omnes mittuntur et nuntii Dei existunt, quare unus tantum, inter novem ordines, *Angelorum* nomine censetur? At quod quidam dicunt, omnes quidem mitti, sed alios sæpius, et quasi ex officio injuncto, qui proprie *angeli* vel *archangeli* nominantur; alios vero rarius mitti, scilicet majores, causa extra communem dispensationem oborta; qui cum angelorum ministerium suscipiunt, etiam nomen assumunt. Unde in *Psalmo* [5] *: Qui facit angelos suos spiritus, et ministros ;* quia illi qui natura spiritus sunt, aliquando angeli, id est, nuntii fiunt.

Putant quidam Michael, Gabriel, Raphael de superiori ordine fuisse ; sed sunt nomina spirituum, et non ordinum.

Et putant illi, Michael, Gabriel, Raphael de superiori ordine fuisse [6]. Michael interpretatur, *quis ut Deus?* Gabriel, *fortitudo Dei;* Raphael, *medicina Dei;* nec sunt ista nomina ordinum, sed spirituum. Et dicunt quidam singulum horum unius proprie ac singulariter spiritus esse nomen. Alii vero non unius singulariter et determinate, sed nunc hujus, nunc illius esse nomen, secundum qualitatem eorum ad quæ nuntianda vel gerenda mittuntur; sicut et dæmonum quædam nomina sunt quæ quidam putant esse unius propria [7], alii vero pluribus communia. Diabolus quippe, qui Græce ita vocatur [8] et *criminator* interpretatur, vel *deorsum fluens*, hebraice dicitur *Satan* [9], id est adversarius. Dicitur et *Belial* [10], id est apostata et absque jugo. Dicitur etiam *Leviathan* [11], id est additamentum eorum; et alia plura reperies nomina, quæ vel unius spiritus sunt propria, vel pluribus communia.

Quomodo de-

Qui autem omnes angelos mitti asserunt, prædictas auctoritates, Danielis scilicet et

[1] *Dan.*, VII, 10. — [2] Dion. Areop., *de Cœl. Hier.*, c. IX. — [3] *Isa.*, VI, 6. — [4] *Hebr.*, I, 14. — [5] *Psal.* CIII, 4. — [6] Greg., *in Evang.*, hom. XXXIV. — [7] *Isa.*, XIV, 12. — [8] *Eccli.*, XXI, 30. — [9] *Luc.*, X, 118; *Apoc.*, XII, 9. — [10] II *Cor.*, VI, 15. — [11] *Job*, XL, 20. — (a) Vulg. *administratorii.*

Dionysii, ita determinant : Dicuntur superiora agmina Deo assistere, et ab intimis nunquam recedere, non quin aliquando mittantur, sed quia rarissime ad exteriora prodeunt, neque tunc ab intimis recedunt, sed Dei præsentiæ et contemplationi semper assistunt : quod etiam faciunt qui frequenter mittuntur.

Alii vero dicunt tres ordines supremos, scilicet Cherubim, Seraphim, et Thronos, ita Creatori assistere, quod ad exteriora non exeunt; inferiores autem tres ad exteriora mitti; tres vero medios inter utrosque consistere, non modo dignitate vel loco, sed etiam officio, quia præceptum divinum a superioribus accipiunt, et deferunt ad inferiores. Ideoque cum supremi mediis, et medii imis, atque hi hominibus præceptum Dei nuntient, merito omnes *angeli* nominari debent. Et ob id forte Apostolus ait : *Omnes spiritus administratores esse Filii, et mitti in ministerium ;* vel, per *omnes,* non singulos ordines, sed de inferioribus ordinibus singulos angelos complexus est. Illud vero quod Isaias ait, per verba Dionysii determinant dicentis [1] (*a*) : « Hi spiritus qui mittuntur, percipiunt horum vocabulum, quorum gerunt officium. » Unde dicunt illum angelum qui missus est ad Isaiam, ut mundaret et incenderet labia prophetæ, fuisse de ordine inferiorum; sed ideo dictus est forte de Seraphim, quia veniebat incendere et consumere delicta Isaiæ.

Determinant prædictas auctoritates, quæ videntur adversari, qui dicunt omnes angelos mitti.

Quos alii dicant mitti, et quos dicant non mitti, cum determinatione auctoritatum quæ videntur sibi adversari.

EXPOSITIO TEXTUS.

Hoc etiam investigandum est, etc.

Supra egit Magister de consequentibus confirmationem angelorum, quantum ad distinctionem ordinum; in hac vero parte agit quantum ad ministerium. Et quoniam ministerium respectum habet, et ad eum qui ministrat, et ad eum cui ministratur; et ideo pars ista duas habet partes : in prima determinat de ministerio angelorum quantum ad ipsos angelos ministrantes; in secunda vero determinat per comparationem ad homines quibus ministrant, infra, dist. I : *Illud quoque sciendum est,* etc. Prima pars, in qua quærit quibus angelis competit ministrare, sive mitti, habet tres partes : in prima ponit diversas opiniones cum suis confirmationibus; in secunda vero parte movet dubitationes, et determinat, ibi : *Hic oritur quæstio, si omnes mittuntur, et nuntii Dei existunt;* in tertia vero parte illas duas opiniones reducit ad quamdam concordantiam, formans quasi ex illis duabus opinionem unam inter utramque mediam, ibi : *Alii vero dicunt tres ordines supremos,* etc. Harum partium subdivisiones manifestæ sunt in littera.

DUB. I.

Quia illi a natura spiritus sunt, aliquando angeli, id est, nuntii fiunt.

Contra : Cum non sint tantum boni angeli, sed etiam mali; videtur quod Deus non tantummodo bonos spiritus, imo etiam malos mittat. Et hoc videtur per illud quod dicitur, quando Dominus dixit ad spiritum mendacii [2] : *Egredere et fac ita ;* videtur enim quod Deus miserit angelum malum. Et expressius in *Psalmo*, super illud [3] : *Immissiones per angelos malos :* ibi dicit Glossa, quod angeli mali mittuntur. Et expressissime in *Matthæo* [4] *: Mitte nos in porcos.*

Ad oppositum : Quia cum intentio malorum angelorum sit perdere omnes, et Dei intentio sit salvare; non videtur quod aliquo modo debeat eos mittere, imo potius impedire. Item : Si hos mittit, tunc ergo sunt nuntii Domini : ergo debent dici angeli Domini : quod tamen non dicit Scriptura.

[1] Dion. Areop., *de Cœl. Hier.*, c. XIII. — [2] III *Reg.*, XIX, 11. — [3] *Psal.* LXXVII, 49. — [4] *Matth.*, VIII, 31.

(*a*) *Cat. edit.* dicentes.

Resp. Dicendum quod in exercitio quo nos diabolus exercitat, duo considerantur : et potestas, et usus. Potestas a Deo ei collata est; usus vero potestatis non est a Deo præcipiente, sed potius permittente. Quoniam igitur missio proprie dicit imperium et auctoritatem; ideo dæmones non dicuntur proprie mitti a Deo ut angeli ejus; sed potius dicuntur angeli diaboli, quia a suo principe diriguntur, et ei obedire intendunt. Ad omnes autem illas auctoritates respondendum est, quod intelliguntur non imperative, sed potius permissive.

DUB. II.

Tres vero medios, etc.

Innuit Magister quod medii ordines præceptum divinum a superioribus accipiunt, et referunt ad inferiores.

Contra : Ex hoc videtur quod unus angelus mittat alterum : cui concordat expositio Gregorii in *Moralibus*, arguens ex eo quod legitur in *Zacharia* [1], quod unus angelus dicit ad alium : *Loquere ad puerum illum* : ubi dicit Gregorius [2] : « Ad prophetam angelus angelum mittit; quem secum gaudere de Deo communiter prospicit, et docet, et dirigit. » Hoc etiam per simile probatur tam in dæmonibus quam in hominibus, ubi superiores mittunt inferiores.

Ad oppositum : Si angeli mittuntur ab angelis, ergo angeli sunt nuntii angelorum, et angelus est minister angeli, et angelus habet auctoritatem super angelum : si ergo solus Deus est penes quem residet auctoritas, et solius Dei dicuntur angeli ministri et nuntii, sicut dicitur in Psalmo [3] : *Qui facit angelos suos spiritus;* videtur quod a solo Deo debeant mitti.

Resp. Dicendum quod *mittere* dicit auctoritatem : potest igitur dicere auctoritatem principalem, vel potest dicere potestatem aliquo modo, vel auctoritatem subjectam auctoritati principali. Si *mittere* dicat primam et præcipuam auctoritatem, sic solius Dei est mittere angelos, tam superiores, quam inferiores : totum enim ministerium angelorum ad divinam auctoritatem, et ejus complendam voluntatem refertur : et ideo dicuntur nuntii et ministri solius Dei. Si autem mittere dicat auctoritatem secundo modo, sic unus angelus ab altero potest mitti, sicut dicit Gregorius, et ostendunt auctoritates : et sic intelligitur illud verbum Magistri in littera.

[1] *Zach.*, II, 4. — [2] Greg., *Moral.*, lib. XXVIII, c. III. — [3] *Ps.* CIII, 4.

DUB. III.

Hi spiritus qui mittuntur, etc.

Contra : Hoc repugnat verbo Dionysii. Aut enim spiritus mittitur ad suum officium, aut ad non suum : si ad suum, cum ergo denominetur a suo, non debet sortiri aliud nomen quam proprium; si ad non suum, ergo usurpat sibi quod est alienum, et hoc est inordinatum.

Resp. Dicendum quod mitti ad suum officium dupliciter est : aut ad suum per veritatem, quia ad hoc deputatus est; aut ad suum per appropriationem. Primo modo omnis qui mittitur, mittitur ad suum officium, id est, ad illud ad quod est idoneus. Secundo modo aliquando mittitur angelus ad perficiendum illius doni usum, quod sibi non appropriatur : ideo nec ab illo secundum primam impositionem nominis denominatur : nihilominus tamen sortitur nomen competens illi dono, ut ostendatur ad quid mittatur.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis incidit hic quæstio circa tria : prima quæstio est, utrum boni angeli mittantur; secundo quæritur ad quid mittantur; tertio quæritur qualiter illud officium exequantur. Circa primum duo quæruntur : primo quæritur utrum aliqui angeli mittantur; secundo quæritur utrum omnes mittantur.

QUÆSTIO I.

An boni angeli mittantur [1].

Fundam. Circa quam sic proceditur, et ostenditur quod angeli mittantur [2] : *Missus est Gabriel angelus a Deo*, etc.; et in pluribus aliis Scripturæ locis.

Item *Angelus* nomen est nuntii et officii, sicut dicit Glossa super illud *Psalmi* [3] *: Qui facit angelos suos spiritus.* Ergo si vere et proprie dicuntur angeli, vere et proprie sunt nuntii : ergo si nuntiorum est mitti, patet, etc.

Item, quanto aliquis habet majorem charitatem, tanto sollicitior est circa eum quem potest juvare : sed angeli habent perfectam charitatem, et possunt nostram indigentiam sublevare : ergo videtur quod sint solliciti nos adjuvare : sed hoc non faciunt propria auctoritate, sed Dei : ergo videtur quod mittantur a Domino.

Item angeli, quantum ad statum et dignitatem, sunt medii inter nos et Deum : ergo videtur quod ad Deum ferant petitiones nostras, et a Deo nobis revelationes referant divinas : sed hoc proprium nuntiorum est : ergo, etc.

Ad opp. Contra : 1. Frustra mittit quis nuntium, ubi ipse præsens est, et melius potest facere per se ipsum : ergo si Deus nobis præsentissimus est, et omnia potest facere per seipsum, ergo ad nos frustra mittit angelum : sed ipse nihil frustra facit : ergo, etc.

2. Item Deus Pater misit Filium, et Spiritum sanctum, ad procurandam nostram salutem : aut ergo sufficienter procuratur salus nostra per Filium, et Spiritum sanctum, aut non : si non, ergo imperfectus mediator est Filius, et etiam Spiritus sanctus, quod profanum est dicere; si sic, ergo frustra mittitur angelus.

3. Item, cum angelus mittitur ad nos, aut ad nos convertitur, aut non : si non, ergo frustra mittitur; si sic, cum non possit simul et semel moveri diversis motibus, ergo desinit esse beatus.

4. Item videtur ex hoc generari angelo præjudicium, quia quantumcumque quis sit ferventis charitatis, ferventius movetur quando movetur in Deum, quam quando movetur in proximum; ergo ferventius movetur angelus cum Deo assistit, quam cum nobis ministrat : sed cum minuitur fervor dilectionis, minuitur dilectio devotionis : ergo missio angelorum ad nos, et minuit in eis fervorem charitatis, et delicias jucunditatis : ergo est in præjudicium eorum.

5. Item hoc ipsum videtur : anima, quamvis habeat plures potentias, tamen quia illæ potentiæ in una substantia simplici radicantur, cum intenditur una, remittitur altera : ergo pari ratione in angelis, cum angelus sollicitatur circa ea quæ sunt virtutis ministrativæ, minuitur ejus contemplatio : ergo et dilectio.

6. Item angelus beatus locatur in cœlo empyreo tanquam in loco sibi congruo et deputato : ergo appetit ibi esse. Si ergo egreditur extra empyreum, aliquis appetitus erit in eo incompletus : ergo videtur quod missio in angelis ponat incompletionem. Si ergo angeli beati sunt in statu omnimodæ perfectionis, videtur quod nullo modo competat eis mitti.

CONCLUSIO.

Bonos angelos ad nos mitti, competit charitati divinæ, quæ per hoc manifestatur; angelicæ, quæ per hoc nos adjuvat; et nostræ, quæ cum sit parvula, per hoc fovetur, nutritur, et excitatur.

Resp. ad Arg. Dicendum quod absque dubio beati angeli ad nos mittuntur a Deo : etsi de hoc possint assignari plurimæ rationes, una tamen potissima sumitur ex lege

[1] *Cf.* Alexand. Alensis, p. II, q. XXXVI, memb. 1; S. Thom., p. I, q. CXII, art. 1; Scot., II *Sent.*, dist. X, q. I; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. X, q. II, art. 1; Richardus, II *Sent.*, dist. X, q. I; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. X, q. I, art. 1; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. X, q. I; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. X, q. I. — [2] *Luc.*, I, 26. — [3] *Ps.* CIII, 4.

Resp. Dicendum quod in exercitio quo nos diabolus exercitat, duo considerantur : et potestas, et usus. Potestas a Deo ei collata est; usus vero potestatis non est a Deo præcipiente, sed potius permittente. Quoniam igitur missio proprie dicit imperium et auctoritatem; ideo dæmones non dicuntur proprie mitti a Deo ut angeli ejus; sed potius dicuntur angeli diaboli, quia a suo principe diriguntur, et ei obedire intendunt. Ad omnes autem illas auctoritates respondendum est, quod intelliguntur non imperative, sed potius permissive.

DUB. II.

Tres vero medios, etc.

Innuit Magister quod medii ordines præceptum divinum a superioribus accipiunt, et referunt ad inferiores.

Contra : Ex hoc videtur quod unus angelus mittat alterum : cui concordat expositio Gregorii in *Moralibus*, arguens ex eo quod legitur in *Zacharia* [1], quod unus angelus dicit ad alium : *Loquere ad puerum illum :* ubi dicit Gregorius [2] : « Ad prophetam angelus angelum mittit; quem secum gaudere de Deo communiter prospicit, et docet, et dirigit. » Hoc etiam per simile probatur tam in dæmonibus quam in hominibus, ubi superiores mittunt inferiores.

Ad oppositum : Si angeli mittuntur ab angelis, ergo angeli sunt nuntii angelorum, et angelus est minister angeli, et angelus habet auctoritatem super angelum : si ergo solus Deus est penes quem residet auctoritas, et solius Dei dicuntur angeli ministri et nuntii, sicut dicitur in Psalmo [3] : *Qui facit angelos suos spiritus;* videtur quod a solo Deo debeant mitti.

Resp. Dicendum quod *mittere* dicit auctoritatem : potest igitur dicere auctoritatem principalem, vel potest dicere potestatem aliquo modo, vel auctoritatem subjectam auctoritati principali. Si *mittere* dicat primam et præcipuam auctoritatem, sic solius Dei est mittere angelos, tam superiores, quam inferiores : totum enim ministerium angelorum ad divinam auctoritatem, et ejus complendam voluntatem refertur : et ideo dicuntur nuntii et ministri solius Dei. Si autem mittere dicat auctoritatem secundo modo, sic unus angelus ab altero potest mitti, sicut dicit Gregorius, et ostendunt auctoritates : et sic intelligitur illud verbum Magistri in littera.

[1] *Zach.*, II, 4. — [2] Greg., *Moral.*, lib. XXVIII, c. III. — [3] *Ps.* CIII, 4.

DUB. III.

Hi spiritus qui mittuntur, etc.

Contra : Hoc repugnat verbo Dionysii. Aut enim spiritus mittitur ad suum officium, aut ad non suum : si ad suum, cum ergo denominetur a suo, non debet sortiri aliud nomen quam proprium; si ad non suum, ergo usurpat sibi quod est alienum, et hoc est inordinatum.

Resp. Dicendum quod mitti ad suum officium dupliciter est : aut ad suum per veritatem, quia ad hoc deputatus est; aut ad suum per appropriationem. Primo modo omnis qui mittitur, mittitur ad suum officium, id est, ad illud ad quod est idoneus. Secundo modo aliquando mittitur angelus ad perficiendum illius doni usum, quod sibi non appropriatur : ideo nec ab illo secundum primam impositionem nominis denominatur : nihilominus tamen sortitur nomen competens illi dono, ut ostendatur ad quid mittatur.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis incidit hic quæstio circa tria : prima quæstio est, utrum boni angeli mittantur; secundo quæritur ad quid mittantur; tertio quæritur qualiter illud officium exequantur. Circa primum duo quæruntur : primo quæritur utrum aliqui angeli mittantur; secundo quæritur utrum omnes mittantur.

QUÆSTIO I.

An boni angeli mittantur [1].

Fundam. Circa quam sic proceditur, et ostenditur quod angeli mittantur [2] : *Missus est Gabriel angelus a Deo*, etc.; et in pluribus aliis Scripturæ locis.

Item *Angelus* nomen est nuntii et officii, sicut dicit Glossa super illud *Psalmi* [3] *: Qui facit angelos suos spiritus*. Ergo si vere et proprie dicuntur angeli, vere et proprie sunt nuntii : ergo si nuntiorum est mitti, patet, etc.

Item, quanto aliquis habet majorem charitatem, tanto sollicitior est circa eum quem potest juvare : sed angeli habent perfectam charitatem, et possunt nostram indigentiam sublevare : ergo videtur quod sint solliciti nos adjuvare : sed hoc non faciunt propria auctoritate, sed Dei : ergo videtur quod mittantur a Domino.

Item angeli, quantum ad statum et dignitatem, sunt medii inter nos et Deum : ergo videtur quod ad Deum ferant petitiones nostras, et a Deo nobis revelationes referant divinas : sed hoc proprium nuntiorum est : ergo, etc.

Ad opp. Contra : 1. Frustra mittit quis nuntium, ubi ipse præsens est, et melius potest facere per se ipsum : ergo si Deus nobis præsentissimus est, et omnia potest facere per seipsum, ergo ad nos frustra mittit angelum : sed ipse nihil frustra facit : ergo, etc.

2. Item Deus Pater misit Filium, et Spiritum sanctum, ad procurandam nostram salutem : aut ergo sufficienter procuratur salus nostra per Filium, et Spiritum sanctum, aut non : si non, ergo imperfectus mediator est Filius, et etiam Spiritus sanctus, quod profanum est dicere; si sic, ergo frustra mittitur angelus.

3. Item, cum angelus mittitur ad nos, aut ad nos convertitur, aut non : si non, ergo frustra mittitur; si sic, cum non possit simul et semel moveri diversis motibus, ergo desinit esse beatus.

4. Item videtur ex hoc generari angelo præjudicium, quia quantumcumque quis sit ferventis charitatis, ferventius movetur quando movetur in Deum, quam quando movetur in proximum; ergo ferventius movetur angelus cum Deo assistit, quam cum nobis ministrat : sed cum minuitur fervor dilectionis, minuitur dilectio devotionis : ergo missio angelorum ad nos, et minuit in eis fervorem charitatis, et delicias jucunditatis : ergo est in præjudicium eorum.

5. Item hoc ipsum videtur : anima, quamvis habeat plures potentias, tamen quia illæ potentiæ in una substantia simplici radicantur, cum intenditur una, remittitur altera : ergo pari ratione in angelis, cum angelus sollicitatur circa ea quæ sunt virtutis ministrativæ, minuitur ejus contemplatio : ergo et dilectio.

6. Item angelus beatus locatur in cœlo empyreo tanquam in loco sibi congruo et deputato : ergo appetit ibi esse. Si ergo egreditur extra empyreum, aliquis appetitus erit in eo incompletus : ergo videtur quod missio in angelis ponat incompletionem. Si ergo angeli beati sunt in statu omnimodæ perfectionis, videtur quod nullo modo competat eis mitti.

CONCLUSIO.

Bonos angelos ad nos mitti, competit charitati divinæ, quæ per hoc manifestatur; angelicæ, quæ per hoc nos adjuvat; et nostræ, quæ cum sit parvula, per hoc fovetur, nutritur, et excitatur.

Resp. ad Arg. Dicendum quod absque dubio beati angeli ad nos mittuntur a Deo : etsi de hoc possint assignari plurimæ rationes, una tamen potissima sumitur ex lege

[1] *Cf.* Alexand. Alensis, p. II, q. XXXVI, memb. 1; S. Thom., p. I, q. CXII, art. 1; Scot., II *Sent.*, dist. X, q. I; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. X, q. II, art. 1; Richardus, II *Sent.*, dist. X, q. I; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. X, q. I, art. 1; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. X, q. I; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. X, q. I. — [2] *Luc.*, I, 26. — [3] *Ps.* CIII, 4.

charitatis. Hæc enim missio concordat, seu competit charitati divinæ, et charitati angelicæ, et humanæ : charitati divinæ, quia in hoc manifestat (a) divina bonitas, quantum nostram salutem diligat, dum nobilissimos spiritus, qui ei intima charitate junguntur, dirigit, et transmittit ad procurandam salutem nostram. Et competit etiam charitati angelicæ : cum enim charitatis ardentis sit, maxime desiderare aliorum salutem, ob quam etiam dicit Dominus, sicut dixit Isaias[1]: *Ecce ego, Domine, mitte me :* et angeli possint nos juvare, pro eo quod vident nos suo auxilio indigere, et malos angelos indesinenter nos impugnare; ideo, quod ad nos mittantur, lex exigit charitatis angelicæ. Competit etiam hoc charitati humanæ, quæ quoniam parvula est, quamdiu sumus in via, indiget foveri, et nutriri, et excitari : et quoniam angeli sunt concives hominibus, cum non sint eis juncti per similitudinem naturæ quæ excitat ad amorem, oportuit jungi per obsequium beneficentiæ : unde rationes ad hoc inductæ concedendæ sunt.

1. Ad illud quod objicitur in contrarium, quod Deus nobis præsens est; dicendum est, quod quamvis Deus sit præsens, tamen propter cæcitatem et caliginem intellectus nostri in qua sumus, ipsum cognoscimus ut absentem. Et quia illi spiritus propter claritatem luminis, et beatitudinis perfectionem, semper vident Deum facie ad faciem, et sunt ei præsentes quemadmodum illi, qui sunt in camera regis, indicant his, qui sunt exterius, regis voluntatem, et ad hoc mittuntur a suo domino : sic intelligendum est in proposito. Nec valet : « Dominus per se potest facere : ergo non debet ad hoc nuntium mittere : » multa enim potest ille, qui præest, per se facere, quæ tamen injungit servo, vel nuntio, ut salvetur in ministerio et actionibus decens et congruus ordo.

2. Ad illud quod objicitur, quod Filius et Spiritus sanctus sufficienter procurant salutem nostram, dicendum quod etsi sufficienter procurent quantum est ex se, non tamen excludunt nostri arbitrii libertatem. *Adjutores enim Dei sumus,* sicut dicit Apostolus[2] : et quia nostrum arbitrium pigrum est, et non bene gratiæ cooperatur; ideo indiget excitatore. Ad hoc autem nullus est magis idoneus, quam sit angelus : et ideo conveniens est ut ad nos mittatur : non propter indigentiam procurationis salutis nostræ ex parte Filii, vel Spiritus sancti; sed propter negligentiam cooperationis ex parte nostri.

3, 4 et 5. Ad illud quod objicitur, quod si convertitur ad nos, non ergo ad Deum; dicendum quod illud argumentum peccat dupliciter : primo quidem, quia non movetur erga nos nisi propter Deum : unde motus ejus non quiescit in nobis, sed nos semper refert ad Deum; et ideo motus iste non aufert motum in Deum, sed potius disponit ad illum. Alia etiam ratio est : quia quamvis una substantia, unica potentia, simul et semel non possit se convertere ad diversa per naturam, potest tamen per dispensationem divinam, sive per gratiam perfectam, cujusmodi est gloria : unde angelus simul et semel, et de nobis cogitat, et de Deo. Sic etiam erit in beatis. Et per hoc patent duo sequentia, scilicet de amissione fervoris charitatis, et remissione actionis virtutis agentis : hoc enim verum est, ubi una conversio impedit alteram, quod quidem non est in proposito. Et istud satis clarum est intelligere ei, qui potest hoc capere, quomodo anima beatificata simul et semel intelligit multa.

6. Ad illud quod ultimo objicitur de loco, dicendum quod, sicut in præcedentibus[3] habitum est, locus non debetur angelo propter ejus necessitatem, vel indigentiam; sed solum propter quamdam congruentiam. Hæc autem congruentia recompensari potest per majorem; et tunc nullam ponit imperfectionem, vel indecentiam, per sui ipsius absentiam : et sic est in proposito. Plus enim delectatur angelus implere voluntatem Domini

[1] *Isa.*, VI, 8. — [2] I *Cor.*, III, 7. — [3] Dist. II.

(a) *Cæt edit.* manifestatur.

sui, et adjuvando hominem placere Deo, quam delectetur esse in empyreo.

QUÆSTIO II.

An omnium angelorum sit mitti [1].

Fundam. Utrum omnium angelorum sit mitti; et videtur quod non [2]: *Millia millium ministrabant ei*, etc. Ergo ibi fit distinctio inter ministrantes, et assistentes : ergo non omnium est ministrare : ergo nec mitti.

Item Dionysius, in libro *de Angelica Hierarchia*, ait [3] : « Superna illa agmina ab intimis nunquam recedunt, quia ea quæ præeminent, usum exterioris officii nunquam habent. »

Item ratione videtur. Plus distat actus ministrandi ab actu contemplandi, quam ministerium a ministerio; et hoc patet, quia penes primam differentiam fit distinctio hierarchiarum, penes secundam fit distinctio ordinum : si ergo secundum diversos ordines distincta sunt ministeria, ut unus ordo ministerium alterius ordinis non assumat, videtur quod aliqui ordines angelorum ita contemplationi assistant, quod ad ministeria complenda non mittantur, nec exeant.

Item major est ordinatio in hierarchia angelica, quam sit in ecclesiastica : sed in ecclesiastica ita sunt aliqui intenti contemplationi, quod non actioni : ergo multo fortius videtur in Hierusalem superna : ergo non omnium angelorum est mitti.

Ad opp. Ad oppositum arguitur sic : 1. Primo auctoritate [4] : *Omnes sunt administratorii spiritus missi propter eos, qui hæreditatem capiunt salutis.*

2. Item [5] : *Volavit ad me unus de Seraphim.* Ergo aliquis de ordine Seraphim missus fuit ad Isaiam prophetam : sed constat quod ordo Seraphim est ordo supremus : ergo si ille mittitur, videtur quod omnes alii mittantur.

3. Item ratione videtur. Tantum Deus dilexit salutem nostram, ut mitteret Filium, et Spiritum sanctum : sed non fecit nisi quod decebat : ergo, si missio ad nos non derogavit Filio, videtur quod non deroget alicui angelo : ergo videtur omnibus competere.

4. Item de hominibus assumuntur ad omnes ordines angelorum : ergo, si quilibet angelus debet restaurationem sui ordinis procurare, et Deus debet ad hoc mittere, videtur quod omnes angeli aliquando ad nos mittantur.

5. Item charitas angelorum eminens facit eos sollicitari circa salutem nostram, et per hoc ad nos venire divina jussione : si ergo in supremis ordinibus est maxima charitas, videtur quod ipsi maxime salutem nostram procurent : ergo et eos maxime debet Deus ad nos mittere.

6. Item promptior est charitas ad adjuvandum, quam sit nequitia ad nocendum : ergo si ab angelis qui ceciderunt, de omnibus ordinibus impugnamur, multo fortius videtur quod ab angelis persistentibus, de singulis ordinibus adjuvemur : ergo si ad hoc mittuntur ut nos juvent, patet, etc.

CONCLUSIO.

Exteriori missione inferiores tantum angeli ad nos mittuntur, licet interiori missione propter nos, superiores ad inferiores quoque mittantur.

Resp. ad Arg. Ad hoc dicendum quod, sicut dicit Magister in littera, diversæ sunt opiniones propter diversas auctoritates, quæ videntur in hac materia sibi contrariæ. Unde quidam adhærentes quibusdam, et intelligentes eas ad litteram, alii vero exponentes, formaverunt sibi opiniones varias. Quidam Opinio 1. enim dixerunt, quod soli angeli ultimæ hie-

[1] *Cf.* Alexander Alensis, part. II, quæst. XXXVI, membr. 2; S. Thomas, part. I, quæst. CXII, art. 2; et II *Sent.*, dist. X, q. I, art. 2; Scot., II *Sent.*, dist. X, q. un.; Ægidius Rom., II *Sent.*, dist. X, q. II, art. 1, dub. 1; Richard., II *Sent.*, dist. X, q. II; Durandus, II *Sent.*, dist. X, q. I; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. X, q. I, art. 1; Marsil. Inguen., II *Sent.*, q. VII, art. 3; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. X, q. II; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. X, q. I. — [2] *Dan.*, VII, 10. — [3] Dion. Areop., *de Cœl. Hierarch.*, c. XIII. — [4] *Hebr.*, I, 14. — [5] *Isa.*, VI, 6.

rarchiæ ad nos mittuntur, et dicunt hoc sensisse Dionysium, nec esse hoc contra Apostolum; quia illa distributio quam facit Apostolus, intelligenda est esse accommodata; cum dicit : *Omnes sunt administratorii*, etc., intelligitur de illis, qui sunt de ultima hierarchia. Sed quia ista expositio sensui et intentioni Apostoli non concordat (vult enim hoc probare, quod Christus melior est omnibus angelis, non tantum inferioribus, sed superioribus); ideo est opinio secunda, quod omnium angelorum est mitti : quæ innititur illi auctoritati Apostoli. Et hæc opinio dicit verbum Apostoli non esse contrarium verbo Dionysii, quia dicit superiora agmina non mitti, aut quia non ita frequenter mittuntur, aut quia non ex officio competit eis mitti, sicut angelis inferioris hierarchiæ. Sed quia expositio ista verbi Dionysii videtur esse valde extranea, cum ipse dicat quod usum exterioris officii nunquam habent; sed pro indubitanti credendum est esse verum in hac parte tam verbum Apostoli, quam verbum Dionysii : ideo est tertius modus dicendi, per distinctionem utrumque verbum salvans, et ad concordiam reducens, et ex illis duobus expressam veritatem eliciens. Distingui enim oportet in missione : est enim missio exterior, quæ est ad nos; et est missio interior, quæ est ad angelos, sed propter nos. Si de missione exteriori loquamur, sic non competit omnibus angelis, quia non competit superioribus agminibus, sicut dicit Dionysius, quia « ea quæ præeminent, usum exterioris officii nunquam habent : » in quo significat quod intelligit de missione exteriori, quæ est ad nos. Si autem intelligamus de missione interiori quæ est ad angelos propter nos, sic mitti competit omnibus[1]; quoniam superiores mittuntur ad medios, et medii ad infimos, dum revelando purgant, et illuminant ea quæ nobis expediunt : et hoc totum est propter nos : et ideo signanter dicit Apostolus : *Missi propter eos :* non inquit, « missi ad eos. »

Impro-batur. — Opin. 2. — Impro-batur. — Opin. 3.

1. Concedendæ sunt ergo rationes ostendentes, quod non omnium est ad nos mitti : et patet ex jam dictis responsio ad verbum Apostoli.

2. Ad illud quod objicitur de Isaia, dicendum quod angelus missus ad eum non dicitur esse unus de Seraphim, quia esset de supremo ordine, sed quia mittebatur labia ejus incendere : et hæc responsio sumitur a Dionysio in libro *de Angelica Hierarchia*[2].

3. Ad illud quod objicitur, quod missio competit Filio, ergo cuilibet ordini angelico; dicendum quod non valet. Missio enim aut est ad redimendum, et ad salvandum; aut est ad ministrandum. Prima est tantæ dignitatis, quod nulli alii potest competere, nisi soli Deo. Secunda vero non est tantæ dignitatis, quod competat agmini supremo.

4, 5 et 6. Ad illud quod objicitur, quod angelorum ordines omnes restaurabuntur per homines; dicendum tam ad hoc quam ad duo sequentia, quod revera omnes angeli sunt nobis in adjutorium, et omnes nos juvant vel mediate vel immediate, sive in ministrandis revelationibus, sive in perferendis, sive in offerendis nostris orationibus. Dum enim agmina suprema, quæ sunt nobis necessaria, inferioribus agminibus revelant, dum simul cum illis pro nobis ad Deum interpellant, et petitiones nostras Deo exponunt, non ut Deum instruant, sed ut petitiones nostras igneis suis affectionibus Deo acceptas faciant, sicut advocati decoris orationibus aliorum causam defendunt et ornant, absque dubio magnum auxilium nobis præstant; et sic faciunt ad ordinum suorum reparationem, et nihilominus sequuntur charitatis sollicitudinem; et efficacius nos adjuvant, quam alii impugnent.

[1] Hunc modum dicendi sequitur Scot. hic, licet videatur dicere quod aliqui ex superioribus etiam ad extra mittant.— [2] Dion. Areopag., *de Cœl. Hierarch.*, q. XIII.

ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de secundo articulo, scilicet ad quid mittuntur : et est prima quæstio, utrum mittantur ad accendendum affectum ; secunda, utrum mittantur ad illuminandum intellectum.

QUÆSTIO I.

An angeli mittantur ad inflammandum affectum [1].

Ad opp. Quod mittantur ad inflammandum affectum nostrum, videtur. Angelus qui missus est ad Isaiam, sicut dicit Dionysius, dicitur esse unus de Seraphim, quia missus ad incendendum et inflammandum : sed inflammatio respicit affectum : ergo, etc.

2. Item actus hierarchiarum, sicut vult Dionysius, *de Angelica Hierarchia* [2], sunt illuminare, purgare, perficere : ergo si purgatio respicit remotionem sordium, et sordidatio respicit affectum quantum ad concupiscentiæ vitium, videtur e contrario quod angelus mittatur ad inflammandum affectum per amorem sanctum et mundum.

3. Item hoc videtur ratione : Bonum, secundum quod bonum, est diffusivum sui : sed angelus beatus est perfecte bonus : ergo potest bonitatem suam diffundere. Sed bonum, ut bonum, respicit affectum : ergo videtur quod, cum affectus noster secundum susceptionem bonitatis habeat perfici et inflammari, quod ad hoc possit et debeat angelus mitti, ut nostrum affectum inflammet et perficiat.

4. Item nos videmus in naturalibus, quod illud quod est inflammatum, dum alteri rei inflammabili approximatur, ipsam inflammat : ergo si affectus angelicus est igne divini amoris inflammatus et repletus, et in sua missione nobis approximat, ergo affectus nostros inflammat.

Fundam. Ad oppositum arguitur ita. Secundum affectum nostrum potissime consistit libertas arbitrii : sed nihil nisi solus Deus potest super liberum arbitrium, cum sit sub Deo potentissimum : ergo nulla creatura, quantumcumque nobilis et perfecta, potest inflammare vel perficere affectum nostrum.

Item secundum affectum nostrum maxime consistit justitia et æquitas : justitia enim est rectitudo voluntatis propter se servata, ut dicit Anselmus [3] : sed solius summæ justitiæ est voluntatem nostram rectificare : ergo ipsius solius est affectum inflammare.

Item secundum rectam inflammationem affectus consistit charitas : ergo si charitas vel est Spiritus sanctus, vel immediate a Spiritu sancto, inflammatio affectus nostri, ut videtur, ab aliquo alio non potest esse.

Item, secundum affectum nostrum maxime consistit animæ nostræ deiformitas : si ergo solius Dei deiformem efficere, solius Dei est affectum nostrum inflammare : ergo illud non spectat ad ministerium angeli.

CONCLUSIO.

Angeli boni mittuntur ad affectum nostrum inflammandum, non tanquam causæ agentes, sed tantum excitantes atque adjuvantes.

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam, est notandum, quod affectum nostrum inflammari ab aliquo dupliciter potest intelligi : aut ita quod inflammetur ab aliquo sicut a principali agente et efficiente ; aut sicut ab excitante et adjuvante. Et secundum istum duplicem modum intelligendi dupliciter intellexerunt aliqui affectum nostrum ab angelis inflammari et perfici ; sed primus intellectus est hæreticus, secundus catholicus. Primum vero intellectum habuerunt aliqui philosophorum. Posuerunt enim quod anima esset instrumentum intelligentiæ, et quod intelligentia influeret super animam, sicut influit agens super instrumentum : unde dixerunt quod anima triplicem habet operationem : animalem, intellectualem, et di-

Opinio hæret.

[1] *Cf.* Steph. Brulef., I *Sent.*, dist. X, q. III. — [2] Dion., lib. cit., c. III in med. — [3] Anselm., *de Lib. Arbit.*, c. IX.

vinam : animalem ex seipsa; intellectualem ex influentia angelica, et divinam ex influentia divina. Sed ista positio est contra veritatem catholicam et piam. Qui enim hoc posuerunt, non intellexerunt libertatem arbitrii, nec animæ dignitatem, nec beatitudinis sublimitatem : qui si intellexissent, sicut beatus Augustinus egregius doctor, qui [1] posuit animam immediate a Deo compleri, et moveri, et beatificari, dixissent ut beatus Augustinus. Unde beatus Augustinus, ubicumque de mente loquitur, istum errorem extirpat, ostendens quod ita immediate anima secundum mentem unitur Deo, sicut et mens angelica. Si autem intelligatur secundo modo, sic habet veritatem : et hoc modo intellexit beatus Dionysius in libro *de Hierarchia* [2], et per hunc etiam modum ab Angelo dicitur Propheta fuisse incensus. Et per hoc patet responsio ad duo prima objecta.

Improbatur. Opinio cathol.

1, 2 et 3. Ad illud vero quod objicitur, quod bonum est diffusivum sui; dicendum quod diffusio dupliciter potest esse a bono: aut per modum multiplicationis, sicut calor vel lumen dicitur se diffundere; aut per modum utilis operationis, per quem modum dicitur bonus homo bonitatem suam diffundere, dum ad hoc operatur et laborat, ut alii bonitatem non ab ipso, sed a Deo suscipiant : et per hunc modum intelligenda est diffusio in bonitate vel charitate angelica.

4. Ad illud quod objicitur, quod inflammatum junctum inflammabili inflammat; dicendum quod verum est quando illa inflammatio est per eductionem alicujus de materia : ibi enim quod est in actu, potest educere aliquid quod est in potentia. Quando vero aliquid habet inflammari per caloris infusionem, non habet veritatem, quia hoc modo non inflammatur aliquid nisi per conjunctionem sui cum principio caloris, quod calorem natum est infundere : et per hunc modum est inflammari in spiritualibus, ubi flamma est amor divinus, non ex ipsa anima productus, sed potius a Deo infusus : et ideo hunc calorem non potest in nobis angelicus spiritus efficere, quanquam aliquo modo ad ejus susceptionem possit nos excitare.

QUÆSTIO II.

An angeli mittantur ad illuminandum nostrum intellectum [3].

Ad opp.

Utrum angelus mittatur ad illuminandum nostrum intellectum; et quod sic, videtur, quia ita dicit Dionysius in libro *de Angelica Hierarchia* [4] : « Ordinatio congruæ dilucidationis claritatem primo apparentem, et in copiosis effusionibus excellentissimas manifestat essentias : et per eas, quæ possunt, essentiæ divinum participant radium. » Ex hac litera manifeste colligitur quod Deus nos illuminat mediantibus angelis.

2. Item, in libro *de Motu Cordis* ita diffinitur anima : « Anima est substantia incorporea, intellectualis, earum illuminationum, quæ sunt a primo, ultima revelatione perceptiva. » Ergo inter revelationem animæ, et Deum, cum percipit illuminationem, cadit ibi alia revelatio media : sed hæc non est nisi revelatio substantiæ angelicæ : ergo videtur quod anima illuminetur a Deo, mediante angelo.

3. Item angeli sunt lumina spiritualia : sed quia intellectus noster agens lumen est, dum se convertit super phantasmata, abstrahit, et depurat, et hoc modo illuminat : ergo si angelicus intellectus multo magis in actu est quam noster, ergo multo magis intellectum nostrum possibilem illuminare potest.

4. Item planum est quod angeli multa nobis revelant spiritualia, quæ non sunt nata cadere et recipi, nec in sensu, nec in ima-

[1] Aug., *in Joan.* tract. XXIII, n. 5. — [2] Dion., *de Cœl. Hierarch*, c. XIII in fine. — [3] *Cf.* Francisc. de Mayr., II *Sent.*, dist. VII, q. III; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. X, q. IV; Joan. de Bassol., II *Sent.*, dist. IX, q. I; Gab. Biel, II *Sent.*, dist. IX, q. I. — [4] Dion., *de Cœl. Hierarch.*, c. XIII.

gination : ergo videtur quod immediate possint intellectui nostro similitudines imprimere : sed talis impressio non potest esse sine illuminatione : ergo, etc.

5. Item angelus dicitur purgare, illuminare, et perficere : ergo si hoc solum conveniret ei per modum excitationis, cum similiter unus homo excitet alterum, videtur quod homo diceretur purgare, illuminare, et perficere : quod si homo non dicitur esse purgator nec illuminator, sicut angelus, videtur quod angelus possit animam a superiori illuminare.

6. Item multo plus potest angelus beatus, quam diabolus : sed dæmon potest in nobis varias cogitationes excitare, et ab inferiori suggerere : ergo videtur quod angelus illuminatus per gloriam, cum sit anima nostra superior et luminosior, ipsam possit a superiori illuminare.

Fundam. Ad oppositum : Augustinus, in libro *LXXXIII Quæstionum* [1] : « Mentem dicimus, quæ ita ad imaginem Dei facta est, ut immediate a prima veritate formetur : » et in pluribus locis dicit, quod inter mentem et Deum nihil cadit medium : ergo cum intelligentia nostra attenditur secundum animæ supremum, videtur quod non possit illuminari ab angelo.

Item, super illud *Psalmi* [2] *: Manus tuæ, Domine, fecerunt me*, etc. dicit Glossa : « Deus per semetipsum irradiat pias mentes : » Ergo non videtur, quod per angelicum ministerium.

Item facilius est producere formas corporales, quam sit dare illuminationes spirituales : sed angelus formam naturalem non potest producere tanquam principale agens, sed solum exterius disponere : ergo multo fortius nec illuminationem spiritualem dare.

Item, si angelus illuminat animam, aut illuminat immittendo ei lumen proprium, aut dando novum : si immittendo lumen proprium, cum lumen suum non sit extra ipsum, ergo angelus illabitur animæ : quod est solius Dei proprium. Si dando novum, aut producendo ex aliquo, aut de nihilo : si ex aliquo, quæro ex quo : quod cum non sit dare, sequitur quod angelus producat ex nihilo; et ita quod sit Creator.

Item, si angelus illuminat animam, aut per medium, aut sine medio : si per medium, quæro quid sit illud medium deferens spiritualem illuminationem; et cum deferens spiritualem illuminationem non possit esse nisi spiritus, inter animam illuminatam, et angelum illuminantem, est ponere medium spiritum. Et iterum quæritur de illo, sicut de primo : ergo vel erit abire in infinitum, vel non est ponere medium. Et si immediate illuminat ipsam animam, ergo videtur quod sit in ipsa anima, et ita illabitur animæ.

Item, ita immediate nata est ferri in Deum intelligentia, ut voluntas : ergo si angelus non potest voluntatem rectificare, non poterit illuminare intelligentiam.

Juxta hoc quæritur penes quid accipiantur isti tres actus, videlicet illuminare, purgare, et perficere.

CONCLUSIO.

Angelus bonus mittitur ad inferiorem animæ portionem illuminandam, non irradiando, vel deferendo; sed tantum exprimendo, et suggerendo.

Resp. ad Argum. Ad hanc dicendum quod animam quoad superiorem portionem rationis illuminare, solius Dei est proprium, sicut in pluribus locis ostendit Augustinus : quamvis aliqui [3] non intelligentes totius veritatis principium, posuerunt aliud : videlicet intellectum nostrum non pervenire ad lumen primum; sed perfici, et illuminari a primo lumine per lumen intelligentiæ medium. Sed hoc est simpliciter tanquam erroneum respuendum, cum in multis locis B. Augustinus ostendat contrarium, et etiam sacra Scriptura hoc dicat : sicut Joannes dicit [4] : *Erat lux vera, quæ illuminat*, etc. Quæ

Opin. Avicen.

Improbatur.

[1] Aug., lib. *LXXXIII Quæst.*, q. LI.— [2] *Ps.* CXVIII, 73.

— [3] Error Avicennæ, *Naturalium* c. VI. — [4] *Joan.*, I, 9.

vinam : animalem ex seipsa; intellectualem ex influentia angelica, et divinam ex influentia divina. Sed ista positio est contra veritatem catholicam et piam. Qui enim hoc posuerunt, non intellexerunt libertatem arbitrii, nec animæ dignitatem, nec beatitudinis sublimitatem : qui si intellexissent, sicut beatus Augustinus egregius doctor, qui [1] posuit animam immediate a Deo compleri, et moveri, et beatificari, dixissent ut beatus Augustinus. Unde beatus Augustinus, ubicumque de mente loquitur, istum errorem extirpat, ostendens quod ita immediate anima secundum mentem unitur Deo, sicut et mens angelica. Si autem intelligatur secundo modo, sic habet veritatem : et hoc modo intellexit beatus Dionysius in libro *de Hierarchia* [2], et per hunc etiam modum ab Angelo dicitur Propheta fuisse incensus. Et per hoc patet responsio ad duo prima objecta.

Improbatur. Opinio cathol.

1, 2 et 3. Ad illud vero quod objicitur, quod bonum est diffusivum sui; dicendum quod diffusio dupliciter potest esse a bono: aut per modum multiplicationis, sicut calor vel lumen dicitur se diffundere; aut per modum utilis operationis, per quem modum dicitur bonus homo bonitatem suam diffundere, dum ad hoc operatur et laborat, ut alii bonitatem non ab ipso, sed a Deo suscipiant : et per hunc modum intelligenda est diffusio in bonitate vel charitate angelica.

4. Ad illud quod objicitur, quod inflammatum junctum inflammabili inflammat; dicendum quod verum est quando illa inflammatio est per eductionem alicujus de materia : ibi enim quod est in actu, potest educere aliquid quod est in potentia. Quando vero aliquid habet inflammari per caloris infusionem, non habet veritatem, quia hoc modo non inflammatur aliquid nisi per conjunctionem sui cum principio caloris, quod calorem natum est infundere : et per hunc modum est inflammari in spiritualibus, ubi flamma est amor divinus, non ex ipsa anima productus, sed potius a Deo infusus : et ideo hunc calorem non potest in nobis angelicus spiritus efficere, quanquam aliquo modo ad ejus susceptionem possit nos excitare.

QUÆSTIO II.

An angeli mittantur ad illuminandum nostrum intellectum [3].

Ad opp.

Utrum angelus mittatur ad illuminandum nostrum intellectum; et quod sic, videtur, quia ita dicit Dionysius in libro *de Angelica Hierarchia* [4] : « Ordinatio congruæ dilucidationis claritatem primo apparentem, et in copiosis effusionibus excellentissimas manifestat essentias : et per eas, quæ possunt, essentiæ divinum participant radium. » Ex hac litera manifeste colligitur quod Deus nos illuminat mediantibus angelis.

2. Item, in libro *de Motu Cordis* ita diffinitur anima : « Anima est substantia incorporea, intellectualis, earum illuminationum, quæ sunt a primo, ultima revelatione perceptiva. » Ergo inter revelationem animæ, et Deum, cum percipit illuminationem, cadit ibi alia revelatio media : sed hæc non est nisi revelatio substantiæ angelicæ : ergo videtur quod anima illuminetur a Deo, mediante angelo.

3. Item angeli sunt lumina spiritualia : sed quia intellectus noster agens lumen est, dum se convertit super phantasmata, abstrahit, et depurat, et hoc modo illuminat : ergo si angelicus intellectus multo magis in actu est quam noster, ergo multo magis intellectum nostrum possibilem illuminare potest.

4. Item planum est quod angeli multa nobis revelant spiritualia, quæ non sunt nata cadere et recipi, nec in sensu, nec in ima-

[1] Aug., *in Joan.* tract. XXIII, n. 5. — [2] Dion., *de Cœl. Hierarch,* c. XIII in fine. — [3] *Cf.* Franciscus de Mayr., II *Sent.*, dist. VII, q. III; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. X, q. IV; Joan. de Bassol., II *Sent.*, dist. IX, q. I; Gab. Biel, II *Sent.*, dist. IX, q. I. — [4] Dion., *de Cœl. Hierarch.*, c. XIII.

ginatione : ergo videtur quod immediate possint intellectui nostro similitudines imprimere : sed talis impressio non potest esse sine illuminatione : ergo, etc.

5. Item angelus dicitur purgare, illuminare, et perficere : ergo si hoc solum conveniret ei per modum excitationis, cum similiter unus homo excitet alterum, videtur quod homo diceretur purgare, illuminare, et perficere : quod si homo non dicitur esse purgator nec illuminator, sicut angelus, videtur quod angelus possit animam a superiori illuminare.

6. Item multo plus potest angelus beatus, quam diabolus : sed dæmon potest in nobis varias cogitationes excitare, et ab inferiori suggerere : ergo videtur quod angelus illuminatus per gloriam, cum sit anima nostra superior et luminosior, ipsam possit a superiori illuminare.

Fundam. Ad oppositum : Augustinus, in libro *LXXXIII Quæstionum* [1] : « Mentem dicimus, quæ ita ad imaginem Dei facta est, ut immediate a prima veritate formetur : » et in pluribus locis dicit, quod inter mentem et Deum nihil cadit medium : ergo cum intelligentia nostra attenditur secundum animæ supremum, videtur quod non possit illuminari ab angelo.

Item, super illud *Psalmi* [2] *: Manus tuæ, Domine, fecerunt me*, etc. dicit Glossa : « Deus per semetipsum irradiat pias mentes : » Ergo non videtur, quod per angelicum ministerium.

Item facilius est producere formas corporales, quam sit dare illuminationes spirituales : sed angelus formam naturalem non potest producere tanquam principale agens, sed solum exterius disponere : ergo multo fortius nec illuminationem spiritualem dare.

Item, si angelus illuminat animam, aut illuminat immittendo ei lumen proprium, aut dando novum : si immittendo lumen proprium, cum lumen suum non sit extra ipsum, ergo angelus illabitur animæ : quod est solius Dei proprium. Si dando novum, aut producendo ex aliquo, aut de nihilo : si ex aliquo, quæro ex quo : quod cum non sit dare, sequitur quod angelus producat ex nihilo; et ita quod sit Creator.

Item, si angelus illuminat animam, aut per medium, aut sine medio : si per medium, quæro quid sit illud medium deferens spiritualem illuminationem; et cum deferens spiritualem illuminationem non possit esse nisi spiritus, inter animam illuminatam, et angelum illuminantem, est ponere medium spiritum. Et iterum quæritur de illo, sicut de primo : ergo vel erit abire in infinitum, vel non est ponere medium. Et si immediate illuminat ipsam animam, ergo videtur quod sit in ipsa anima, et ita illabitur animæ.

Item, ita immediate nata est ferri in Deum intelligentia, ut voluntas : ergo si angelus non potest voluntatem rectificare, non poterit illuminare intelligentiam.

Juxta hoc quæritur penes quid accipiantur isti tres actus, videlicet illuminare, purgare, et perficere.

CONCLUSIO.

Angelus bonus mittitur ad inferiorem animæ portionem illuminandam, non irradiando, vel deferendo; sed tantum exprimendo, et suggerendo.

Resp. ad Argum. Ad hanc dicendum quod animam quoad superiorem portionem rationis illuminare, solius Dei est proprium, sicut in pluribus locis ostendit Augustinus : quamvis aliqui [3] non intelligentes totius veritatis principium, posuerunt aliud : videlicet intellectum nostrum non pervenire ad lumen primum; sed perfici, et illuminari a primo lumine per lumen intelligentiæ medium. Sed hoc est simpliciter tanquam erroneum respuendum, cum in multis locis B. Augustinus ostendat contrarium, et etiam sacra Scriptura hoc dicat : sicut Joannes dicit [4] : *Erat lux vera, quæ illuminat*, etc. Quæ

Opin. Avicen.

Improbatur.

[1] Aug., lib. *LXXXIII Quæst.*, q. LI.— [2] *Ps.* CXVIII, 73.

—[3] Error Avicennæ, *Naturalium* c. VI. — [4] *Joan.*, I, 9.

quidem non est lux creaturæ, sed lux divinæ sapientiæ, et veritatis æternæ. In qua hæc animadvertenda sunt, quod est quod intelligit, et quod cætera intelligere facit, sicut videmus in isto sole materiali respectu sensibilium. Et hujus potissimum signum est, vel fuit, quod intellectus noster in aspectu summi luminis natus est beatificari, nec unquam aliquo potest esse contentus, quousque ducatur ad illius clarum aspectum. Animam igitur quoad supremam partem angelus non potest illuminare; sed quantum ad inferiorem partem rationis posuerunt catholici tractatores animas nostras a beatis angelis per eorum revelationes illuminari. Hoc autem tripliciter potest intelligi : uno modo, ut intelligatur angelus inferiorem portionem illuminare per modum luminis irradiantis; alio modo, ut intelligatur illuminare per modum speculi deferentis : tertio modo, ut intelligatur illuminare per modum linguæ vivaciter exprimentis. Omnes hi modi, etsi aliquo modo sint intelligibiles, cum angelus sit lumen, et speculum, et habeat etiam spiritualis interpretationis sive locutionis officium, sustineri possunt : tertius tamen modus intelligibilior est. Non enim multum bene apparet quomodo Angelus irradiet, nec quomodo se offerat aspectui animæ : sed hoc satis intelligibile est, quomodo possit animæ, quod concepit, suggerere. Et sicut doctor, dum exterius loquitur, incitat intellectum, et viam parat ad intelligendum, et viva et efficax locutio quadam sua vivacitate ad intellectum nostrum habet ingressum, dum sonat in aure corporis exterius, ratione cujus etiam libentius audit homo bonum clericum, cujus sermo est efficax et vivus, cum habeat aliquid latentis energiæ vivæ vocis actus, ut dicit Hieronymus [1]; sic et suo modo intelligendum est, quod angelus hoc possit facere interius, et sic illuminare non lumen infundendo, nec solum offerendo sicut objectum vel speculum, sed etiam vivaciter excitando, sicut doctor exterior, et adhuc efficaciori modo.

[1] Hieron., in *cap.* IV *ad Galat.*, super illud : *Velle mutare vocem meam*, etc.

His visis, patet responsio pro magna parte ad objecta ad utramque partem. Nam rationes ostendentes, quod angelus non potest intellectum nostrum illuminare, loquuntur de intellectu quantum ad superiorem portionem, scilicet mentem, et de illuminatione, quæ quidem est per luminis infusionem : et hoc solius Dei proprium est, sicut prædictum est : unde rationes illæ concedendæ sunt.

1. Ad illud vero quod objicitur de Dionysio, jam patet responsio. Dico enim quod loquitur de illuminatione secundo modo, non primo.

2. Ad illud quod objicitur de illa diffinitione animæ, dicendum quod ultima vel secunda revelatione dicitur anima illuminationes a Deo percipere, non quia angelus cadat medium inter Deum et animam per modum influentis, sed quia perfectius et nobilius illuminatur a Deo angelus, quam anima per naturam : et ideo dicitur ista illuminatio secunda, non ordine causalitatis, sed dignitatis.

3. Ad illud quod objicitur, quod angeli sunt lumina; dicendum quod verum est : sed non ideo dicuntur lumina, quia lumen suum diffundant exterius in alia, sed quia intra se nitent. Non enim est simile de corporali lumine, et spirituali. Lumen enim spirituale, propter sui dignitatem, a fonte luminis immediate procedit, cum non possit habere medium deferens. Lumen autem corporale per medium recipitur, et defertur, et sic potest deferri et recipi : sic etiam potest reddi, et sic illuminatum potest illuminare, sicut patet in Luna.

4. Ad illud quod objicitur, quod multa nobis revelant quæ nobis per sensum non exprimunt; dicendum quod illud non concludit, quod immediate influant in intellectum : hoc enim potest fieri, si immediate intellectui suggerant. Nec adhuc illud oportet, sed etiam potest fieri mediante virtute

phantastica [1]. Sicut enim videmus quod ego non possum tibi aliquid ostendere nisi mediantibus sensibus et viribus inferioribus, quia intellectus tuus non est natus a superiori aliquid recipere, nisi a Deo influente; tamen nihil est in me adeo spirituale, quin mediante verbo sensibili possim illud intelligentiæ tuæ depromere, et ita tecum loqui de spiritualibus sicut de corporalibus: multo fortius potest hoc angelus facere in virtute interiori, quia elevatior est quam sensus exterior, quadam spirituali locutione et phantasmatum excitatione.

5. Ad illud quod objicitur: «Si solum posset per modum excitantis, tunc non posset amplius quam homo, vel etiam malus angelus;» dicendum quod etsi non posset alia via nos instruere, et nobis loqui, quam possit homo, vel angelus malus, tamen ex hoc non videtur quod adæquatur in potentia et virtute exprimendi, quia per eamdem viam contingit et bene et melius docere, sicut patet. Per aures enim exteriores addiscimus a sapiente doctore, et fatuo; sed multo melius nos docet qui lumen sapientiæ habet, quam qui illo caret: sic in angelo intelligendum est se habere. Et per hoc patent illa duo ultima, quia non est simile, nec de homine, nec de dæmone: neuter enim potest instruere ita efficaciter, cum non habeant tantum lumen sapientiæ.

6. Ad illud quod ultimo quærebatur, quomodo flat distinctio istorum actuum; dicendum quod unus modus dicendi est, quod illi tres actus respiciunt intellectum, ut purgatio sit in initio, illuminatio in progressu, et perfectio in termino. Vel aliter, ut notentur ibi tria ad quæ ordinatur eruditio vel doctrina angelica: primum est ad remotionem impedimentorum; secundum est ad cognitionem verorum; tertium est ad dilectionem beatorum. Ad hæc autem ordinatur per modum excitantis, sicut sermo bene prædicantis; et ideo non irrationabiliter bonus doctor et prædicator dicitur illuminare, et purgare, et perficere suos auditores, sicut expresse B. Dionysius, in libro *de Angelica Hierarchia* [2], dat intelligere.

ARTICULUS III.

Consequenter quæritur de tertio articulo, scilicet qualiter injunctum sibi officium exequantur: et cum hoc faciant discurrendo et denuntiando, incideret hic quæstio de angeli motu, et de locutione. Sed quia de motu est dictum in primo libro, distinctione XXXVII, nunc quærendum est de locutione angelica: et supposito, quod competat angelis loqui absque assumpto corpore, sicut dicunt plures auctoritates Scripturæ, locutione spirituali, quæ quidem est sine voce; circa modum loquendi duo quæruntur: primum est, utrum locutio angeli idem sit quod ejus cognitio; secundum est, utrum eadem locutio possit esse a Deo, et angelo.

QUÆSTIO I.

An angelorum locutio et cogitatio sint idem [3].

Fundam. Circa quam sic proceditur, et ostenditur quod spiritualis angeli locutio non est idem quod ejus cognitio, vel cogitatio. Primo, per illud quod dicitur [4]: *Si linguis hominum loquar,* etc.; ibi Glossa: « Angeli præpositi significant minoribus quod de Dei voluntate præsentiunt, quod fit aliquibus nutibus, aut signis. » Si ergo nutus cognitionis aliud est quam cognitio, ergo cognitio aliud est quam locutio.

Item differt in angelo actus virtutis intellectivæ, et operativæ: ergo pari ratione differt actus virtutis cognitivæ et interpretativæ: si ergo cogitare est actus virtutis

[1] Scotus, dist. IX, q. un., multum laborat ad investigandum quid possit angelus circa virtutem phantasticam, sine cujus informatione non videtur angelum illuminare, ut etiam tenet S. Bonaventura. — [2] Dion., *de Cœl. Hierarch.*, c. VII. — [3] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. XXVI, memb. 1; S. Thom., p. 1, q. CVII, art. 5; Scot., II *Sent.*, dist. IX, q. II; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. X, q. III, art. 1; et *de Cognit. Ang.*, q. XII; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. X, q. V; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. IX, q. I. — [4] I *Cor.*, XIII, 1.

intellectivæ, et loqui actus virtutis interpretativæ, ergo non sunt idem.

Item non est eadem conversio qua intellectus convertitur ad se, et qua convertitur ad alterum : si ergo cogitando convertitur intellectus ad se, et loquendo convertitur ad alterum, ergo cogitare et loqui, in angelo, non est idem, sed diversum.

Item per locutionem est manifestatio cogitatus angelici : si ergo idem esset loqui et cogitare, quidquid cogitaret, alteri manifestaret : ergo nihil quod est in uno angelo, lateret quod esset in alio : ergo quidquid sciret angelus superioris ordinis, sciret ille qui est inferioris ordinis : quod est plane falsum : ergo, etc.

Ad opp. Contra : 1. Gregorius, in *Moralibus,* diffiniens vocem angelorum dicit [1] : « Vox angelorum in laude Conditoris est admiratio intimæ contemplationis. » Si ergo admiratio, sive contemplatio, non est actus differens a cognitione, ergo nec locutio, sive vociferatio.

2. Item Damascenus [2] : « Non lingua, et auditu indigent angeli : nam sine sermone voce prolato tradunt sibi suas intentiones : » Ergo videtur quod aut locutio angelica nihil sit, aut, si aliquid est, non est aliud quam cogitare.

3. Item locutio non est aliud quam conceptus manifestatio : angelus autem, in quantum est substantia cognitiva, habet naturam luminis et speculi : sed lux corporalis, per hoc quod lucet, se manifestat; et speculum, per hoc quod speciem recipit et retinet, speciem repræsentat : ergo videtur quod angelus, hoc ipso quod intelligit, cogitationes suas declaret : ergo cum cognitionis declaratio sit locutio, idem est in eo cogitatio et locutio.

4. Item, loqui non est aliud quam dicere, et dicere non est aliud quam verbum gignere, sive formare : sed cogitatio nihil aliud est quam verbi formatio, vel verbi conceptio, sicut vult Anselmus [3], et Augustinus : ergo cogitatio nihil aliud est quam interior locutio : sed locutio quæ convenit angelo secundum se, est tantum interior : ergo idem est, quod cogitatio.

5. Item, si locutio differt a cogitatione; cum præsupponat eam, quæro quid addit supra ipsam. Si tu dicas mihi quod addit manifestationem, quæ fit per quamdam speciei oblationem, et transfusionem in alterum quasi in audientem; tunc videtur, cum angelus superioris ordinis nihil recipiat ab angelo inferioris, quod angelus inferioris ordinis non possit loqui alicui angelo superioris ordinis : quod plane falsum est; si enim potest angelus loqui Deo, multo magis potest loqui alteri angelo.

6. Item locutio quæ differt a cogitatione, addit aliquod signum exprimens : si ergo angelus vult speciem intelligibilem quam habet in se alteri angelo manifestare loquendo, et in ipso differt locutio et cogitatio, oportet ergo quod differat species qua intelligit, et signum quo exprimit : tunc quæro de illo signo : Aut est species, aut res : si species, ergo pari ratione indiget alio signo, et similiter quæreretur de illo alio tertio, nec erit ibi status, sicut nec in primo; si autem est res, aut intelligibilis, aut sensibilis : sensibilis non, quia quidquid est in angelo, est spirituale; si intelligibilis, quæro quare magis illam apprehendit angelus cui fit sermo, quam ipsam speciem quæ est in intellectu angelico. Et iterum illa res quæ est in uno angelo non potest fieri in veritate in alio angelo : ergo oportet quod fiat secundum similitudinem : et tunc pari ratione species existens in intellectu unius angeli, potest generare sui similem in alio; aut si non, quæritur quare non.

7. Item, quomodo potest illud intelligi, et quid est ibi medium deferens, et quæ est ibi lux abstrahens, et quæ est ibi vis vel virtus excitans, et imprimens : omnia enim hæc videntur esse necessaria, si differt in angelo locutio, et cogitatio.

[1] Greg., *Moral.* lib. II, c. IV. — [2] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. II, c. III. — [3] Anselm., *Monolog.*, c. IX.

CONCLUSIO.

Angelorum locutio non est idem quod cogitatio, quia locutio supra verbum addit respectum ad alterum, et effectum protendendi speciem intelligibilem ad alterum.

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam, et notandum quod loqui dupliciter est : uno modo loqui dicit actum in se, sive intrinsecum; alio modo, actum ad alterum, sive quodam modo extrinsecum. Primo modo loqui idem est quod verbum formare sive gignere; secundo modo idem est quod verbum formatum depromere sive exprimere. Primo modo locutio, sive in Deo, sive in homine, sive in angelo, non est aliud quam cogitatio; secundo modo plus dicit quam cogitationem, sed differenter in diversis. In Deo enim, loqui ad alterum, supra intellectum notat effectum, vel revelationem. Non enim dicitur Deus nobis loqui solum, quia intelligit; sed etiam quia, revelando aliquid, aliquam illustrationem in nobis efficit. Unde Gregorius, in *Moralibus* [1] : « Dei locutio ad nos intrinsecus facta videtur potius quam auditur, quia dum semetipsum sine mora sermonis insinuat, repentina luce nostræ ignorantiæ tenebras illustrat. » In homine vero, non solum addit effectum in alterum; sed etiam actum, et signum medium : cum enim homo loquitur alteri, non solum cogitat, sed cogitationem suam, formando vocem sensibilem, alii interpretatur et explicat. Ratio autem quare locutio hominis non solum addit actum, sed etiam signum medium, hæc est : quia in anima alius est actus conversionis supra se, et alius actus conversionis ad alterum : et in cogitatione convertitur anima supra illud quod habet in se, in locutione vero offert alteri; et ita oportet quod alius sit actus cogitare, et loqui : et ita addit actum locutio supra cogitationem in homine. Addit etiam signum, quia anima, quandiu est cum corpore, non est nata suscipere nisi mediante vi sensitiva; unde qui amittunt unum sensum, necesse habent amittere unam scientiam. Ideo ad hoc quod anima conceptum suum alteri exprimat, oportet quod ipsum voci sensibili per organa formatæ, mediante via imaginaria, conjungat; et sic similitudo intelligibilis, sive signatum intelligibile, per illud suum signum sensibile, mediantibus virtutibus sensitivis, ad intellectum alterius animæ ascendat. Et hoc conveniens est, ut sicut homo compositus est ex anima et corpore, ita ejus locutio aliquid habeat spirituale, aliquid corporale. In spiritualibus autem substantiis medio modo est : nam locutio supra cogitationem addit effectum sive respectum; sed non addit sensibile signum. Respectum quidem et effectum addit, propter hoc quod cogitatio, quantum est de sui natura, est secreta, et ideo nunquam fit manifesta, nisi ipse cogitans aliquid tanquam audienti offerat; et aperiendo se, quasi quodam nutu mediante, quod in se habet ad intellectum alterius, quasi ad aurem, pertingere facit. Necessarius est etiam actus novus, quia non eadem conversione se supra se convertit, et supra alterum, vel ad alterum : sed tamen non est necessarium sensibile signum, nec deferens medium, quia cum ipse intellectus angelicus sine potentiis sensitivis natus sit suscipere, angelus loquens sine sensibili medio natus est similiter offerre; et ideo ad loquendum sufficit ipsi angelo ipsa species intelligibilis, quæ ex virtute intellectiva ipsius angeli per vim voluntatis potest ad alterum protendi [2]. Et sicut illa species, dum eam sibi et in se contuebatur intellectus, erat verbum interius; sic, dum eam protendit ad alterum, efficitur quasi nutus, et verbum exterius : et quia tam illa species, quam virtus protendens illam ad alterum, et ipsa protensio spiritualis est; ideo non indiget corporali medio deferente. Sed quia virtus

[1] Greg., *Moral.* lib. XXVIII, c. II. — [2] Scotus, dist. IX, hujus q. II, ibi : *Ad quæstionem istam*, etc., dicit angelum loquentem formare conceptum in angelo audiente.

illa finita est, necesse est ad hoc quod unus angelus intellectum alterius angeli loquendo, hoc est illam speciem protendendo, excitet, quod finita distantia ad invicem distent. Ex his igitur patet quod non tantum differat in angelo locutio, et cogitatio, quantum differt in homine; differt tamen aliquo modo. Ideo rationes inductæ ad hanc partem concedendæ sunt.

1. Ad illud quod objicitur de Gregorio, dicendum quod Gregorius loquitur de locutione angeli in comparatione ad Deum, apud quem loqui cogitare est, quia aurem ejus nihil latet.

2. Ad illud quod objicitur de Damasceno, dicendum quod quamvis locutio angeli non differat a cogitatione propter hoc quod ultra cogitationem dicat vocem sensibilem; nihilominus tamen non est omnino indifferens, quia etsi non addat ultra cogitationem exterius signum, addit tamen ulteriorem actum atque respectum, ratione cujus concernit distantiam finitam, quamvis cogitatio et intellectus ab omni distantia abstrahat.

3. Ad illud quod objicitur de manifestatione lucis et speculi, dicendum quod non est simile, quia lucis vel speculi manifestatio est naturalis; unde nec lux potest lucere, nec speculum suscipere, quin etiam se manifestent : sed non sic est de angelica cogitatione, cujus manifestatio est voluntaria, sicut dicit Augustinus [1], *super Genesim ad literam*. Ipsi angeli cogitationes suas, ad nutum voluntatis, modo occultant, modo communicant, quibusdam spiritualibus obstaculis positis vel remotis, sicut sensibiliter videmus circa corpora.

4. Ad illud quod objicitur, quod nihil aliud est loqui quam dicere; dicendum quod, sicut loqui est dupliciter, in se, et ad alterum, sic etiam et dicere : et quamvis dicere in se idem sit quod cogitare, vel cogitando intelligere, tamen dicere ad alterum ulteriorem habet actum.

5. Ad illud quod objicitur, quod si locutio addit aliquid supra cogitationem, quod tunc non poterit angelus inferioris ordinis loqui ad angelum superioris; dicendum, quod verum est, si loqui adderet influentiam veram in alterum : sed actus locutionis superadditus actui cogitationis non dicit nisi quamdam speciei protensionem ad alterum, quæ quidem protensio non est illius speciei impressiva, sed potius excitativa intellectus audientis, ut propria virtute suscipiat, et in seipso faciat. Unde locutio ex parte loquentis non ponit nisi excitationem activam, ex parte audientis non nisi excitationem passivam. Ex hoc patet quid sit auditus angeli, et quomodo differat audire et videre; nam tam audire, quam videre, est in angelo intelligere : sed tunc videt, cum ex proprio motu intelligit aliquid; tunc audit, quando per oblationem speciei intelligibilis ab alio intelligente excitatus, ipsum, quod profertur, intelligit; et sic competit angelo non solum respectu superioris, sed etiam respectu paris vel inferioris, quia sic audit supremus angelus ab infimo, sicut magister audire potest a discipulo, non quia ab eo suscipiat doctrinam, sive illuminationem, sed quia melius cognoscit ejus defectus per sui ipsius defectionem.

6 et 7. Ad illud quod objicitur, quod si locutio differt a cogitatione, quod nutus differt a specie; dicendum quod illud non oportet quod differat re, sed sufficit quod differat comparatione. Eadem enim species est, quæ consideratur in se, et quæ potest protendi ad alterum relatione differens; sed actus considerandi eam in se, qui quidem est cogitatio, et actus protendendi ad alterum, qui est locutio, actus est alius et alius : nam, his actibus, intellectus angelicus eadem similitudine diversimode utitur : ita quod in uno illa similitudo et intelligibilis species dicitur tantum species et verbum; in altero vero non tantum species, sed etiam nutus. Verumtamen posset dici quod, sicut species quæ est in speculo, dum protendit se ad oculum, non est omnino eadem, sed se multi-

[1] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. XII, c. XXII, n. 48.

plicat; sic etiam potest intelligi spirituali modo de specie, quæ est in intellectu angelico. Si autem quæratur de medio, dicendum quod nulla est quæstio, quia cum sit actio spiritualis et intellectualis, non indiget medio corporali. Si vero quæratur de virtute per quam sit, sive de luce spirituali, dicendum quod concurrit ibi lux intellectus angelici offerentis, et lux etiam supernæ veritatis. Nam sicut in luce corporali ad immutandum visum videmus concurrere, et lucem incorporatam, et lucem insuper influentem, et absolutam, utpote lucem solis; sic etiam et in spirituali cognitione duplicem lucem concurrere intelligamus, secundum quod in pluribus locis innuit Augustinus.

QUÆSTIO II.

An eadem locutio possit esse a Deo, et ab angelo [1].

[adam.] Utrum eadem locutio possit esse a Deo, et angelo; et quod sic, videtur per Joannem in *Apocalypsi* [2] : *Loquens per angelum suum servo suo Joanni*, etc. Sed quandocumque aliquis artifex agit per instrumentum, eadem est actio agentis et instrumenti; sicut cum quis incidit per securim, eadem est incisio : ergo eadem est locutio Dei et angeli.

Item, cum loquitur Deus nobis per prophetam, locutio illa dicitur esse Dei, et Spiritus sancti, et similiter locutio illa est ipsius prophetæ : sed constat quod non est nisi unica : ergo, pari ratione, cum Deus loquitur nobis per angelos.

Item, quando audita fuit vox illa [3] : *Hic est filius meus dilectus,* constat quod illa fuit locutio Dei, quia nullus poterat hoc vere dicere, nisi Deus : sed illa locutio successionem habuit et variationem : ergo fuit ab aliqua creatura spirituali : ergo videtur quod una et eadem locutio possit esse Dei et angeli.

Item videtur quod nulla locutio sensibilis possit esse Dei, quin etiam sit angeli. Locutio enim sensibilis fit mediantibus organis : ergo sicut Deus per se non potest currere, quia cursus fit mediantibus organis corporalibus, quæ non habet Deus; ergo similiter nec per seipsum sensibiliter loqui : ergo saltem locutio sensibilis Dei sic est Dei, quod angeli.

Contra : 1. Diversarum substantiarum agentium diversi sunt actus : sed Deus et angelus omnino sunt diversi agentes : ergo diversas faciunt locutiones. [Ad opp.]

2. Item locutio Dei non est aliud quam verbum Dei : sed verbum Dei (*a*) et verbum angeli est omnino aliud et aliud : ergo locutio Dei et angeli est omnino alia et alia.

3. Item nullus actus qui per se et proprie convenit Deo ut subjecto, si dicatur de creatura, est idem, prout dicitur de Deo, et de creatura, sicut patet; aliud enim est intelligere hominis, aliud intelligere Dei : ergo, pari ratione, alia erit locutio Dei, alia locutio angeli.

4. Item, cum Deus loquitur mentibus nostris, loquitur animæ quantum ad supremam partem : cum vero angelus loquitur, suggerit ab inferiori : ergo non videtur quod eadem possit esse locutio Dei et angeli.

5. Juxta hoc quæritur, cum angelus appareat et loquatur in persona Dei, utrum similiter possit adorari in persona Dei. Quæritur etiam utrum apparitiones omnes in subjecta creatura, quibus Deus apparuit, et locutiones etiam factæ sint mediantibus angelis.

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. XXVI, memb. 2, art. 2, et memb. 3; S. Thom., p. I, q. CVII, art. 1; et *de Verit.*, q. IX, art. 4 et 5; Scot., II *Sent.*, dist. IX, q. II; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. X, q. III, art. 1, dub. 5; Gregor. Arimin., II *Sent.*, dist. IX, q. II; Francisc. de Mayr., II *Sent.*, dist. IX, q. I; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. X, q. V; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. X, q. I, art. 2; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. IX, q. II. — [2] *Apoc.*, I, 1. — [3] *Matth.*, III, 17; *Luc.*, III, 22.

(*a*) *Cat. edit. deest* sed verbum Dei.

CONCLUSIO.

Eadem sæpenumero est Dei et ipsius angeli locutio, quamvis a Deo sit per modum imperantis, ab angelo vero per modum ministerii, licet interdum Deus per semetipsum nobis loquatur, aliquid mentibus nostris revelando.

Resp. ad Arg. Dicendum quod, sicut tripliciter dicimur videre Deum, scilicet visione corporali, imaginaria, et intellectuali (in visione intellectuali videtur Deus in seipso lucens, visione autem imaginaria et corporali videtur Deus in subjecta creatura apparens); sic etiam tripliciter dicimur audire : aut per aliquod signum exterioribus auribus oblatum, sicut pluries auditum fuit, et in veteri, et in novo testamento; aut per aliquod signum in interiori sensu, vel in interiori imaginatione formatum; aut per aliquod inspirationis verbum nostris mentibus instillatum. Et sicut tripliciter auditur, ita etiam dicitur tripliciter loqui, secundum quod in nobis triplicem excitat auditum. Sicut enim sensum nostrum ad sui ipsius apprehensionem excitat, mediante signo sensibili, in quo apparet angelus ex persona Dei, vel Deus apparet ex ministerio angeli; mentem autem nostram per semetipsum informat, ut ipsum videat et cognoscat : sic in locutione intelligendum est. Nam locutio illa qua Deus loquitur per signum sensibile, sive exterius, sive interius, aut semper, aut frequenter fit per angelum, sicut dicit Gregorius in *Moralibus,* ait enim[1] : « Cum loquitur Deus nobis per angelum, aliquando voluntatem suam rebus indicat, aliquando imaginibus oculis cordis ostensis, aliquando imaginibus ante corporeos oculos ex aere assumptis, aliquando substantiis cœlestibus, aliquando terrenis, aliquando simul cœlestibus et terrenis : » et de omnibus exemplificat. Locutio vero qua Deus inspirat aliquid cordibus nostris, etsi possit fieri per angelum excitantem ab inferiori, sicut dicit Gregorius [2] quod nonnunquam Deus humanis cordibus ita per angelum loquitur, ut ipse mentis obtutibus præsentetur; fit tamen principaliter ab ipso Deo. Primus igitur et secundus modus loquendi, et angeli est, et Dei; sed Dei tanquam imperantis, angeli vero tanquam exequentis, ita quod sermo exequentis referatur ad personam imperantis. Hoc autem potest esse dupliciter : vel cum angelus loquitur in persona Dei, sicut cum formavit illam vocem[3] : *Hic est filius meus dilectus;* sive sicut locutus est ad Moysen [4]; vel cum loquitur ut nuntius Dei, proferens illud verbum quasi a Deo, per quem etiam modum dicitur Dominus loqui per prophetas. Tertius vero modus loquendi est proprius ipsius Dei : et ita non potest eadem esse locutio Dei et angeli, secundum illum modum. Ex his patet responsio ad quæstionem, et pro magna parte ad objecta. Nam rationes quæ probant quod eadem locutio possit esse Dei et angeli, procedunt secundum eum modum loquendi, secundum quem (*a*) Deus loquitur per angeli ministerium : et tunc eadem est locutio, sicut eadem est operatio, et principaliter moventis, et instrumenti, quamvis sit ibi diversa relatio : et omnes illæ rationes hac via procedunt, ut patet : et ita concedendæ sunt.

1. Ad illud vero quod objicitur in contrarium, quod diversarum substantiarum agentium diversi sunt actus; dicendum quod illud intelligitur de actu primo et immediato respectu virtutis agentis. Si enim intelligatur de opere operato, sic non habet veritatem simpliciter, maxime quando plura agentia nata sunt concurrere ad unum effectum : et sic est in proposito; nam locutio angeli sic est ab angelo, ut non excludat, sed includat operationem Dei : actio tamen Dei, quæ est idem quod ipse Deus, non potest esse eadem cum locutione angeli : sed istius locutionis effectus, et Dei, et angeli esse potest.

2. Ad illud quod objicitur, quod locutio Dei non est aliud quam verbum Dei; dicendum quod, sicut prius dictum est, sicut loqui

[1] Gregor., *Moral.* lib. XXVIII, c. II. — [2] *Ibid.* — [3] *Matth.*, III, 17; *Luc.*, III, 22. — [4] *Exod.*, XXXIII, 11 et seq. — (*a*) *Al.* quod.

est interius et exterius, (a) ita est sermo interior et exterior. Et sermo sive verbum interius non potest esse idem cum sermone vel verbo angeli; sed sermo exterior potest. Sermo enim interior Dei, sive verbum ejus, est ipse Deus : sermo vero exterior est illius verbi effectus.

3. Ad aliud, dicendum quod loqui, prout Deus dicitur loqui per angelum, non comparatur ad Deum sicut ad subjectum, sed sicut ad causam. Non enim dicitur illa locutio esse Dei, quia sit Dei dispositio, sed quia est ab ejus imperio : ipse autem objicit de locutione interna et increata, de qua nihil ad propositum.

4. Ad illud quod objicitur, quod ex alia et alia parte loquitur Deus et angelus; dicendum quod objectio illa procedit de locutione secundum tertium modum.

5. Ad illud quod quæritur, utrum similiter competat ei adorari ex persona Dei, sicut competit ex persona Dei apparere et loqui; dicendum quod, sicut sermo quem format angelus in subjecta creatura dupliciter potest referri ad Deum, aut mediate, aut immediate : immediate, cum angelus pronuntiat tanquam si Deus pronuntiaret; mediate, quando angelus pronuntiat ut nuntius Dei : sic intelligendum est in apparitione sensibili, quia forma illa aut principaliter ducit in angelum qui est nuntius Dei, aut principaliter ducit in Deum : et primo modo potest adorari dulia; et secundo modo potest adorari latria, sicut adoravit Abraham.

6. Ad illud quod ultimo quæritur : utrum hujusmodi apparitiones, et locutiones sensibiles, fiant semper mediante ministerio angeli; de hoc dubie respondet Augustinus [1], in libro III *de Trinitate*. Magis tamen hanc partem innuit, quod omnes fiant mediante angelico ministerio, sive fuerint in veteri testamento, sive in novo. Sed Gregorius expressius hoc affirmat, quod omnes fiant mediante rationali aliqua creatura; ait enim sic in *Moralibus* [2] : « Per angelum loquitur Dominus, cum supernæ revelationis verba audiuntur; sicut dicitur in *Joanne* [3] : *Clarificavi, et iterum clarificabo*. Neque enim Deus, qui, sine tempore, vi intimæ impulsionis clamat, in parte vocem suam per substantiam edidit, quam circumscriptam tempore per humana verba distinxit; sed de cœlestibus loquens, verba sua quæ audiri ab hominibus voluit, rationali administrante creatura, formavit. » De his autem apertius habitum est in primo libro, distinctione XVI, ubi habitum est de apparitione, sive visibili missione.

DISTINCTIO XI

QUOD QUÆQUE ANIMA HABET ANGELUM BONUM AD SUI CUSTODIAM DELEGATUM, ET MALUM AD EXERCITIUM : ET UTRUM BONI PROFICIANT IN MERITO, ET IN PRÆMIO USQUE AD JUDICIUM.

De angelorum ministerio et missione, per comparationem ad hominem cui ministrant.

Illud quoque sciendum est, quod angeli boni deputati sunt ad custodiam hominum, ita ut quisque electorum habeat angelum, ad sui profectum atque custodiam specialiter delegatum. Unde in Evangelio Veritas a pusillorum scandalo prohibens, ait [4] : *Angeli eorum semper vident faciem Patris*. Angelos dicit eorum esse, quibus ad custodiam deputati sunt. Super quem locum Hieronymus tradit [5], unamquamque animam ab exordio nativitatis habere angelum ad sui custodiam deputatum, inquiens ita : « Magna dignitas animarum est, ut unaquæque habeat ab ortu nativitatis in custodiam sui angelum delegatum. » Gregorius quoque dicit [6], quod quisque bonum angelum sibi ad

[1] Aug., *de Trinit.*, lib. III, c. X et XI. — [2] Gregor., *Moral*, lib. XXVIII, c. II. — [3] *Joan.*, XII, 28. — [4] *Matth.*, XVIII, 10. — [5] Hieron., *Comment.* lib. III, ad cap. XVIII *Matth.* — [6] Non reperitur apud Gregorium, sed apud Hugon. de Sancto Victore, *Sent.* lib. III. — (a) *Edit. Ven. add.* et.

custodiam deputatum, et unum malum ad exercitium habet. Cum enim omnes angeli boni nostrum bonum velint, communiterque saluti omnium studeant; ille tamen, qui deputatus est alicui ad custodiam, eum specialiter hortatur ad bonum, sicut legitur de angelo Tobiæ [1], et de angelo Petri in *Actibus Apostolorum* [2]. Similiter et mali angeli, cum desiderent malum hominum, magis tamen hominem ad malum incitat, et ad nocendum fortius instat ille, qui ad exercitium ejus deputatus est.

Utrum singulis hominibus singuli angeli, an pluribus deputatus sit unus.

Solet autem quæri, utrum singuli angeli singulis hominibus, aut unus pluribus ad custodiam vel exercitium deputatus sit. Sed cum electi tot sint, quot et boni angeli sunt, plures constat esse omnes simul bonos et malos homines, quam boni angeli sint. Et cum tot sint electi quot angeli boni, et angeli boni plures sint quam mali, pluresque sint homines mali quam boni, non est ambigendum plures esse bonos homines quam sint mali angeli, et plures esse malos homines quam sint mali angeli, vel boni angeli.

[illegible] oportet unum eumdemque angelum, bonum vel malum, pluribus hominibus deputari ad custodiam vel exercitium, sive eodem tempore, sive diversis temporibus. Hoc autem dicimus *eodem tempore vel diversis temporibus*, quia videtur quibusdam omnes homines qui sunt simul in aliquo tempore, singuli singulos angelos habere posse bonos vel malos : quia licet major sit numerus hominum, computatis in unum omnibus qui fuerunt, et sunt, et futuri sunt, quam angelorum; tamen quia homines decedentibus hominibus succedunt, et ideo nunquam simul sunt in hac vita, angeli vero nunquam decedunt, sed simul omhes sunt : ideo esse potest ut singuli homines, dum in hac vita sunt, singulos habeant angelos bonos vel malos ad sui custodiam vel exercitium destinatos. Cæterum sive ita sit, sive non, non est dubitandum unumquemque habere angelum sibi deputatum, sive pluribus simul destinatus sit, sive singulariter. Nec est mirandum unum angelum pluribus hominibus ad custodiam deputari, cum uni homini plurium custodia deputetur, ita ut eorum quisque suum [illegible] habere dominum, vel episcopum, vel abbatem.

[illegible] illud considerari oportet : utrum angeli boni in præmio, vel in merito, proficiant usque ad judicium. Quod in meritis proficiant, atque quotidie magis ac magis [illegible]ntur, quibusdam videtur ex eo, quia quotidie hominum utilitatibus inserviunt, [illegible] profectibus student. Quibus etiam nihilominus videtur, quod in præmio proficiant, scilicet in cognitione, et dilectione Dei. Licet enim, ut aiunt, in confirmatione beatitudinem acceperint æternam atque perfectam, augetur tamen quotidie eorum beatitudo, quia magis ac magis diligunt atque cognoscunt; et est eorum charitas, qua Deum et nos diligunt, et meritum et præmium : Meritum, quia per eam, et obsequia ex ea nobis impensa, merentur, et in beatitudine proficiunt; et ipsa eadem est præmium, quia ea beati sunt.

Et quod angeli proficiant in cognitione, ac per hoc in beatitudine, testimoniis Sanctorum confirmant. Dicit enim Isaias ex persona angelorum Christi ascendentis magnificentiam admirantium [3] : *Quis est iste qui venit de Edom, tinctis vestibus de Bosra?* Et in Psalmo [4] : *Quis est iste rex gloriæ?* Ex quibus apparet, quod mysterium Verbi incarnati plenius cognoverunt angeli post impletionem, quam ante. Et sicut in cogni-

[1] *Tob.*, c. V, VI, et VIII. — [2] *Act. Apost.*, c. XII. — [3] *Isa.*, LXIII, 1. — [4] *Ps.* XXIII, 10.

tione hujus mysterii profecerunt, ita dicunt eos in deitatis cognitione proficere. Quod autem in hujusmodi mysterii cognitione profecerint, evidenter docet Apostolus dicens [1]: *Quæ sit dispensatio sacramenti absconditi a sæculis in Deo, ut innotescat multiformis sapientia Dei per Ecclesiam Principibus et Potestatibus in cœlestibus.* Super quem locum dicit Hieronymus [2]: « Angelicas dignitates præfatum mysterium ad purum non intellexisse, donec completa est passio Christi, et apostolorum prædicatio per gentes dilatata. »

Quod in hac sententia videtur Augustinus adversari Hieronymo.

His autem videtur contradicere Augustinus, super eumdem locum Epistolæ dicens [3]: « Non latuit angelos mysterium regni cœlorum, quod opportuno tempore revelatum est pro salute nostra. » Illis ergo a sæculis innotuit suprамemoratum mysterium; quia omnis creatura non ante sæcula, sed a sæculis est. Attende, lector, quia videntur dissentire in hac sententia illustres Doctores, ideoque, ut omnis repugnantia de medio tollatur, prædicta verba, Haimonem sequentes, ita determinemus, ut illis angelis, qui majoris dignitatis sunt, et per quorum ministerium illa nuntiata sunt, ex parte cognita a sæculis fuisse, utpote familiaribus et nuntiis; illis vero, qui minoris dignitatis sunt, incognita extitisse dicamus, usquequo impleta sunt et per Ecclesiam prædicata : et tunc ab omnibus angelis perfecte fuerunt cognita. Constat itaque omnes angelos in cognitione divinorum mysteriorum secundum processum temporis profecisse. Unde non incongruenter ipsi iidem dicunt angelorum scientiam ac beatitudinem augeri usque ad futuram consummationem, quando in scientia ac beatitudine ita perfectissimi erunt, ut nec augeatur amplius, nec minuatur.

Aliorum opinio qui dicunt angelos in quibusdam prædictorum non profecisse.

Alii autem dicunt angelos in confirmatione tanta deitatis dilectione atque notitia fuisse præditos, ut in his ulterius non profecerint, nec profecturi sint : profecerunt tamen in scientia rerum exteriorum, sicut in cognitione sacramenti incarnationis, et hujusmodi, sed non in contemplatione deitatis : quia Trinitatem in unitate, atque unitatem in Trinitate non plenius intelligunt sive intellecturi sunt, quam ab ipsa confirmatione perceperunt. Ita etiam dicunt eos in charitate non profecisse post confirmationem, quia eorum charitas postea non est aucta : et sic dicunt eos non profecisse in meritis, sed hoc quantum ad vim merendi, non quantum ad numerum meritorum. Plura enim bona fecerunt postea, quæ tunc non fecerant; sed eorum charitas ex qua illa processerunt, non est aucta : ex qua tantum meruerunt, antequam ista adderentur, quantum postea his adjectis. Illud vero quod alii superius dicunt, probabilius videtur, scilicet quod angeli usque ad judicium in scientia et aliis proficiant.

Quædam autoritates videntur obviare probabiliori sententiæ.

Quibus tamen videntur obviare quorumdam auctoritatum verba. Ait enim Isidorus, *de Summo Bono* [4]: « Angeli in Verbo Dei omnia sciunt antequam fiant; » sed nec omnes, nec omnia perfecte angelos scire dixit, et ideo eos in scientia proficere non removit. Gregorius ait [5]: « Quid est quod ibi nesciant, ubi scientem omnia sciunt ? » ubi videtur dicere quod omnia sciant angeli, et nihil sit quod nesciant. Sed accipiendum est hoc de his, quorum cognitio beatum facit cognitorem, ut sunt ea quæ ad mysterium Trinitatis et unitatis pertinent.

[1] *Ephes.*, III, 9-10. — [2] Hieron., in *Explanat.* cap. III *ad Ephes.* — [3] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. V, c. XIX, n. 38. — [4] Isid., *de Summo Bono*, lib. I, c. XII. — [5] Greg., *Moral.* lib. II, c. II.

custodiam deputatum, et unum malum ad exercitium habet. Cum enim omnes angeli boni nostrum bonum velint, communiterque saluti omnium studeant; ille tamen, qui deputatus est alicui ad custodiam, eum specialiter hortatur ad bonum, sicut legitur de angelo Tobiæ [1], et de angelo Petri in *Actibus Apostolorum* [2]. Similiter et mali angeli, cum desiderent malum hominum, magis tamen hominem ad malum incitat, et ad nocendum fortius instat ille, qui ad exercitium ejus deputatus est.

Utrum singulis hominibus singuli angeli, an pluribus deputatus sit unus.

Solet autem quæri, utrum singuli angeli singulis hominibus, aut unus pluribus ad custodiam vel exercitium deputatus sit. Sed cum electi tot sint, quot et boni angeli sunt, plures constat esse omnes simul bonos et malos homines, quam boni angeli sint. Et cum tot sint electi quot angeli boni, et angeli boni plures sint quam mali, pluresque sint homines mali, quam boni, non est ambigendum plures esse bonos homines quam sint mali angeli, et plures esse malos homines quam sint mali angeli, vel boni angeli.

Comfirmat unum angelum pluribus hominibus deputari, sive simul, sive temporibus diversis.

Ideoque dici oportet unum eumdemque angelum, bonum vel malum, pluribus hominibus deputari ad custodiam vel exercitium, sive eodem tempore, sive diversis temporibus. Ideo autem dicimus *eodem tempore vel diversis temporibus*, quia videtur quibusdam quod omnes homines qui sunt simul in aliquo tempore, singuli singulos angelos habere possint, bonos vel malos : quia licet major sit numerus hominum, computatis in unum omnibus qui fuerunt, et sunt, et futuri sunt, quam angelorum; tamen quia homines decedentibus hominibus succedunt, et ideo nunquam simul sunt in hac vita, angeli vero nunquam decedunt, sed simul omhes sunt : ideo esse potest ut singuli hominum, dum in hac vita sunt, singulos habeant angelos bonos vel malos ad sui custodiam vel exercitium destinatos. Cæterum sive ita sit, sive non, non est dubitandum unumquemque habere angelum sibi deputatum, sive pluribus simul destinatus sit, sive uni singulariter. Nec est mirandum unum angelum pluribus hominibus ad custodiam deputari, cum uni homini plurium custodia deputetur, ita ut eorum quisque suum dicatur habere dominum, vel episcopum, vel abbatem.

Utrum angeli proficiant in merito, vel in præmio, usque ad judicium.

Præterea illud considerari oportet : utrum angeli boni in præmio, vel in merito, proficiant usque ad judicium. Quod in meritis proficiant, atque quotidie magis ac magis mereantur, quibusdam videtur ex eo, quia quotidie hominum utilitatibus inserviunt, eorumque profectibus student. Quibus etiam nihilominus videtur, quod in præmio proficiant, scilicet in cognitione, et dilectione Dei. Licet enim, ut aiunt, in confirmatione beatitudinem acceperint æternam atque perfectam, augetur tamen quotidie eorum beatitudo, quia magis ac magis diligunt atque cognoscunt; et est eorum charitas, qua Deum et nos diligunt, et meritum et præmium : Meritum, quia per eam, et obsequia ex ea nobis impensa, merentur, et in beatitudine proficiunt; et ipsa eadem est præmium, quia ea beati sunt.

Auctoritatibus confirmant quod dicunt.

Et quod angeli proficiant in cognitione, ac per hoc in beatitudine, testimoniis Sanctorum confirmant. Dicit enim Isaias ex persona angelorum Christi ascendentis magnificentiam admirantium [3] : *Quis est iste qui venit de Edom, tinctis vestibus de Bosra?* Et in Psalmo [4] : *Quis est iste rex gloriæ?* Ex quibus apparet, quod mysterium Verbi incarnati plenius cognoverunt angeli post impletionem, quam ante. Et sicut in cogni-

[1] *Tob.*, c. V, VI, et VIII. — [2] *Act. Apost.*, c. XII. — [3] *Isa.*, LXIII, 1. — [4] *Ps.* XXIII, 10.

tione hujus mysterii profecerunt, ita dicunt eos in deitatis cognitione proficere. Quod autem in hujusmodi mysterii cognitione profecerint, evidenter docet Apostolus dicens [1]: *Quæ sit dispensatio sacramenti absconditi a sæculis in Deo, ut innotescat multiformis sapientia Dei per Ecclesiam Principibus et Potestatibus in cœlestibus.* Super quem locum dicit Hieronymus [2] : « Angelicas dignitates præfatum mysterium ad purum non intellexisse, donec completa est passio Christi, et apostolorum prædicatio per gentes dilatata. »

Quod in hac sententia videtur Augustinus adversari Hieronymo.

His autem videtur contradicere Augustinus, super eumdem locum Epistolæ dicens [3]: « Non latuit angelos mysterium regni cœlorum, quod opportuno tempore revelatum est pro salute nostra. » Illis ergo a sæculis innotuit supramemoratum mysterium; quia omnis creatura non ante sæcula, sed a sæculis est. Attende, lector, quia videntur dissentire in hac sententia illustres Doctores, ideoque, ut omnis repugnantia de medio tollatur, prædicta verba, Haimonem sequentes, ita determinemus, ut illis angelis, qui majoris dignitatis sunt, et per quorum ministerium illa nuntiata sunt, ex parte cognita a sæculis fuisse, utpote familiaribus et nuntiis; illis vero, qui minoris dignitatis sunt, incognita extitisse dicamus, usquequo impleta sunt et per Ecclesiam prædicata : et tunc ab omnibus angelis perfecte fuerunt cognita. Constat itaque omnes angelos in cognitione divinorum mysteriorum secundum processum temporis profecisse. Unde non incongruenter ipsi iidem dicunt angelorum scientiam ac beatitudinem augeri usque ad futuram consummationem, quando in scientia ac beatitudine ita perfectissimi erunt, ut nec augeatur amplius, nec minuatur.

Aliorum opinio qui dicunt angelos in quibusdam prædictorum non profecisse.

Alii autem dicunt angelos in confirmatione tanta deitatis dilectione atque notitia fuisse præditos, ut in his ulterius non profecerint, nec profecturi sint : profecerunt tamen in scientia rerum exteriorum, sicut in cognitione sacramenti incarnationis, et hujusmodi, sed non in contemplatione deitatis : quia Trinitatem in unitate, atque unitatem in Trinitate non plenius intelligunt sive intellecturi sunt, quam ab ipsa confirmatione perceperunt. Ita etiam dicunt eos in charitate non profecisse post confirmationem, quia eorum charitas postea non est aucta : et sic dicunt eos non profecisse in meritis, sed hoc quantum ad vim merendi, non quantum ad numerum meritorum. Plura enim bona fecerunt postea, quæ tunc non fecerant; sed eorum charitas ex qua illa processerunt, non est aucta : ex qua tantum meruerunt, antequam ista adderentur, quantum postea his adjectis. Illud vero quod alii superius dicunt, probabilius videtur, scilicet quod angeli usque ad judicium in scientia et aliis proficiant.

Quædam autoritates videntur obviare probabiliori sententiæ.

Quibus tamen videntur obviare quorumdam auctoritatum verba. Ait enim Isidorus, *de Summo Bono* [4] : « Angeli in Verbo Dei omnia sciunt antequam fiant; » sed nec omnes, nec omnia perfecte angelos scire dixit, et ideo eos in scientia proficere non removit. Gregorius ait [5] : « Quid est quod ibi nesciant, ubi scientem omnia sciunt ? » ubi videtur dicere quod omnia sciant angeli, et nihil sit quod nesciant. Sed accipiendum est hoc de his, quorum cognitio beatum facit cognitorem, ut sunt ea quæ ad mysterium Trinitatis et unitatis pertinent.

[1] *Ephes.*, III, 9-10. — [2] Hieron., in *Explanat.* cap. III *ad Ephes.* — [3] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. V, c. XIX, n. 38. — [4] Isid., *de Summo Bono*, lib. I, c. XII. — [5] Greg., *Moral.* lib. II, c. II.

EXPOSITIO TEXTUS.

Illud quoque sciendum est, quod angeli boni, etc.

Supra determinavit Magister de angelorum ministerio quantum ad ipsos angelos ministrantes; in hac parte determinat de angelorum ministerio per comparationem ad hominem cui ministrant. Et quoniam omne officium, sive ministerium, laudabile et bonum, debet habere præmium; ideo pars ista habet duas partes: in prima determinat qualiter angeli hominibus ministrando eos custodiunt; in secunda quærit utrum angeli ex ipso actu ministrandi, in merito vel in præmio proficiant: et incipit secunda pars ibi: *Præterea illud considerari oportet,* etc. Prima pars habet duas: in prima ostendit quod boni angeli deputantur ad custodiam, et mali ad exercitium hominum; in secunda quærit et determinat utrum singuli deputentur ad custodiam singulorum, ibi: *Solet autem quæri utrum singuli,* etc. Similiter secunda pars principalis duas habet, secundum duas opiniones, secundum quas dupliciter determinat quæstionem propositam: in prima parte ponit primam opinionem, quæ incipit ibi: *Præterea illud considerari oportet,* etc.; in secunda secundam, ibi: *Alii autem dicunt angelos in confirmatione,* etc. Subdivisiones autem partium et intellectus Magistri patent in littera; nam totalis intentio distinctionis versatur circa duo, videlicet circa custodiam, et ejus consequentia vel annexa.

Divisio.

DUB. I.

Unamquamque animam ab ortu nativitatis habere angelum.

Videtur hoc verbum Hieronymi falsum, quia cum anima parvuli in ortu suæ nativitatis non possit mereri nec demereri, nec sit capax disciplinæ, videtur quod frustra angelus se occupet circa illam pro illo tempore, sicut si aliquis doctor vellet erudire parvulum vagientem. Quod si tu dicas quod angelus custodit non erudiendo quantum ad spiritum, sed defendendo quantum ad corpus; tunc videtur quod, cum in pari periculo sit puer non natus, et natus, quantum ad corpus, quod debeat custodiri ante nativitatis ortum.

Resp. Dicendum quod Hieronymi auctoritas, quod ad custodiam hominis angelus intelligatur deputari ab ortu nativitatis, non solum intelligenda est de nativitate ex utero, sed etiam de nativitate in utero. Ex tunc enim, non ante, debet angelica custodia circa eum qui nasciturus est deputari: quia illa custodia principalius respicit spiritum, quam corpus: et ideo non debet specialem angelum ad sui custodiam habere, antequam spiritus infundatur. Non debet etiam differri (a), quia ex tunc defendere potest et adjuvare; magis tamen secundum tempora diversa. Dum enim in utero est parvulus, potest interimi et damnari; dum est extra uterum, ante adultam ætatem potest a baptismate impediri; dum est in adulta ætate, ad diversa peccata potest pertrahi. Contra hæc omnia in his tribus statibus debet angelica custodia sibi deputari, ut per eam ab his malis possit erui, et ab adversario defendi: et hi effectus satis dicuntur plani, qui sunt per liberationem a malo. Utrum autem parvulus, quamdiu caret usu rationis, aliquem occultum effectum habeat quantum ad habilitationem et directionem in bonum, assignare est difficile, sed negare non est tutum.

(a) *Cæt. edit.* differre.

DUB. II.

Constat itaque omnes angelos in cognitione divinorum mysteriorum secundum processum temporis profecisse.

Hoc videtur esse contra Gregorium, qui dicit in Dialogo [1]: « Quid est quod non videat, qui videntem omnia videt? » Si ergo videtur quasi a principio temporis exemplar divinum, videtur quod in nullius cognitione defecerunt. Si tu dicas quod intelligit de omnibus quæ sunt de necessitate salutis,

[1] Greg., *Dialog.* lib. IV, c. XXIII; *Moral.* lib. II, c. II.

sicut dicit Magister in littera; objicitur contra hoc : Unum solum est illud, quod est de essentia salutis : ergo non deberet dicere, ratione illius, quod omnia sciant, quasi beatitudo esset in multis. Præterea, si illud exemplar divinum est ratio omnium, et qui cognoscit rationem rei, cognoscit ipsam rem, videtur quod angelus omnes res creatas cognoscat, dum illud unum cognoscit. Et si profecerunt secundum processum temporis, ergo videtur quod eorum cognitio subjaceat transmutationi temporali, et ita non viderentur esse beati.

Resp. Dicendum quod cognitio in angelis quædam est a natura, quædam vero est a gratia. Cognitio vero quæ est a natura, duplex est : quædam enim dicitur esse a natura, quia naturaliter inserta, ut cognitio eorum quæ sunt de prima mundi constitutione : et quantum ad hanc, angeli non proficiunt, nec deficiunt, quia quantum ad hanc habent universales species omnium. Alio modo cognitio a natura dicitur cognitio quæ est per naturalem potentiam, sive sit innata, sive sit acquisita : et quantum ad hanc profecerunt angeli secundum processum temporis per multiplicem experientiam, et conversionem super his quæ de novo fiunt. Similiter cognitio a gratia duplex est : quædam a gratia fixa, quædam a gratia fluente. Sicut enim in membris corporalibus ponuntur quædam virtutes fluentes, quædam fixæ; sive vita quædam fluens, quædam fixa : sic intelligendum est et in spiritualibus membris, sive spiritibus angelicis, quia gratia fixa dicitur esse gratia confirmationis. Cognitio procedens ab hac gratia est visio æternæ lucis, in qua nec proficiunt angeli, nec decrescunt; cognitio vero quæ est a gratia fluente, est cognitio revelationis, quæ ideo vocatur fluens, quia non semper revelat Deus mysteria, sed pro loco et tempore : et secundum hanc intelligit Magister angelos magis profecisse, non quia apertius viderint Verbum, sed quia revelatio aliqua facta est eis a Verbo. Ad illud quod objicitur, quod non proficiunt, quia vident omnia, videndo Verbum; dicendum quod illud dictum est non per proprietatem, sed per æquivalentiam et sufficientiam, quia cognitio solius Verbi adeo sufficit angelis, sicut si haberent cognitionem omnis rei, etiam in particulari. Ad illud quod objicitur, quod vident omnem rationem, dicendum quod speculum æternum est speculum voluntarium, et exemplar illud est voluntarie ductivum : ideo, quantumcumque quis in eo aspiciat, nihil in eo videt, nisi quantum vult revelare. Ad illud vero quod objicitur de transmutatione temporis, dicendum quod etsi cognitio beatitudinis tempori non subjaceat, tamen cognitiones, et affectiones, et etiam cogitationes angelorum circa res creatas nihil impedit variari per tempora. Dicit enim Augustinus[1], *super Genesim ad litteram,* quod Deus spiritualem creaturam movet per tempora, non per loca. Et hæc de angelis dicta sufficiant.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis circa duo incidit hæc dubitatio : primo circa angelorum custodiam; secundo circa ei annexa. Quantum ad primum quæruntur tria : primo quæritur utrum angeli deputari debuerint ad custodiam hominis lapsi; secundo, utrum, si homo stetisset, deputati fuissent ad custodiam hominis instituti; tertio, utrum aliquis angelus deputatus sit ad custodiam Christi.

QUÆSTIO I.

An angeli debuerint deputari ad custodiam hominis [2].

Ad opp.

Circa quam sic proceditur, et ostenditur quod angeli non debuerint deputari ad cus-

[1] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. VIII, c. XX, XXII, XXIII. — [2] *Cf.* Alexand. Alensis, p. II, q. XLI, memb. 1 et 2; S. Thom., p. I, q. CXIII, art. 1; et II *Sent.*, dist. XI, q. I, art. 1; Scot., II *Sent.*, dist. XI, q. I; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XI, q. I, art. 1; Altisiodorens., II *Sent.*, tract. IV, c. IV; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XI, q. I; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. XI, q. I.

todiam hominis. Et primo ostenditur ratione sumpta ex parte hominis sic. Cui nulla potest fieri violentia, nulla indiget custodia : sed liberum arbitrium humanum ad peccatum non potest violentari : ergo non indiget ab angelo custodiri : frustra ergo sunt angeli ad ejus custodiam deputati : sed Deus nihil frustra : ergo, etc.

2. Item, quanto aliquis paucioribus auxiliis extrinsecis triumphat de adversario, tanto gloriosior est victoria : ergo gloriosius esset homini vincere diabolum per seipsum, quam per angelicum suffragium : ergo carentia angelici præsidii auget gloriam. Igitur ab oppositis, custodia angelica minuit nostram gloriam : sed Deus nihil debet facere, quod sit in (a) nostræ gloriæ detrimentum : ergo, etc.

3. Item hoc ipsum ostenditur rationibus sumptis a parte angeli : *Major est qui recumbit, quam qui ministrat* [1] *:* ergo si angelus qui custodit hominem ei ministrat, homo viator est major angelo beato : quod si hoc falsum est, ergo angelus non ministrat homini : igitur angelus non custodit hominem, aut in custodia pervertitur ordo.

4. Item, si angelus custodit hominem, aut hoc habet a natura, aut a gratia : si a natura, cum eadem sit natura in bonis et in malis, videtur quod mali sint custodes hominum; si a gratia, cum una anima excedat aliam in gratia, videtur quod una debeat ad custodiam alterius deputari.

5. Item hoc ostenditur a parte ipsius Dei : Deus enim custos perfectus est, secundum quod dicitur in Psalmo [2] : *Ecce non dormitabit, neque dormiet*, etc : ergo, si sufficiens est divina custodia, videtur quod superfluat angelica; aut si angelica est necessaria, videtur divina custodia esse diminuta.

6. Item custodia est ad conservandum in bono (b) : sed non minus est conservare in bono, quam liberare a malo : nam

Non minor est virtus quam quærere, parta tueri.

Si ergo non decuit hominem liberari, nec erui de potestate diaboli, nisi per Deum, videtur quod non debeat custodiri per angelum, aut honor divinus transfertur in angelum.

Sed contra [3] : *Super muros tuos, Hierusalem,* etc. Glossa : « Muri sunt apostoli; custodes sunt angeli. »

Fundam.

Item [4] : *In unamquamque gentem præposuit rectores.* Glossa : « Id est, angelos. »

Item [5] : *Angeli eorum semper vident faciem patris mei.* Glossa : « Non sunt contemnendi, ad quorum custodiam mittuntur angeli. » Ex his auctoritatibus colligitur, quod angeli deputati sunt ad custodiam hominum.

Item hoc ipsum ostenditur ratione. Ordo universi hoc exigit, ut omne malum habeat bonum sibi oppositum; quod confirmatur per illud, quod dicitur in *Ecclesiastico* [6] *: Contra malum bonum.* Si ergo tentamur per angelos malos, videtur quod defendi debeamus per bonos.

Item lex divinitatis hoc exigit, ut media reducantur per prima, et postrema per media ad suum primum principium; et hoc confirmatur per illud quod dicit Dionysius in libro *de Hierarchia Angelica* [7] *:* « Lex divinitatis est in nullo negligere ordinem, sed per prima media, et per media postrema reducere. » Ergo si angelus beatus superior est homine viatore, videtur quod homo, mediante auxilio angeli, ad beatitudinem debeat pervenire; auxilium autem illud maxime est in custodiendo : ergo, etc.

Item lex pietatis hoc exigit, ut sustentetur indigens a potente : si ergo homo viator fragilis, et indigens sustentante et custodiente, et angelus beatus fortis est et potens, videtur quod homo committi debeat angelicæ custodiæ.

[1] *Luc.*, XXII, 27. — [2] *Ps.* CXX, 4. — [3] *Isa.*, LXII, 9. — [4] *Eccli.*, XVII, 14. — [5] *Matth.*, XVIII, 10. — [6] *Eccli.*, XXXIII, 15. — [7] Dion., *de Cœl. Hierarch.*, c. VIII in fine.

(a) *Al. omitt.* in. — (b) *Edit. Ven.* bonum.

CONCLUSIO.

Dei potentiam, sapientiam, et misericordiam decebat, et homini lapso in peccatum (a) plurimum conducebat, angelicæ custodiæ ipsum deputari.

Resp. ad Argum. Dicendum quod conveniens est hominem lapsum deputari angelicæ custodiæ, et angelum deputari ad custodiendum hominem : tum quia decet altitudinem divinæ potentiæ; tum quia decet ordinem sapientiæ; tum quia etiam decet dulcedinem misericordiæ. Altitudinem namque decet divinæ potentiæ duplici ex causa : una est, quia Deus non solummodo vult honorari in se, sed etiam in suis servis. Unde non sufficit altitudini divinæ potentiæ, quod angeli ministrent sibi; sed etiam ad ostensionem excellentis suæ potentiæ hoc ab eis exigit, ut ministrent etiam creaturæ suæ. Alia est ratio, quia cum Deus habeat diabolum et ejus dæmones adversarios, magis decens est quod ipse eos vincat per suos ministros, ut per hoc ostendatur potentia manus Dei, qua non solum potens est in se, sed etiam in servis suis, et ut non indebite possit Dominus exercituum appellari. Ordinem vero sapientiæ similiter decet. Nam hic est ordo quem divina lex in suis operibus exequitur, et conservat, ut postrema per media deducat ad summa. Quoniam igitur angelus, tum ratione immortalitatis naturæ, tum etiam ratione gratiæ consummatæ, medium tenet inter Deum, et hominem lapsum; decens fuit ut Deus hominem adjuvaret et custodiret per angelum. Dulcedinem etiam decet divinæ misericordiæ, quæ aperuit sinum homini lapso, nec in aliquo ei defecit, quod spectat ad salutis suæ promotionem. Et ideo, cum homo lapsus esset venundatus ut faceret malum, ei ministravit pretium sanguinis Filii sui, per quem est redemptus ut faciat bonum. Et quia habet adversarium impugnantem, dedit ei ministrum custodientem, vel custodem auxiliantem, ut sic ex nulla parte miseria remaneret humana sine divinæ misericordiæ subsidio et beneficio. Competebat igitur homini lapso dari ex hac triplici ratione angelicam custodiam. Sunt etiam aliæ rationes, quæ in objiciendo tactæ sunt. Rationes ergo ad hanc partem inductæ concedendæ sunt.

1. Ad illud quod primo objicitur, quod homini non potest fieri violentia; dicendum quod, etsi non possit fieri violentia quantum est ex parte liberi arbitrii, posset tamen fieri quantum est ex parte sui. Et iterum, quamvis angelus non possit sufficienter liberum arbitrium violentare, tamen, nisi haberet contrariam potestatem arcentem, adeo posset inducere et circumvenire, quod valde pauci essent quos non dejiceret : et ideo pernecessaria est custodia angelica, quæ comprimat potestatem diabolicam.

2. Ad illud quod objicitur, quod carentia angelici præsidii auget gloriam et triumphum; dicendum quod verum esset, si ita bene triumpharet homo absque angelo, sicut cum adjutorio angelico : nunc autem non est ita; si enim ei deesset angelicum subsidium, multo frequentius vinceretur, quam vinceret : et multo melius est cum angelico præsidio vincere, quam sine præsidio sese (b) perdere. Et iterum, præsidium angeli non excludit liberum arbitrium, nec minuit de substantia meriti, vel præmii, vel de nobilitate triumphi, quantum ad id quod est substantiale.

3. Ad illud quod objicitur, quod non convenit ex parte angeli, quia major est qui recumbit, quam qui ministrat, dicendum quod verum est, quando minister recumbenti ministrat propter seipsum, sicut servus regis ministrat regi propter ejus dignitatem et imperium; sed non habet veritatem, quando aliquis ministrat alicui, habendo respectum ad alium, sicut aliquando magnus miles deservit non tantum regi, sed etiam toti familiæ; nec aliquem abjicit, nec despicit, ut ei non ministret propter utilitatem personæ ; non enim considerat quis est,

(a) *Al.* peccata. — (b) *Cat. edit. deest* sese.

sed cujus servus est : sic et in proposito intelligendum est se habere; angelus enim homini non propter se ministrat, sed propter Deum cujus gerit imaginem. Vel aliter dici potest, quod verbum illud intelligitur de ministerio subjectionis, non præsidentiæ : custodire autem hominem, etsi ministerium dicat, magis tamen importat angelum præsidere homini, quam esse subjectum.

4. Ad illud quod quæritur : utrum habeat a gratia, vel a natura; dicendum quod ab utroque habet : quia ei de natura sua fortior est homine et potentior; et similiter in gratia est excellentior et stabilior, adeo ut plus excedat hominem, quam excedit pædagogus parvulum : ideo convenit angelo, et ex natura, et ex gratia, ut homo committatur ejus custodiæ et tutelæ.

5. Ad illud quod objicitur ex parte Dei, quod Dominus est custos perfectus; dicendum quod perfectio divinæ custodiæ non excludit utilitatem angelicæ. Sicut enim Deus operatur in omnibus rebus, et tamen ejus operatio operationes creaturarum non excludit, sed conservat, et adjuvat, nec tamen ejus operatio est imperfecta, aut operatio creaturæ superflua : sic intelligendum est de custodia. Sicut enim Deus, propter suæ bonitatis manifestationem, et ordinis sapientiæ ostensionem, creaturis communicavit posse operari, et in alias creaturas effectum suum imprimere, ipso tamen non deserente, sed cooperante; sic dedit angelis posse hominem custodire, cum tamen a servorum suorum custodia ipse nunquam desistat, quia tale posse competebat angelicæ naturæ, et gratiæ. Et una istarum custodiarum alteri non præjudicat : immo divina facit ad angelicæ custodiæ perfectionem; angelica vero ad perfectionis divinæ custodiæ manifestationem.

6. Ad illud quod objicitur, quod Deus per seipsum debuit redimere, ergo per seipsum debuit custodire; dicendum quod non est simile. Redimere enim æque magnum est sicut condere : et ideo, sicut nullus debuit esse conditor nisi solus Deus, sic nullus alius debuit esse redemptor : custodire autem dicit aliquem effectum beneficentiæ, qui magis est exterius, quam interius, et ideo non est tantus. Nec valet illud quod objicitur, quod non minor est virtus tueri bona, quam acquirere; dicendum enim quod tunc illud verum est, quando conservatio et acquisitio est in potestate ejusdem virtutis.

QUÆSTIO II.

An stante homine, angeli deputati fuissent ad custodiam hominis [1].

Utrum, si homo stetisset, fuissent angeli deputati ad hominis conditi custodiam; et quod non, videtur. Angelus deputatur ad custodiam hominis propter supplendos ejus defectus : sed in homine, secundum statum naturæ institutæ, nulli erant defectus : ergo ad ejus custodiam non debebat deputari aliquis angelus. Ad opp.

2. Item homo, secundum statum naturæ institutæ, non erat magis pronus ad malum, quam unus angelus in suis naturalibus constitutus : ergo, si angelus conditus nullius custodiæ est commissus nisi soli divinæ, videtur similiter quod nec homo in statu innocentiæ constitutus.

3. Item custodia dicit quamdam præsidentiam in custodiente respectu custoditi : sed anima humana solus Deus major est, nisi depravetur per culpam : ergo, si homo in statu innocentiæ nulla culpa erat depravatus, non debuit ei per officium custodiæ præsidere aliquis angelus.

4. Item, si ad custodiam hominis instituti deputatur angelicus spiritus, ergo cum virtus hominis sit modo per peccatum multipliciter dejecta, videtur, quod uni homini non sufficiat unius angeli custodia : ergo si nunc uni homini lapso sufficit unus, videtur quod tunc non indigebat custodia alicujus.

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. IV, memb. 4, art. 2; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XI, q. II.

Fundam. Contra : Super illud[1] : *Angeli eorum,* etc. Glossa Hieronymi : « Magna dignitas est animarum, ut unaquæque ab ortu nativitatis suæ habeat ad sui custodiam angelum deputatum. » Si ergo deputatio angelicæ custodiæ pertinet ad dignitatem animæ, cum anima secundum statum naturæ institutæ dignior esset, quam secundum statum naturæ lapsæ, videtur quod si nunc habeat angelum ad sui custodiam deputatum, quod multo magis tunc.

Item pronior est Deus ad miserendum, quam ad condemnandum : ergo si homo in statu naturæ institutæ habuit angelum malum tentantem, ergo multo fortius misericordia divina debuit sibi dare angelum custodientem.

Item angeli deputati sunt nobis custodes, ut per eorum operationem retrahamur a malo : sed homo in statu innocentiæ indigebat a malo retrahi, cum posset peccare : ergo debebat ab angelo custodiri.

Item homo viator committitur angelicæ custodiæ, ut per sustentationem, et auxilium angelicum, et per subsidium operationis ejus, possit de bono in melius ascendere : sed homo in statu innocentiæ proficere poterat : ergo videtur quod ad ipsius custodiam angelus deputari debebat.

CONCLUSIO.

Homini non modo in statu lapsæ naturæ, sed institutæ quoque conveniebat angelica custodia, licet in statu isto magis expediat, cum colluctationem habeat non adversus carnem et sanguinem, sed adversus mundi rectores.

Resd. ad Arg. Dicendum quod, etsi angelus deputatus ad custodiam hominis in multis prosit ei et subveniat, specialiter tamen ad hoc deputatur, ut ab invisibili adversario defendat. Quia enim homo[2] *non habet colluctationem adversus carnem et sanguinem, sed adversus mundi rectores, et adversus spiritualia nequitiæ in cœlestibus,* qui sunt hostes invisibiles, debet per oppositum habere invisibiles adjutores ad sui ipsius defensionem. Et quia adversarius undique nos impugnat : nam rationem seducit per astutias, voluntatem allicit per blanditias, virtutes opprimit per violentiam : ideo bonus angelus specialiter ad hoc nobis datur, ut hominem defendat ab oppressione contra violentiam, ut hominem erudiat et dirigat contra fallaciam, ut hominem exhortetur et inducat ad bonum contra blanditias. Quia igitur adversarius noster diabolus etiam homine instituto erat fortior et astutior, et in proposito malitiæ pertinacior; ideo competebat homini dari angelicam custodiam quæ comprimeret potestatem adversariam, non solum secundum statum naturæ lapsæ, sed etiam institutæ, licet magis nunc, quam tunc indigeret : unde concedendæ sunt rationes ad hoc inductæ.

1. Ad illud vero quod objicitur primo, quod angelus datur homini ad custodiam propter supplendos defectus; dicendum quod illa non est tota causa, nisi large vocetur suppletio defectus, sive quantum ad defectum qui inest, sive etiam quantum ad defectum qui potest inesse, ut non insit : et licet in primo homine non esset defectus actualis, erat tamen in eo defectibilitas : et si ex se non haberet defectum, in defectum tamen præcipitari poterat per suum adversarium.

2. Ad illud quod objicitur, quod angelus non deputatur ad custodiam alterius angeli; dicendum quod, etsi angelus possit alteri angelo præsidere, tamen proprie non dicitur ipsum custodire : nam ille solus indiget custodia, qui potest impugnari, et per custodiam superare, vel absque custodia se (*a*) perdere : et ille solus debet custodire, qui non potest expugnari, nec perdere. Et hinc est, quod angelus potest deputari ad custodiam hominis instituti, et non alterius angeli : nam angeli simul conditi sunt; et simul etiam qui beatificantur beatificati sunt; et simul etiam, qui peccaverunt, irrecuperabiliter lapsi sunt: et ideo angelus non potest deputari ad cus-

[1] *Matth.*, XVIII, 10.—[2] *Ephes.*, VI, 12.—(*a*) *Al. deest* se.

todiam alterius angeli, quia bonus post confirmationem non indiget, malo autem post obstinationem non prodest; ante vero confirmationem et obstinationem non erat qui posset defendere, nec erat qui posset impugnare, cum omnes essent æqualiter vertibiles. In homine vero viatore secus est : nam homo erat in statu vertibilitatis et pugnæ, in quo poterat amittere vel lucrari; angelus in statu beatitudinis erat, a quo non poterat commoveri.

3. Ad illud quod objicitur quod menti humanæ, quæ non est per peccatum corrupta, solus Deus debet præfici; dicendum quod verum est de ea prælatione, quæ habet oppositam servitutem : sic enim homo conditus soli Deo dicebatur esse subjectus, et solius Dei erat servus, non alterius. De prælatione vero, quæ attenditur secundum excellentiam status, et secundum præsidentiam respectu alicujus actus, non habet veritatem : sic enim angelus præest angelis, in quibus nunquam fuit peccatum.

4. Ad illud quod objicitur, quod etsi homo tunc habuerit angelum ad custodiam deputatum, quod nec unus homo debet habere multos; dicendum quod illud argumentum non cogit, quia effectus angelicæ custodiæ dupliciter potest crescere, vel propter multitudinem custodientium, vel propter majorem succursum custodientis : et ideo, licet homo lapsus majori indigeat officio custodiæ, quam institutus; tamen, quia idem angelus secundum diversas opportunitates potest magis et magis succurrere, et indigentias relevare, ideo non oportet per augmentationem indigentiæ in custodito numerum custodum multiplicare.

QUÆSTIO III.

An Christus habuerit angelum custodem [1].

Ad opp. Utrum aliquis angelus deputatus fuerit ad custodiam Christi; et quod sic, videtur per illud Psalmi [2] : *Angelis suis Deus mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis.* Ergo, si hoc intelligitur de capite, sicut Glossa exponit ibidem, patet, etc.

2. Item super illud [3] : *Ecce apparuit ei angelus Domini confortans eum;* Beda : « In testimonium utriusque naturæ, et angelus eum confortasse, et angelus ei ministrasse describitur. » Si ergo actus confortandi pertinet ad officium angeli custodientis, videtur, etc.

3. Item videtur hoc ratione : quia Christus secundum naturam humanam, maxime secundum statum passibilitatis, minoratus est paulo minus ab angelis : ergo si erat mortalis et passibilis, et etiam minoratus ab angelis, indigebat, et competebat, ut videtur, ab angelis præsidentibus et immortalibus custodiri.

4. Item ordo universitatis hoc exigit, ut contra malum sit bonum : cum igitur Christus habuerit malum angelum ad exercitium et pugnam, sicut legitur [4] quod tentatus est a diabolo; ergo debuit habere bonum angelum ad custodiam.

5. Item ad dignitatem spectat humanæ animæ, quod committatur tam nobili custodiæ sicut angelicæ : ergo si anima Christi fuit nobilissima omnium, videtur quod sibi maxime competat custodia angelorum.

6. Item sapiens Dominus illud quod habet charius facit custodiri diligentius : sed Deus chariorem habebat Christum, quam aliquem alium : ergo videtur quod, si aliis non deest angelorum custodia, quod nec animæ Christi, quæ inter omnes et super omnia erat Deo charissima.

Fundam. Contra : Christus ab instanti suæ conceptionis fuit beatus, et perfectissime beatus : si ergo beati potius est custodire, quam custodiri, videtur quod Christo nullo modo competat custodia angelica.

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. XLI, memb. 4, art. 2; S. Thom., p. I, q. CXIII, art. 2 et 4; et II *Sent.*, dist. XI, q. I, art. 3; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XI, q. I, art. 2; Richard., II *Sent.*, dist. XI, q. I; Albertus, *de Virtut. assistr.*, q. VIII, art. 8; Durand., II *Sent.*, dist. XI, q. I; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XI, q. I, art. 3; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. XI, q. I, dub. 1. — [2] *Ps.* XC, 11. — [3] *Luc.*, XXII, 43. — [4] *Matth.*, IV et seq.

Item Christus ab instanti suæ conceptionis, et secundum animam, et secundum corpus, fuit divinitati unitus tanta unione, qua major nequit intelligi : ergo si divina virtus omnipotentissima est, et per omnia ad nutum suæ voluntatis prompta erat, ergo videtur quod nulla indigeret aliena custodia.

Item, qui ab alio custoditur, ex hoc quod custoditur, est quodam modo illi obnoxius : ergo si Christus nulli debet esse obnoxius, a nullo angelo debuit custodiri.

Item, esto quod Christus non habeat angelum ad sui custodiam, quæro utrum ex hoc incurrat aliquod damnum, vel incommodum, vel peccatum, vel omittat aliquod bonum; et cum nullum horum sit, nihil tollit a Christo absentia angelicæ custodiæ : ergo nihil adjicit præsidentia : ergo si ponitur Christus ab angelo custodiri, videtur quod aliquid circa ipsum fiat frustra : quod est inconveniens.

CONCLUSIO.

Cum Salvator noster Christus Jesus vinci a diabolo non potuerit, nec per blanditias seduci, nec reluctantem carnem habuerit, nec præsidentiæ angelicæ subjectus fuerit, custodia angelica ei non fuit destinata.

Resp. ad Argum. Dicendum quod Christo non est datus angelus ad custodiam, tum quia Christus non indigebat, tum etiam quia non competebat : non egebat, quia adversarius ejus nec poterat opprimere per violentiam corpus divinitati unitum, nec poterat seducere per astutias intellectum a Verbo plenarie illustratum, nec poterat allicere per blanditias affectum plenitudine gratiæ confirmatum : ideo Christus non indigebat angelo bono, nec quantum ad defensionem corporis, nec quantum ad eruditionem rationis, nec quantum ad incitationem affectionis. Non solum autem non indigebat angelica custodia; sed nec etiam ei competebat : custodia enim in custodienti, respectu custoditi, dicit præsidentiam quamdam : et quia angeli Christo Domino suberant, non præerant, ideo nec aliquod officium præsidentiæ ipsis angelis respectu Christi committi debebat : et propterea nullus angelus debuit deputari ad custodiendum Christum; sed angelorum multitudo debuit deputari ad ejus ministerium.

1. Ad illud quod objicitur in contrarium de Psalmo, *Angelis suis Deus mandavit de te,* etc.; dicendum quod illud intelligitur de capite, ratione membrorum. Unde, sicut dicit Augustinus, diabolus male exposuit sive intellexit, dum capiti attribuit ratione sui, quod Scriptura attribuit ei ratione membrorum.

2. Ad illud quod objicitur, quod angelus eum confortabat; dicendum quod angelus non confortabat eum confortatione potestativa, sicut confortat illos quos custodit; sed solum ministeriali, sicut confortat armiger strenuum militem.

3. Ad illud quod objicitur, quod Christus est ab angelis minoratus; dicendum quod, etsi Christus minoratus dicatur ratione passibilitatis, nunquam tamen sic minoratus est, ut aliquis angelus auderet ei præsidere, cum ita bene sit adorandus Christus in cruce et in sua infirmitate, sicut etiam cum in sua apparebit virtute.

4. Ad illud quod objicitur, quod habuit malum angelum ad exercitium, dicendum quod illud exercitium solum fuit exterius, non interius, nec fuit ad ipsius probationem, sed potius ad nostram instructionem, et adversarii confutationem : ex quo Christi dignitas non minuebatur, sed manifestabatur. Sed non sic est in officio custodiendi : nam si angelus ad ejus custodiam deputaretur, potius esset defectibilitatis ostensio, quam virtutis et dignitatis manifestatio, vel etiam alicujus instructio.

5. Ad illud quod objicitur, quod dignitatis est habere custodiam angelicam; dicendum quod quædam sunt dignitatis simpliciter, quædam vero sic sunt dignitatis, ut etiam annexum habeant aliquid indignitatis sive infirmitatis : custodiri autem ab

angelo ita dicit dignitatem in anima respectu illarum creaturarum quæ committuntur angelicæ custodiæ, ut tamen dicat imperfectionem respectu beatorum, qui aliena custodia nunquam egent. Et quia animæ Christi non est attribuendum aliquid quod deroget ejus beatitudini, ideo etsi *ab angelo custodiri* aliquo modo dicat dignitatem, non tamen Christo debet attribui, quia simul cum hoc in custodito quamdam importat defectibilitatem.

6. Ad illud quod objicitur, quod id quod charius est, melius custoditur; dicendum quod verum est quando illud, quod magis est charum, ita indiget custodia, sicut illud quod minus : sic autem non est in proposito; nam Christi anima non sic indigebat custodiri, quæ peccare non poterat. Vel aliter potest dici, quod Deus diligentius custodit animam Christi, quam animam alicujus alterius hominis; plus enim facit per seipsum, quam ulli alii animæ faciat per se et per angelum.

ARTICULUS II.

Consequenter de secundo articulo, scilicet de annexis angelicæ custodiæ, quæruntur tria : primo quæritur utrum angelus propter nostram obstinationem subtrahat custodiæ beneficium; secundo quæritur utrum ex nostra beatificatione accrescat ei novum gaudium; tertio quæritur utrum angelus custodiens ex damnatione custoditi incurrat aliquod detrimentum.

QUÆSTIO I.

***An angeli custodire desinant, ubi nos obstinatos compererint*[1].**

Ad opp. Circa quam sic proceditur, et ostenditur quod angelus subtrahat ab homine custodiæ beneficium propter obstinationem, per illud[2] : *Curavimus Babylonem, et non est curata; derelinquamus eam*, etc.; ibi Glossa : « Medici sunt angeli quos a nobis repellimus, dum eorum consilio non acquiescimus. »

2. Item, per aliam Glossam ostenditur illud idem ibidem : « Cave nequando relinquat te medicus; si enim reliquerit, patet quod abscessio medici damnatio tua sit. » Ergo angelus hominem quem custodit aliquando derelinquit : sed hoc non est, nisi quando obfirmat faciem suam per obstinationem : ergo, etc.

3. Item, per Damascenum : « Dicitur quod Antichristus carebit angelorum præsidio : » sed hoc non est nisi quia ipse erit obstinatus in malo : ergo videtur quod præsidium custodiæ obstinatis subtrahatur ab angelis.

4. Item angelus neminem invitum potest compellere ad bonum : sed obstinatus factus est invitus ad bonum : ergo frustra circa ipsum laborat angelus : ergo, si stultus est qui aliquid frustra facit, maxime qui hoc noverit, videtur quod propter obstinationem perdat homo angelicum præsidium.

5. Item majoris benignitatis et misericordiæ Deus est, quam sit angelus : sed Deus propter peccati commissionem relinquit cordis humani habitaculum : ergo multo fortius videtur quod propter obstinationem angelus subtrahat ministerium.

6. Item, propter rebellionem et obstinationem excommunicatur quis et ejicitur extra cœtum fidelium, et subtrahitur ei orationum ecclesiasticarum beneficium; ergo, si tantus zelator justitiæ vel major est angelus, quam sit Ecclesiæ prælatus, et prælatus rebelli et obstinato subtrahit beneficium communionis et orationis, videtur quod multo fortius angelus subtrahat præsidium custoditionis.

7. Item gravius peccat ille cui suggerunt bona, et facit mala, quam qui facit mala sine aliqua exhortatione bonorum, et hoc

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. XLI, memb. 5; S. Thom., p. I, q. CXIII, art. 6; et II *Sent.*, dist. XI, q. I, art. 4; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XI, q. I, art. 4; Altisiodor., I *Sent.*, tract. IV, c. V; Albertus, *de Virtut. assistr.*, q. VIII, art. 9; Richardus, II *Sent.*, dist. XI, q. II; Thom. Argent., II *Sent.*, dist. XI, q. I, art. 3; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XI, q. III. — [2] *Jerem.*, LI, 9.

propter contemptum : ergo obstinatus in malo gravius peccat, quando, contempta exhortatione angelica, persistit in malitia, quam si esset omnino ab angelo derelictus : ergo si angelus bonus non debet aliquid facere quod vergat in malum ejus quem custodit, videtur quod, ex quo obstinatus est, non debeat eum amplius custodire.

Fundam. Contra : Paratior est bonus angelus ad conservandum in bono, quam sit malus angelus ad præcipitandum in malum; sed malus angelus, quantumcumque homo sit bonus, usque ad mortem non desinit ipsum infestare : ergo videtur quod nec bonus quantumcumque malum usque ad mortem desinat custodire. Major propositio manifesta est. Minor probatur per illud, quod dicitur in Glossa super illud [1] : *Apprehende branchiam ejus :* « Diabolus usque ad crucem secutus est Christum. »

Item, quanto aliquis pejor est, tanto est pronior ad malum : et quanto pronior ad malum, tanto magis indiget retrahente : ergo si angelus, deputatus ad custodiam, ad hoc ordinatur ut retrahat a malo, videtur quod non debeat subtrahi obstinato.

Item de nemine desperandum est, dum est in via : ergo, quantumcumque quis sit obstinatus, non est desperandum de eo : ergo, si medicus non relinquit ægrotum nisi illum de quo desperat, videtur quod angelus nullum relinquat, quantumcumque sit (*a*) obstinatus.

Item in ægritudine corporali sic est, quod quamvis aliqua ægritudo sit incurabilis, tamen si potest intendi, perutile est (*b*) habere consilium medici : si ergo nullus est adeo obstinatus in hac vita quin possit in eo malitia intendi, videtur quod cuilibet competat custodia angeli : si ergo angelus non subtrahit custodiam ab eo qui est idoneus custodiri, videtur quod nullus, quantumcumque obstinatus, beneficio angelicæ custodiæ, quamdiu est in via, debeat destitui.

(*a*) *Edit. Vatic. deest* sit; *Edit. Venet. leg.* si. — (*b*) *Cæt. edit.* per utile, est.

CONCLUSIO.

Quanquam angelus bonus in malo obstinatos quoad malum evitandum semper, dum vivunt, custodiat, ad bonum tamen exequendum tantum eis custodiæ beneficium subtrahit.

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam notandum est, quod communiter tenetur a doctoribus sacræ Scripturæ, quod angelus non omnino relinquit obstinatos, quamdiu sunt viatores, nec tamen adeo diligenter custodit, sicut custodit bonos, aut mediocriter malos : ideo communiter dicitur quod quodam modo deserit, et quodam modo semper custodit. Explicatio autem hujus potest diversimode fieri. Nam aliquem custodiri ab angelo, hoc potest dupliciter intelligi : vel secundum habitum, vel secundum actum. Voluerunt ergo aliqui dicere, quod angelus obstinatum secundum actum custodiendi relinquit, pro eo quod ipse custodienti angelo non obedit, immo contra ejus monita faciem obfirmavit; quantum vero ad habitum non deserit, quia semper promptus est ei subvenire, si quo modo ipsum ad viam veritatis videat inclinari. Et hic quidem modus dicendi non sufficit, quia nullus est adeo malus et perversus, quin angelus bonus possit ei aliquod beneficium custodiendi largiri : ergo si semper est ei promptus facere bonum, videtur quod nunquam subtrahat omnem actum. Et ideo secundus modus dicendi est, quod duplex est custodiæ angelicæ actus, unus respectu corporis, alter respectu spiritus : unus consistit in repulsione hostis, ne opprimat corpora; alter in arcendo ipsum, ne pervertat animas. Primi actus efficacia est in angelo; secundi vero non solum est in angelo, sed etiam in nobis. Quantum ad primum actum, bonus angelus hominem usque ad mortem non derelinquit, quia non patitur ipsum a dæmone opprimi vel occidi, nisi quando aliter exigit fieri sententia divini judicii. Quantum vero ad secundum

Prima explicatio. Improbatur. Explic. 2

[1] *Tob.*, VI, 4.

actum, quia actus illius efficacia non tantum est in angelo, sed etiam in nobis, subtrahit custodiæ beneficium ab his circa quos videt se frustra exerceri, utpote ab excæcatis, et obstinatis, qui nec recipiunt instructionem, nec exhortationem. Sed cum custodia magis respiciat animam, quam corpus, adhuc non videtur omnino probabile, quod angelus omnem actum custodiæ subtrahat respectu animæ. Ei ideo est adhuc tertius modus dicendi probabilior prædictis, quod effectus angelicæ custodiæ et est respectu boni, et respectu mali : respectu boni conservandi, vel acquirendi, vel augendi; respectu vero mali deserendi, vel evitandi, vel minuendi.

Improbatur.

Expl. 3.

1, 2, 3 et 4. Bonus igitur angelus obstinatos non deserit quantum ad actum custodiæ qui respicit malum, quia semper retrahit hominem ne labatur in pejus : et hoc ostendunt rationes prædictæ secundo inductæ, et concedendæ sunt. Quantum vero ad actum qui respicit bonum, obstinatos deserit, et Antichristum non custodiet : et sic intelliguntur tres auctoritates ad illam partem inductæ : una quæ dicit, quod angeli nos relinquunt, et nos eos repellimus; alia quæ dicit, quod abscessio angeli est damnatio infirmi; et tertia Damasceni, quæ dicit quod Antichristus carebit angelorum præsidio. In omnibus enim his intelligitur angelus recedere, vel abesse, non quia non defendat ab abversario, vel non retrahat a malo; sed quia non conservat in bono, nec perducit ad bonum : et per hoc patet ratio sequens. Non enim probat quod angelus simpliciter derelinquit obstinatum; sed solum quantum ad effectum custodiæ, qui est in exhortando et promovendo ad bonum.

5. Ad illud quod objicitur, quod Deus deserit habitaculum cordis propter peccatum; dicendum quod non est simile, quia peccatum privat gratiæ habitum per quem disponitur anima, ut homo sit Dei habitaculum; et ideo efficit cor hominis ineptum ad hoc, quod in ipso habitet Deus. Habitatio enim Dei, in eo, in quo habitat, requirit dignitatem; custodia vero angelica in custodito non exigit dignitatem, sed potius respicit indigentiam et necessitatem.

6. Ad illud quod objicitur, quod Ecclesia subtrahit orationis beneficium ab eis quos excommunicat; dicendum quod hoc facit ad ipsorum confusionem, et correctionem, sicut patet infra [1], cum agitur de excommunicatione : nunquam tamen subtrahit omnino orationum beneficium. Sic et in proposito intelligendum est, quod angelus aliquando justo Dei judicio non compellit hominem quod non ambulet in inviis et abominationibus, et ignominiæ passionibus, secundum impetum cordis sui : nunquam tamen sic deserit, quin aliquo modo a malo retardet, licet non omnino impediat.

7. Ad illud vero quod objicitur, quod ex hoc peccatum hominis aggravatur; dicendum quod, sicut peccator ex Dei misericordia et patientia thesaurizat sibi iram, et convertit misericordiam Dei ad cumulum reatus sui, et hoc non est a Deo, sed ab ipso peccatore, Dei tamen judicio permittente; sic in proposito intelligendum est se habere. Potest etiam dici, quod nunquam sic convertitur peccator in malum, quin melius sit sibi custodiri, quam deseri, quia etsi contemptus aggravet peccantis reatum, tamen frequentatio peccatorum, quam homo incurreret, si angelus desereret, aggravaret multo fortius quam contemptus. Credendum est enim quod multis modis angeli, qui nos custodiunt, et studeant promovere ad bonum, et studeant retrahere a malo, quamvis hoc non percipiat hebetudo spiritus nostri : propter quod multi superbiunt, multi sunt ingrati, et frequenter sibi attribuunt quod est ex beneficio angelico, et ex hoc minus efficiuntur digni ut ab angelis adjuventur : et propter hoc perutile est effectus angelicæ custodiæ nosse et intelligere. Consueverunt autem a magistris effectus duodecim assignari, qui eliciuntur ex Scripturis. Primus

Effectus angelicæ custodiæ

[1] Lib. IV, dist. XVIII, art. 4, q. I.

est, pro delictis increpare [1] : *Ascendit angelus Domini de Galgala ad locum flentium, et ait : Eduxi vos de terra Ægypti ;* et post : *Non audistis vocem meam.* Secundus est a vinculis peccatorum absolvere [2] : *Angelus astitit ;* et post : *Ceciderunt catenæ de manibus ejus :* hoc tamen intelligendum est dispositive. Tertius est impedientia ad bonum auferre, quod signatur in *Exodo* [3], ubi angelus percussit primogenita Ægypti. Quartus est dæmones arcere [4] : *Dæmonium ab uxore mea compescuit,* dicit Tobias de Raphaele. Quintus est docere [5] : *Nunc egressus sum ut docerem te, et intelligeres.* Sextus est secreta revelare [6] : tres angeli mysterium (*a*) Trinitatis et Unitatis expresserunt, et ibidem sequitur : *Num celare possum Abraham,* etc. Septimus est consolari [7] : *Forti animo esto, in proximo est ut a Deo cureris,* etc. Octavus est in via Dei confortari [8] : *Surge, et comede : grandis enim tibi restat via.* Nonus est in via deducere, et conducere [9] : *Ego ducam, et reducam eum,* etc. Decimus est hostes dejicere [10] : *Egressus angelus Domini percussit in castris Assyriorum,* etc. Undecimus, tentationes mitigare : et hoc assignatur in *Genesi* [11], ubi Jacob luctatus est cum angelo, ubi benedictione accepta confortatus est post luctam, et emarcuit nervus femoris ejus. Duodecimus est orare, et orationes deferre [12] : *Quando orabas cum lachrymis, ego obtuli,* etc. Hi omnes sunt effectus custodiæ angeli, ex quibus omnibus tam Deo, quam angelis debemus esse obnoxii et grati.

QUÆSTIO II.

An angelo custodienti amplificetur gaudium ex beatificatione custoditi [13].

Fundam. Utrum ex beatificatione custoditi angelo custodienti amplificetur gaudium ; et quod sic, videtur [14] : *Gaudium est angelis Dei super uno peccatore pœnitentiam agente, quam super nonaginta novem justis.* Ex hox textu patet quod ex conversione peccatoris angelis Dei accrescit gaudium : ergo multo fortius de beatificatione ejusdem.

Item angelus in ministrando homini aliquid meretur : sed non meretur illud quod habet, sicut probatum est supra : ergo meretur habendum : sed quod retribuitur pro merito, hoc est gaudium : ergo meretur majus gaudium.

Item angelus habet perfectam charitatem : ergo diligit proximum sicut seipsum : sed ubi est par dilectio de pari bono, est par gaudium : si ergo angelus diligit illum, quem custodit, sicut seipsum, tantum gaudet de ejus salvatione, quantum de sua : ergo videtur ejus gaudium duplicari.

Item, ubicumque est desiderii completio, ibi est gaudium et delectatio : ergo, ubi de novo completur aliquod desiderium, de novo accrescit gaudium : sed angelus desiderat illum, quem custodit, salvari : ergo, cum salvatur, necesse est ipsum gaudere de ejus salute : sed prius de hoc non gaudebat, quia non erat : ergo videtur quod novum gaudium sibi accrescat.

Item in angelis custodientibus homines, crescere potest cognitio, sicut probat in littera Magister : sed qua ratione crescit cognitio, eadem ratione et dilectio : et si dilectio, ergo gaudium et delectatio.

Item in eo qui ordinate gaudet, sicut crescit materia gaudendi, ita crescit et gaudium : sed in superna Hierusalem crevit et crescit materia gaudii ex Christo et ejus membris, quibus ministrant angeli beati : ergo videtur quod in illis crescat gaudium. Quod autem materia gaudii crevit, patet tum propter Christi exaltationem, tum propter ruinæ

[1] *Judic.*, II, 1, 2. — [2] *Act.*, XII, 7. — [3] *Exod.*, XII, 29. — [4] *Tob.*, XII, 3. — [5] *Dan.*, IX, 22. — [6] *Genes.*, XVIII, 2, 3, 17. — [7] *Tob.*, V, 13. — [8] III *Reg.*, XIX, 7. — [9] *Tob.*, V, 15. — [10] *Isa.*, XXXVII, 36. — [11] *Gen.*, XXXII, 24, 25, 29, 31. — [12] *Tob.*, XII, 12. — [13] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. XLI, memb. 6; S. Thom., II *Sent.*, dist. XI, art. 2, q. 1; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XI, q. II, art. 1; Richard., II *Sent.*, dist. XI, art. 2, q. II; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XI, q. IV; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. XI, q. I, dub. 2. — [14] *Luc.*, XV, 10.

(*a*) *Cat. edit.* ministerium.

angelicæ reparationem, tum propter hominis perditi redinventionem (a); quæ omnia affectui ordinato sunt materia gaudii, maxime affectui angelico, cum sit maxime ordinatus.

Ad opp. 1. Sed contra [1] : « Beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus : » sed ubi est status perfectus, ibi non est perfectius : ergo, si in angelis beatis est perfectum et plenum gaudium, ergo non videtur quod ex aliquo suscipiant incrementum.

2. Item gaudium est de essentia beatitudinis, sicut et charitas : ergo, si potest in eis crescere gaudium, potest etiam in eis charitatis habitus crescere : sed si charitas potest crescere, potest in eis alterari : ergo potest in eis amitti.

3. Item bonum creatum, comparatum ad increatum, est sicut punctus ad lineam : ergo si angelus beatus gaudet de unoquoque sicut gaudendum est, improportionabiliter plus gaudet de eo, quam gaudeat de aliquo creato : ergo, sicut punctus adveniens lineæ non auget lineam, sic creatura cum Creatore non est major gaudendi materia, quam ipsa creatrix essentia per seipsam : ergo, cum angelus gaudeat de ipsa veritate æterna, propter aliquod creatum non videtur quod gaudium in eo crescat.

4. Item, si crescit gaudium in angelo propter beatitudinem ejus quem custodit, et ille qui custoditur potest impedire suam beatitudinem, ergo potest impedire gaudii angelici perfectionem : quod si hoc est falsum, cum sit contra rationem veræ beatitudinis, ergo et primum.

CONCLUSIO.

Angelorum gaudium essentiale augeri non potest, cum in ipso essentiale præmium consistat; accidentale vero, et extensive, et intensive, ampliari non est incommodum.

Resp. ad Arg. Dicendum quod gaudium in angelo crescere, potest intelligi dupliciter : vel extensive, vel intensive : extensive dicitur crescere, quando quis de pluribus gaudet; intensive vero, quando affectus ejus de aliquo copiosius gaudet. Si vero intelligamus de incremento gaudii secundum primum modum, sic absque dubio verum est, et doctores communiter hoc sentiunt, quod ipsis beatis angelis accrescit gaudium, quia de pluribus gaudent, secundum quod plures salvantur. Si autem loquamur de cremento gaudii quantum ad modum secundum, scilicet quantum ad intensionem, sic distinguendum est : nam gaudium duplex est : est enim gaudium in quo consistit præmium substantiale, et hoc est gaudium de bono increato, quod habet angelus de Deo, et in Deo; est iterum gaudium in quo consistit præmium accidentale, et hoc est gaudium quod habet angelus de bono creato, sive proprio, sive alieno. Fuerunt igitur, qui dixerunt quod in angelis beatis crescit utrumque gaudium intensive, quia nondum sunt perfecte beati, quamvis sint confirmati : de quorum opinione videtur fuisse Magister. Sed quia hoc non videtur probabile, sicut supra improbatum fuit, distinctione v, ubi agitur de conversione angelorum; ideo fuerunt qui dixerunt, quod neutrum gaudium in eis crescit intensive, sed solum extensive, sicut charitàs eorum non est major quam fuit ab initio, quamvis plures nunc diligant, quam tunc. Sed quia illud non videtur adhuc multum probabile, quod angelis accrescat gaudii materia, quin etiam aliquo modo intendatur et gaudium; ideo est tertius modus dicendi, quod angelis nullo modo accrescit gaudium in quo consistit præmium essentiale, quia quantum ad illud perfecte beati sunt; sed gaudium in quo consistit præmium accidentale accrescere potest non solum extensive, verum etiam intensive, et ratione boni proprii, et ratione conjuncti : quia, ministrando aliis, bona opera faciunt, in quibus præmium accidentale merentur; et etiam concives suos ad beatitudinem perducunt, super quibus absque dubio gaudent et gratulantur. Et hæc positio tertia videtur esse probabilior : et secundum hanc patet

Opinio 1. Improbatur. Opinio 2. Improb. Opinio 3.

[1] Boet., *de Consolat.*— (a) *Cœt. edit.* reinventionem.

responsio ad partes oppositas. Nam rationes ostendentes quod ex nostra beatificatione angelis accrescat gaudium, concludunt solum de gaudio accidentali, quod est circa bonum creatum, in quo tamen non consistit essentialis præmii augmentatio.

1, 2, 3 et 4. Rationes vero ad oppositum procedunt, sive concludunt, de gaudio substantiali, ratione cujus est angelus perfecte beatus, et quod respondet quantitati habitus, et quod est circa bonum increatum; et hoc quidem non crescit in eo, sicut illæ rationes ostendunt. Ultima vero ratio non concludit, quod homo possit gaudium angelicum impedire, quia, sicut jam melius patebit, sic angelus congratulatur de hominum salute, ut tamen non tristetur de damnatione : et ita nostræ salutis impedimentum nullum in angelico gaudio, vel præmio, ponit defectum. Nullum tamen inconveniens esse videtur, si concedatur quod impediri possit ipsius angeli aliquod accidentale gaudium; sed illud melius declarabitur per sequens problema.

QUÆSTIO III.

An angelus ex damnatione custoditi aliquod detrimentum incurrat [1].

Ad opp. Utrum ex damnatione custoditi incurrat angelus aliquod detrimentum ; et quod sic, videtur : nam in libris *Regum* scribitur [2] : *Custodi virum istum, qui si lapsus fuerit, erit anima tua pro anima illius :* ex quo colligitur quod Dominus eo pacto committit ad custodiendum, quod si custoditus amittitur, de manu custodis requiratur. Si ergo homo perditur, videtur quod angelus ipsum custodiens incurrat salutis suæ periculum. Et hoc videtur dicere Origenes super illud [3] : *Initiati sunt Beelphegor ;* Glossa : « Præest angelus bonus, qui pro delictis culpatur, et pro bene gestis laudatur. »

2. Item [4] : *Angeli pacis amare flebunt :* constat autem quod non flebunt nisi propter miseriam et damnationem hominum : ergo, si illis maxime compatiuntur quos custodiunt, videtur quod de damnatione eorum incurrant gemitum et planctum, et ita aliquod gaudii detrimentum.

3. Item, si oppositum est causa oppositi, et propositum propositi : sed salvatio hominum custoditorum generat in angelis custodientibus gaudium et congratulationem : ergo damnatio generabit gemitum et compassionem.

4. Item, sicut completio desiderii delectat animam, ita frustratio contristat : sed angelus, quia cupit salvari eum quem custodit, gaudet cum ille salvatur, quia desiderium ejus impletur : ergo, cum ex ejus damnatione frustretur, videtur, etc.

5. Item pœna Arii semper crescit propter multitudinem eorum, quos per errorem suum trahit ad damnationem : ergo, per oppositum, ex nostra salvatione crescit angelorum præmium nos custodientium : si ergo nos damnamur, cum ipsi gloriari debeant in nobis, sive de nobis, videtur quod patiantur gloriæ detrimentum.

6. Item angeli mali gaudent, dum possunt hominem pertrahere ad supplicia; et hoc est, quia homines odiunt, quos exercitant et tentant : ergo, si boni angeli diligunt illos quos custodiunt, videtur quod doleant per oppositum.

Contra : Bonus angelus est beatus : sed beatus est cui ad nutum cuncta succedunt : ei autem qui hujusmodi est, non potest aliquod accidere detrimentum : ergo videtur quod, ex damnatione eorum quos custodiunt, nullum detrimentum incurrant. Fundam.

Item angelus bonus voluntatem suam divinæ voluntati conformat : ergo, si Deus non vult salvare nisi prædestinatos, videtur quod nec angelus bonus : ergo, si nullus

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. XLI, memb. 6, art. 2; S. Thom., p. I, q. CXIII, art. 7; et II *Sent.*, dist. XI, q. I, art. 5; Ægidius Rom., II *Sent.*, dist. XI, q. II, art. 4; Richard., II *Sent.*, dist. XI, art. 2, q. III; Altisiodor., II *Sent.*, tract. IV, c. XIV; Albertus, *de Virtut. assistr.*, q. VIII, art. 10; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. XI, q. I, dub. 3. — [2] III *Reg.*, XX, 39. — [3] *Numer.*, XXV, 5. — [4] *Isa.*, XXXIII, 7.

prædestinatus damnatur, nullus damnatur quem angelus bonus non velit damnari : ergo videtur quod ex nullius damnatione tristetur.

Item dolor et tristitia non est sine pœna, et pœna non est sine culpa prævia : sed in beatis angelis nunquam fuit culpa : ergo nec fuit, nec esse potest tristitia.

Item angelus non magis meretur in ministrando bono quam malo, cum ex voluntate æqualiter bona ministret utrique : ergo, si remuneratio pensatur secundum meritum, non minus remuneratur angelus cum custodit præscitum, quam cum custodit prædestinatum : ergo videtur quod ex illa damnatione nullum incurrat angelus detrimentum. Juxta hoc, quæritur utrum angelus velit illum, quem custodit, salvari, cum revelatum est sibi esse præscitum : si non vult ipsum salvari, ergo videtur eum custodire invite; si vult, ergo videtur quod voluntas ejus voluntati divinæ non conformetur, nec quod etiam impleatur.

Item, cum custodit præscitum, quæro quod præmium ei ex hoc redditur : substantiale non, constat; accidentale non, ut videtur, quia illud consistit circa salvationem eorum quos custodiunt, sicut patet in præmio aureolæ quod habent prædicatores.

CONCLUSIO.

Angeli ex damnatione eorum quos custodiunt, nec misericordiæ gemitum, nec aliquod suæ gloriæ detrimentum incurrunt.

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod circa hoc diversimode senserunt diversi. Quidam enim dicere voluerunt quod angeli beati, ex damnatione eorum quos custodiunt, etsi non incurrant detrimentum gloriæ, concipiunt tamen gemitum misericordiæ : quamvis enim sint ex sublimitate gloriæ immortales et impassibiles, non tamen sunt incompassibiles : et hoc accipiunt ex quodam verbo Bernardi, qui videtur hoc dicere; et dicunt verbum Isaiæ superius dictum sic intelligendum esse. Sed tamen illud non videtur intelligibile, quomodo aliquis possit compati, et non pati; nec illud videtur probabile, quod angeli aliqua pietate et misericordia flectantur ad reprobos, cum ipsi maxime zelent justitiam et divinam gloriam, utpote qui jam sunt confirmati in perfecto statu justitiæ. Propter quod dicit Gregorius [1] in quadam homilia, quod ad reprobos non habent compassionem justorum animæ. Ait enim sic : « Justorum animæ, etsi bonitate naturæ suæ misericordiam habent, jam tamen auctoris sui justitiæ conjunctæ tanta rectitudine constringuntur, ut nulla ad reprobos compassione moveantur : » de beatis loquitur. Et propter hoc est alia positio, quod angeli custodientes, ex damnatione eorum quos custodiunt, nec concipiunt gemitum, nec incurrunt aliquid gloriæ detrimentum : gemitum non concipiunt, propter plenitudinem gaudii, quod adeo perfectum est, ut nullo modo suscipiat admixtionem contrarii; detrimentum etiam non patiuntur, propter stabilitatem boni adepti; nihil enim habent quod possint amittere, nec ex parte meriti, nec ex parte præmii, cum sint in gloria et in justitia confirmati. Et quoniam *detrimentum* dicit amissionem alicujus boni habiti, ideo ex nullo eventu detrimentum aliquod possunt pati; et concedendæ sunt rationes quæ ad hoc inducuntur.

Opinio 1. — Improb. — Opinio 2.

1 et 2. Ad illud vero quod objicitur, quod Deus requirit animam custoditi de manu custodientis; dicendum quod verum est, cum perit propter custodis negligentiam : et quia in beatis angelis nulla cadit negligentia, ideo de manu ipsorum nullus damnatus requiritur. Et propterea verbum Origenis, quod sequitur, si simpliciter intelligatur, est falsum. Nullo enim modo angeli boni culpabuntur, nec in judicium adducentur : nisi forte quis dicat hoc debere intelligi, quod adducentur in judicium non ad suam condemnationem, sed ad manifes-

[1] Greg., *in Evang.* hom. XL.

tandum quod reprobi ex malitia sua sunt damnati, non ex suorum custodum negligentia; vel nisi quis intelligat verbum Origenis, ut *angeli* dicantur ibi prælati : et per hunc modum verbum Isaiæ quod subsequitur, potest intelligi vel exponi, ut angeli pacis dicantur ibi boni prælati. Si tamen quis intelligit de angelis beatis secundum veritatem, amaritudo fletus non indicat veritatem doloris, sed aliquam conformitatem indicat in signo, vel effectu exteriori, et potest illud intelligi dictum per anthropopathon (*a*), sicut dicitur[1] Deus *tactus* fuisse *dolore cordis intrinsecus*.

3. Ad illud quod objicitur, quod si oppositum est causa oppositi, etc.; dicendum quod ista maxima habet instantiam, ubi alterum inest per naturam, sive ad modum naturæ; sicut et illa, quod opposita nata sunt fieri circa idem : et quoniam angelus beatus est susceptibilis gaudii, sed non tristitiæ, ideo gaudere potest de salute, quamvis non tristetur ex damnatione.

4. Ad illud quod objicitur, quod frustratio desiderii contristat; dicendum quod tunc desiderium frustratur, quando quis aliquid appetit in omnem eventum, sive absolute, et illud non evenit; quando vero appetit sub conditione, et illa conditio non stat, si illud, quod appetit, non evenit, propter hoc non dicitur desiderium frustrari : et sic est in proposito. Nam angelus appetit eum quem custodit beatificari, si ipse voluerit fideliter adhærere Christo; et hoc nunquam fallit, quin eveniat : et quia ille, qui damnatur, recedit ab apposita conditione, ideo in desiderio angeli nullam ponit frustrationem, dum non ad id pervenit, quod sibi angelus appetebat.

5. Ad illud quod objicitur, quod ex nostra salvatione crescit angelorum præmium; dicendum quod verum est, quod crescit præmium accidentale; non tamen sequitur ex hoc, quod ex defectu salutis incurrant angeli detrimentum, vel damnum; quia detrimentum, vel damnum, est respectu rei jam habitæ. Si autem sit respectu rei habendæ, hoc solum est, quando ex impedimento aliqua remanet indigentia et imperfectio in eo qui impeditur. Sic autem non est in proposito; quia, quantumcumque ille, qui custoditur, damnetur, nihilominus angelus habet suum præmium salvum, et quantum ad gaudium quod habet in Deo, et quantum ad gaudium quod habet in seipso, sive de bono proprio : gaudebit enim de bonis operibus quæ circa illum fecit, quem custodivit; et quantum etiam ad gaudium quod habet in altero, quia, cum unus cadit, alter coronam suam accipit, sicut fuit expositum in primo libro. Ideo, etsi ruina angelica non reparatur ex illo quem custodit, reparabitur tamen ex alio. Quamvis ergo propter culpam illius, ne de eo gaudeat, patiatur impedimentum, et ex tali tropo fortassis dicat Origenes ipsum esse culpandum, nullum tamen ex hoc incurrit detrimentum.

6. Ad illud quod objicitur, quod angelus malus gaudet de damnatione, ergo, etc.; dicendum quod non est simile : quia, sicut non est reperire malum omnino impermixtum bono, est tamen reperire bonum omnino impermixtum malo : sic reprobatio angelorum aliquo modo admittit gaudium, licet impurum; sed perfecta beatitudo nullum patitur secum tormentum, vel gemitum. Ex prædictis patent illa duo, quæ ultimo quærebantur, scilicet de voluntate et præmio angelorum custodientium malos. Volunt enim malos, quos noverunt esse præscitos, voluntate absoluta damnari : quantum autem in se est, vellent eos salvari : et ideo non custodiunt invite; quia, quamvis sciant se frustra laborare ad perducendum eos ad salutem, tamen sciunt se fructuose laborare in hoc, quod retrahunt, ne incurrant majorem damnationem. Quadruplex enim consuevit principalis effectus custodiæ angelicæ assignari circa animas : unus est, ut proficiat anima in bonum gratiæ; alius, ut non cadat in malum culpæ;

[1] *Genes.*, VI, 6. — (*a*) *Cat. edit.* anthropotathon.

tertius est, si cadat, quod postmodum resurgat; quartus, ne toties (a), vel in tantum malum cadat, quoties (b), vel ad quantum adversarius incitat. Posset tamen aliter dici, quod non est angelis revelatum, qui ex eis, quos custodiunt', salvari debeant, vel damnari: hoc tamen non est certum. De præmio vero dicendum, quod sicut duplex est finis artificis, unus in se, et alter in alio, sicut patet in rhetore, cujus finis est loqui ornate, et hic finis est in se, et alter alii persuadere, et sic est finis in alio; sic etiam duplex est præmium angeli accidentale: unum, quo gaudet de bonis operibus quæ fecit; aliud, quo gaudet de salute ejus quem custodivit. Et quemadmodum artifex, si habet finem primum, et caret secundo, nihilominus perfecte dicitur habere meritum (c), si ex contingentibus nihil omisit; sic angelus, qui fideliter custodivit eum, qui ex sua culpa damnatur, perfectum habet præmium et meritum, dum de bonis suis operibus gloriatur. Gaudium autem illud, quod est de multiplicatione bonorum operum, non est præmium substantiale, cum non sit de summo bono, sed accidentale: nec tamen est aureola, quia non omne præmium accidentale est aureola, sed illud solum quod habet præexcellentiam.

DISTINCTIO XII

DE CORPORALIS CREATURÆ PRODUCTIONE QUANTUM AD PRINCIPIUM MATERIALE, ET HÆC PRODUCTIO DICITUR CREATIO.

Post considerationem de angelis habitam, agitur de aliarum rerum creatione, et præcipue de operum sex dierum distinctione

Hæc de angelicæ naturæ conditione dicta sufficiant. Nunc superest de aliarum quoque rerum creatione, ac præcipue de operum sex dierum distinctione nonnulla in medium proferre. Cum Deus in sapientia sua angelicos condidit spiritus, alia etiam creavit, sicut ostendit supradicta scriptura *Genesis,* quæ dicit, *in principio Deum creasse cœlum*, id est angelos, *et terram,* scilicet materiam quatuor elementorum adhuc confusam et informem, quæ a Græcis dicta est chaos, et hæc fuit ante omnem diem. Deinde elementa distinxit Deus, et species proprias atque distinctas singulis rebus secundum genus suum dedit: quæ non simul, ut quibusdam [1] sanctorum Patrum placuit, sed per intervalla temporum ac sex volumina dierum, ut aliis visum est, formavit.

Quod sancti tractatores videntur super hoc quasi adversa tradidisse, aliis dicentibus omnia simul facta in materia et forma, aliis per intervalla temporum.

Quidam namque sanctorum Patrum, qui verba Dei atque arcana excellenter scrutati sunt, super hoc quasi adversa scripsisse videntur. Alii quidem tradiderunt omnia simul in materia et forma fuisse creata: quod Augustinus sensisse videtur [2]. Alii vero hoc magis probaverunt ac asseruerunt, ut prima materia rudis atque informis, quatuor elementorum commixtionem atque confusionem tenens, creata sit: postmodum vero per intervalla sex dierum ex illa materia rerum corporalium genera sint formata secundum species proprias. Quam sententiam Gregorius [3], Hieronymus [4], et Beda, aliique plures commendant ac præferunt. Quæ etiam scripturæ *Geneseos,* unde prima hujus rei ad nos manavit cognitio, magis congruere videtur.

Secundum hanc itaque traditionem, ordinem atque modum creationis formationisque rerum inspiciamus. Sicut supra [5] memoratum est, *In principio creavit Deus cœlum,* id

[1] August., Hieron., Greg. et Beda. — [2] Aug., *de Genes. ad litt.*, lib. I, c. XV, n. 29. — [3] Greg., *Moral.* lib. XXXII, c. IX. — [4] Hieron., *in Gen.* — [5] Supra, dist. II. — (a) *Al.* totiens. — (b) *Al.* quotiens. — (c) *Al.* methodum.

est angelicam naturam, sed adhuc informem, ut quibusdam placet; *et terram,* id est illam confusam materiam quatuor elementorum, « quam nomine terræ, ut Augustinus ait [1] *contra Manichæos,* ideo appellavit Moyses, quia terra inter omnia elementa minus est speciosa : et illa inanis erat et incomposita propter omnium elementorum commixtionem. Eamdem etiam vocat *abyssum* dicens : *Et tenebræ erant super faciem abyssi,* etc., quia confusa erat et commixta, specie distincta carens. Eadem etiam materia informis dicta est aqua, super quam ferebatur spiritus Domini, sicut superfertur fabricandis rebus voluntas artificis, » quia subjacebat bonæ voluntati Creatoris, quod formandum perficiendumque inchoaverat : qui sicut Dominus et Conditor præerat fluitanti et confusæ materiæ, ut distingueret per species varias quando vellet, et sicut vellet. « Hæc ergo ideo [3] dicta est aqua, quia omnia quæ in terra nascuntur, sive animalia, sive arbores, vel herbæ, et similia, ab humore incipiunt formari atque nutriri. His omnibus vocabulis vocata est illa informis materia, ut res ignota notis vocabulis insinuaretur imperitioribus; et non uno tantum, nam si uno tantum significaretur vocabulo, hoc esse putaretur quod consueverant homines in illo vocabulo intelligere. Sub his ergo nominibus significata est materia illa confusa et informis, quæ nulla specie cerni ac tractari poterat, » id est, nominibus visibilium rerum quæ inde futuræ erant, propter infirmitatem parvulorum, qui minus idonei sunt invisibilia comprehendere, et tunc erant *tenebræ,* id est, lucis absentia. Non enim tenebræ aliquid sunt, sed ipsa « lucis absentia [4] : » sicut silentium non aliqua res est, sed ubi sonus non est, silentium dicitur. Et nuditas non aliqua res est, sed in corpore ubi tegumentum non est, nuditas dicitur, sicut et inanitas non est aliquid, sed inanis dicitur locus esse ubi non est corpus, et inanitas est absentia corporis.

Quomodo per intervalla temporis res corporales conditæ sint.

Attende quia hic Augustinus tenebras dicit non esse aliquid, cum alibi tenebræ inter creaturas ponantur quæ benedicunt Dominum. Unde dicitur [5] : *Benedicite, lux et tenebræ, Domino.* Ideoque sciendum est tenebras diversis modis accipi, scilicet vel pro lucis absentia, qualiter supra accipit Augustinus, juxta quam acceptionem non sunt aliquid; aut pro aere obscurato, sive aeris obscura qualitate, et secundum hoc aliquæ res creatæ sunt. Ideo ergo dicit tenebras tunc fuisse *super faciem abyssi,* quia nondum erat lux : quæ si esset, et superesset, et superfunderetur : sed nondum lucis gratia opus suum Deus venustaverat, quæ postea in primo die formata est.

Quo sensu tenebræ dicantur non esse aliquid, et quo dicantur esse aliquid.

De qua re priusquam tractemus, duo nobis discutienda occurrunt : primum, quare illa materia confusa informis dicatur, an quia omni forma caruerit, an propter aliud; secundo, ubi ad esse prodierit, et quantum in altum ascenderit. Ad illud ergo quod primo positum est, breviter respondentes, dicimus illam primam materiam non ideo dictam fore informem, quod nullam omnino formam habuerit, quia non aliquid corporeum tale existere potest, quod nullam habeat formam; sed ideo non absurde informem appellari posse dicimus, quia in confusione et permixtione quadam subsistens, nondum pulchram, apertamque et distinctam receperat formam, qualem modo cernimus. Facta est ergo [6] illa materia in forma confusionis ante formam dispositionis. In forma confu-

Duo hic consideranda sunt : quare illa materia confusa sit dicta informis, et ubi ad esse prodiit, quantumque in altitudine ascenderit.

[1] Aug., *de Gen. cont. Manich.*, lib. I, c. II, n. 5, quoad sensum. — [2] *Ibid.*, c. VII, n. 12. — [3] *Ibid.*, quoad sensum. — [4] *Ibid.*, c. IX, n. 15. — [5] *Dan.*, III, 72. — [6] *Cf.* August., *de Gen. ad litt.*, lib. I, c. XV.

sionis prius omnia corporalia materialiter simul et semel sunt creata; postmodum in forma dispositionis sex diebus sunt ordinata. Ecce absolutum est quod primo in discussione propositum fuit, scilicet quare illa materia dicatur informis.

Hic ad id quod secundo quærebatur, respondet.

Nunc superest quod secundo proponebatur explicare, ubi scilicet illa materia substiterit, et quantum in altitudine porrigebatur. Ad quod, nihil temere asserentes, dicimus, quod illa prima rerum omnium moles, quando creata est, ibidem ad esse videtur prodiisse, ubi nunc formata subsistit. Eratque terreum hoc elementum in uno loco, eodemque medio subsistens, cæteris tribus in una confusione permixtis; eisdemque circumquaque in modo cujusdam nebulæ oppressis, ita obvolutum erat, ut apparere non posset quod fuit. Illa vero tria in una permixtione confusa circumquaque suspensa, eousque in altum porrigebantur, quousque nunc summitas corporeæ naturæ pertingit. Et sicut quibusdam videtur, ultra locum firmamenti extendebatur illa moles, quæ in inferiori parte spissior atque grossior erat; in superiori vero, rarior, ac levior, atque subtilior existebat: de qua rariori substantia putant quidam [1] fuisse aquas, quæ super firmamentum esse dicuntur. Talis fuit mundi facies in principio, priusquam reciperet formam, vel dispositionem.

Ostenso qualis fuit mundi facies in ipso primordio, incipit prosequi operum sex dierum distinctionem.

Nunc superest, ut dispositionem illam qualiter perfecta sit, ordine prosequamur. Sex diebus, sicut docet scriptura *Genesis*, distinxit Deus, et in formas redegit proprias cuncta, quæ simul materialiter fecerat. Perfecitque opus suum in die sexto : et sic deinde die septimo requievit ab omni opere suo, id est, cessavit novam creaturam facere. Sex enim diebus sex rerum genera distinxit, nihilque postea fecit, quod in aliquo illorum non contineatur : operatus est tamen postea, sicut Veritas in Evangelio ait [2] : *Pater meus operatur usque nunc, et ego operor illud.*

De quatuor modis divinæ operationis.

Quatuor enim modis, ut ait Alcuinus *super Genesim*, operatur Deus : primo, in Verbo omnia disponendo; secundo, in materia informi quatuor elementorum, de nihilo eam creando, unde [3] : *Qui vivit in æternum, creavit omnia simul;* omnia scilicet elementa, vel omnia corpora materialiter simul creavit. Tertio, per opera sex dierum varias distinxit creaturas; quarto, ex primordialibus seminibus non incognitæ oriuntur naturæ, sed notæ sæpius reformantur, ne pereant.

EXPOSITIO TEXTUS.

Hoc de angelicæ naturæ conditione, etc.

Supra egit Magister de conditione naturæ spiritualis; in hac secunda parte agit de conditione corporalis. Et quoniam creaturæ corporalis duo sunt principia, videlicet materiale et formale; ideo pars ista habet duas :

Divisio.

in prima agit de productione corporalis creaturæ quantum ad principium materiale, et hæc productio dicitur *creatio;* in secunda agit de productione ipsius quantum ad principium formale, et hæc productio dicitur *distinctio,* infra, distinctione XIII : *Prima autem distinctionis operatio fuit,* etc. Prima pars continet præsentem distinctionem, in qua intendit agere de materiæ rerum corporalium productione. Et quoniam circa productionem materiæ corporalis duæ fuerunt solemnes opiniones; ideo pars illa duas habet : in prima unam ex illis eligit; in secunda, juxta illam opinionem, de materia illa tractat et inquirit, ibi : *De qua re priusquam tractemus,* etc. Prima pars habet qua-

[1] Beda, circa illud *Gen.,* I : *Et tenebræ erant super,* etc. — [2] *Joan.,* V, 17. — [3] *Eccli.,* XVIII, 1.

tuor particulas : in prima dicta dicendis continuat; in secunda diversas Sanctorum opiniones circa productionem materiæ corporalium explicat, ibi : *Quidam namque Sanctorum*, etc.; in tertia alteram ex illis opinionem eligit et explanat, ibi : *Secundum hanc itaque traditionem*, etc.; in quarta et ultima, quoddam dubium determinat, ibi : *Attende, quia hic dicit Augustinus*, etc. Similiter secunda pars principalis, in qua de ipsa materia secundum opinionem plus electam inquirit, quatuor habet partes : in prima determinat qualiter fuerit informis et confusa; in secunda determinat ubi fuerit locata, ibi : *Nunc superest quod secundo proponebatur;* in tertia vero anticipando determinat quibus diebus, vel in quot fuerit distincta, ibi : *Nunc superest ut distinctionem*, etc.; quarto vero, et ultimo, auctoritate Alcuini confirmat, ibi : *Quatuor enim modis, ut dicit Alcuinus*.

DUB. I.

Illam confusam materiam quatuor elementorum quam nomine terræ, ut Augustinus ait *contra Manichæos*, ideo appellavit, etc.

Contra hoc videtur esse quod dicit Hugo : « Per terram hoc elementum terræ signari puto, cum dicitur [1] : *In principio creavit Deus cœlum, et terram.* Ergo non videtur signare illam materiam informem in sua generalitate. Item, si per terram signatur materia informis; cum in illa conveniat cœlum et terra, videtur quod non bene distinguantur illa duo. Juxta hoc est quæstio, propter quid istis tribus nominibus illa informis materia appellatur, scilicet nomine terræ, abyssi, et aquæ, cum non magis esset ibi de ratione terræ et aquæ, quam ignis vel aeris.

Resp. Dicendum quod, etsi multæ sint expositiones hujus verbi : *In principio creavit Deus cœlum et terram:* quatuor tamen sunt principales, et secundum has differenter exponitur nomen terræ. Una expositio est, quod cœlum et terram unam et eamdem materiam nominant, scilicet materiam informem omnium corporalium, prout tamen de ipsa debebant fieri duorum corporum genera, scilicet cœlestia, et elementaria : ut sit sensus : *In principio creavit Deus cœlum et terram,* id est, materiam ex qua debebant (*a*) fieri cœlum et omnia elementa. Et ista expositio confirmatur per subsequentem litteram : subsequenter enim exprimitur qualiter factum est cœlum, et qualiter facta est terra.

Alia vero expositio est ab hac expositione valde longinqua, quia nomine cœli vult intelligere naturam spiritualem; nomine terræ naturam corporalem, ut sit sensus : *In principio creavit Deus cœlum et terram*, id est, angelicam naturam, et materiam primam : et hæc expositio confirmatur per litteram sequentem : quia in secundo die productio cœli corporei exprimitur : ergo in principio temporis, si qua fuit productio cœli, non fuit cœli corporalis, sed spiritualis.

Tertia expositio, quasi media inter has duas, est expositio Hugonis, qui dicit per terram intelligi terrenum elementum, et per cœlum tria alia elementa, quæ similiter super terram circumquaque in modum nebulæ erant expansa, et in una confusione permixta, sive potius in una permixtione confusa circumquaque suspensa, quæ eousque in altum protendebatur, quousque nunc summitas corporeæ naturæ pertingit : et illud videtur similiter per litteram sequentem confirmari.

Quarta expositio, quæ communior est, et (*b*) secundum expositores planior, est : quod per cœlum intelligatur cœlum empyreum, quod est angelorum habitaculum, in quo angeli sunt creati; per terram vero materia omnium corporum intra ipsum contentorum, sive cœlestium, sive terrestrium. Hæc expositio sequenti litteræ concordat, qua exprimit de illa materia facta esse corpora cœlestia et elementaria. Et si tu quæ-

[1] *Gen.*, I, 1.

(*a*) *Al.* debebat. — (*b*) *Cat. edit. deest* et.

ras, quare illa duo distinguit, plana est responsio : quia cœlum empyreum completum erat et immutabile, et habebat mensurari æviternitate cum suis contentis; materia vero illa incompleta erat, et subjecta mutabilitati, tam ipsa, quam ea quæ ex ipsa futura erant : et ideo debebat mensurari tempore. Et per hoc patet quod Scriptura distinxit illa duo valde rationabiliter et eleganter, cum in primaria conditione diversas haberent mensuras, secundum quas ad invicem differrent, sive eorum differentiæ innotescerent; et per hoc patent duo objecta prima. Ad illud quod quæritur, quare his tribus nominibus appellata est; dicendum quod, etsi ad hoc satis sufficienter respondeat Magister in littera, potest tamen dici quod insinuatur ipsa materia informis istis tribus nominibus sub triplici conditione se habere in comparatione ad formam. Ipsa enim materia dat formæ fixionem, et propter hoc appellatur nomine terræ, quæ inter cætera elementa plus habet de stabilitate. Ipsa etiam materia a forma recipit speciositatem et completionem, et per se est quasi tenebra : et ideo assignatur nomine abyssi tenebrosæ. Ipsa quoque materia ad formam habet aptitudinem et inclinationem, et ita quamdam fluxionem, quæ signatur nomine aquæ.

DUB. II.

Non enim tenebræ aliquid sunt.

Contra : si tenebra nihil est, ergo non est alicubi : ergo non videtur quod essent super faciem abyssi. Item tenebra nihil dicit nisi negationem præsentiæ lucis corporalis : cum ergo ab æterno esset verum dicere quod lux corporalis non erat ab æterno, esset verum dicere quod esset tenebra : quod falsum est. Item, si tenebra nihil est; et quod nihil est, non potest ab alio dividi; ergo non potuit tenebra dividi a luce : cujus contrarium habetur in littera *Genesis*. Item, si tenebra nihil est; et quod nihil est, non benedicit Dominum; ergo tenebræ non benedicunt Dominum.

Resp. Dicendum quod tenebræ semper accipiuntur privative : et quoniam privatio requirit constantiam alicujus subjecti, tenebra semper aliquid præsupponit in obliquo: nunquam enim est tenebra, nisi sit aliquid quod tenebretur. Unde tenebra non dicit tantum non existentiam lucis; sed etiam cum hoc addit aptitudinem corporis illuminabilis: quia ergo tenebra privationem dicit, ideo dicitur esse facta; quia vero aliquod ponit in obliquo, ideo non est æterna. Si ergo alicubi dicatur quod tenebra nihil est, hoc dicitur quantum ad illud quod dicit tenebram in recto, sicut dicitur quod (a) cæcitas nihil est; si vero dicatur quod tenebræ aliquid sunt, vel quod divisæ sunt, vel quod benedicunt Dominum, hoc dicitur ratione ejus circa quod sunt : et sic patent objecta. Sed adhuc posset objici, quod habitus naturaliter præcedit privationem : ergo, si tenebra dicit privationem luminis, prius fuit lux quam essent tenebræ. Præterea : Nox est differentia temporis : ergo non est privatio pura : sed Scriptura dicit, quod *tenebras appellavit noctem :* ergo videtur quod falsum dicat, cum dicit quod tenebræ non aliquid sunt. Et propterea oportet distinguere, quod tenebra dupliciter potest importare privationem : uno modo, quia simpliciter dicit lucis absentiam, et hoc modo non sequitur lucem : et sic nihil est, formaliter loquendo. Sic etiam intelligit Scriptura, quod *tenebræ erant super faciem abyssi*[2] *:* et sic intelligit Augustinus, cum dicit[3] : « Tenebræ non aliquid sunt. » Alio modo tenebra dicit privationem lucis in una parte, cum positione illuminationis in alia : et hoc modo tenebra appellatur umbra, quæ resultat ex objecto corporis opaci : et sic tenebra, etsi aliquo modo sit privatio, non tamen privatio pura : et per hunc modum accipiendo, a luce dicitur esse divisa, et signatur nomine noctis, et invitatur ad laudem Creatoris, et consequitur habitum lucis.

[1] *Gen.*, I, 5. — [2] *Ibid.*, 2. — [3] Aug., *de Gen. imperf. lib.*, c. V, n. 25; *Cont. epist. Manich.*, c. XXX, n. 33.

(a) *Edit. Ven. deest* quod.

DUB. III.

Deus operatur primo in Verbo omnia disponendo.

Contra : Omni operationi respondet aliquis effectus : ergo, si Deus operatur omnia disponendo in Verbo, cum operatio ista fuerit ab æterno, videtur quod multa produxit ab æterno. Item in sapiente operatore dispositio præcedit operationem : ergo, cum Deus sit sapiens in omnibus operibus suis, videtur quod nulla ejus operatio debeat dici dispositio.

Resp. Dicendum quod Alcuinus indiget hic pio expositore; multum enim loquitur improprie, dum ipsam æternam dispositionem vocat operationem; ipse enim extendit nomen operationis ad omnem productionem. Sed quoniam Pater, generando et producendo Verbum, omnia in ipso disposuit; ideo largo modo, sed improprie, ipsum ab æterno, disponendo in Filio, operari dixit.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis, secundum duo quæ Magister determinat de informi materia corporalium, circa duo hic incidit dubitatio : primo, circa materiæ informitatem; secundo vero, circa ejus quantitatem. Circa primum quæruntur tria : primo quæritur utrum materia corporalium creata sit in omnimoda possibilitate; secundo, utrum creata sit in perfecta actualitate; tertio, utrum creata sit sub aliqua formarum diversitate.

QUÆSTIO I.

An materia corporalium creata sit in omnimoda possibilitate [1].

Ad opp. Circa quam sic proceditur, et ostenditur quod materia creata sit in omnimoda possibilitate, ita quod nullam habuerit formam : primo, per Augustinum, in libro *de Symbolo*, qui ait sic : « Primo omnium formarum capacitas facta est, ut ordinatissimo Dei munere cætera formarentur, quæ formata sunt. » Ergo videtur quod in materia, secundum quod primo condita fuit, fuerit solum formarum capacitas, et nulla forma.

2. Item Augustinus, in libro XII *Confessionum* [2] : « Nonne tu, Domine, docuisti me, quia priusquam istam informem materiam formares, atque distingueres, non erat aliquid, non color, non figura, non corpus, non spiritus; tamen non omnino nihil erat informitas sine ulla specie ? » Et post : « Illud totum prope nihil erat, quoniam adhuc omnino informe erat : jam tamen erat quod formari poterat. » Ex his duobus verbis expresse colligitur, quod materia corporum sub omnimoda informitate et possibilitate producta fuerit.

3. Item, quod illud sit possibile, videtur. Possibile est prius esse sine posteriori : sed materia prior est omni forma : ergo possibile fuit eam fieri absque omni forma.

4. Item ad rerum conditionem concurrit duplex potentia, scilicet potentia activa, et potentia passiva, vel potentia agentis, et potentia materiæ : sed possibile est potentiam agentis præcedere effectum, et natura, et duratione : ergo possibile est quod possibilitas vel capacitas materiæ, natura et duratione, præexistat omni formæ.

5. Item, quod illud sit congruum, videtur sic. Si aliquid unum reperitur in universo quod constitutum est ex pluribus naturis, et alteram illarum est per se invenire, similiter contingit per se invenire et reliquam, ad hoc quod universitas sit completa : sed

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. XII, memb. 2, art. 1; S. Thom., p. I, q. LXVI, art. 1; et *de Potent.*, q. IV, art. 1; Scot., II *Sent.*, dist. XII, q. I; Ægidius Rom., II *Sent.*, dist. XII, q. III, art. 2; et *Quolib.* I, q. VII; Henric., *Quolib.* I, q. X; Richard., II *Sent.*, dist. XII, q. I et IV; Durand., II *Sent.*, dist. XII, q. II; Francisc. de Mayr., II *Sent.*, dist. XII, q. I et II; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XII, q. I, art. 2; Greg. Arimin., II *Sent.*, dist. XII, q. I et II; Joan. de Bassol., II *Sent.*, dist. XII, q. I; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XII, q. I; Joan. Baccon., II *Sent.*, dist. XII, q. I; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. XII, q. I. — [2] Aug., *Confess.* lib. XII, c. III, n. 3. — [3] Hoc argumentum magni facit Scotus, q. II hujus distinct.

res mundanæ per materiam et formam componuntur, et est invenire puram formam, in qua nihil est de possibilitate materiæ, utpote Deum : ergo erit reperire puram materiam, in qua nihil erit de actualitate formæ : sed hoc non fuit nisi in mundi exordio : ergo videtur quod materia producta sit sine omni forma.

6. Item Deus est agens ordinatissimum : ergo ab extremo in extremum pervenit per medium : sed medium inter omnino non ens, et ens in actu, est ens omnino in potentia : ergo videtur quod Deus, in productione rerum, prius de non ente fecit ens in potentia, quam produxerit aliquam formam.

Fundam. Ad oppositum Hugo, in libro *de Sacramentis* [1] : « Credo illam primam materiam non ideo dictam informem fore, quia nullam omnino formam habuerit; quia nunquam aliquid tale corporeum existere potest. » Et hoc idem Magister dicit in littera.

Item Boetius [2] : « Omne esse est a forma : » sed omne quod creatur, statim post creationem est : ergo vel est forma, vel habet formam. Si igitur materia prima creata fuit, vel fuit forma, vel habuit formam in suæ eductionis principio : sed non fuit forma : ergo, etc.

Item Philosophus [3] : « Impossibile est materiam separari ab omni forma : » sed si materia tempore præexisteret omni formæ, posset ab ea separari : ergo non fuit creata in carentia omnis formæ.

Item unitas, bonitas, veritas, sive modus, species, et ordo, sunt in rebus ex parte principii formalis : sed impossibile est aliquid esse, vel produci, in quo non sit vestigium Creatoris : ergo impossibile est, quod aliquid educatur carens omni forma.

Item, si materia illa careret omni forma, ergo et omni accidente : ergo non haberet extendi, nec locari, nec esse in motu, nec in quiete : sed nihil tale in rerum natura potest existere : ergo materia non potuit in sui conditione omni forma carere.

[1] Hug., *de Sacram.*, lib. I, part. I, cap. IV.

Item materia, hoc ipsum quod est, dicitur esse ad formam : ergo essentialem habet dependentiam a forma : si ergo impossibile est aliquid separari ab eo quod essentialiter sibi inhæret, impossibile est materiam præter omnem formam existere.

CONCLUSIO.

Materia prima potest considerari informis; existere autem non potest omni forma spoliata.

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod dupliciter est loqui de materia : aut secundum quod existit in natura; aut secundum quod consideratur ab anima. Si secundum quod consideratur ab anima, sic potest considerari informis, sive per privationem formæ distinctæ, sive per privationem etiam omnis formæ : et sic dicit Augustinus, XII *Confessionum*, essentiam materiæ intelligi. Nam materia, secundum sui essentiam, est informis per possibilitatem omnimodam : et dum sic consideratur, formarum ipsa capacitas, sive possibilitas, est sibi pro forma. Est iterum loqui de materia secundum quod habet esse in natura, et sic nunquam est præter locum, et tempus, sive præter quietem et motum : et hoc modo non solummodo non congruit, imo etiam impossibile est materiam informem existere per privationem omnis formæ. Et hoc est quod dicit Magister, et Hugo de S. Victore; et omnes in hoc tractatores consenserunt, quod illa materia, quæ primo producta est per creationem, non fuit in omnimoda possibilitate, sive in carentia omnis formæ : unde concedendæ sunt rationes ad hanc partem inductæ.

1 et 2. Ad illud quod objicitur, quod primo facta est omnium capacitas, et similiter de eo quod dicitur in XII *Confessionum* [4]; dicendum quod Augustinus loquitur de prioritate naturæ, non de prioritate durationis.

— [2] Boet., *De unitate et uno; de Trinit. ad Symmach.*, post princip. — [3] Aristot., *Physic.* lib. I, cont. 59; lib. III, cont. 16. — [4] Aug., *Confess.* lib. XII, c. XII, n. 15; *de Gen. ad litt.*, lib. II, c. XI, n. 24.

Secundum enim ordinem naturæ prius est materia omnimode in potentia, quam sit sub aliqua forma; et ita omnimode informis, quam aliquo modo formata; quia formationem habet aliunde, sed informitatem et possibilitatem habet ex propria natura. Non tamen potest esse prior duratione : nunquam enim informitas est nisi per aliquam formam, nec possibilitas nisi per aliquem actum.

3. Ad illud quod objicitur, quod prius potest esse sine posteriori; dicendum quod illud non habet veritatem, quando prius a posteriori dependet, vel quando ad ipsum necessariam habet ordinationem, vel etiam quando illud quod est prius in una consideratione, posterius est in altera : omnibus his de causis fallit prædicta ratio in proposito. Materia enim a forma dependet, et ad ipsam habet necessariam ordinationem, et, quamvis sit prior productione, sive generatione, posterior est tamen in completione.

4. Ad illud quod objicitur de potentia agentis et materiæ, dicendum quod non est simile, quia potentia agentis non sic dependet et completur per effectum, sicut potentia materiæ dependet et completur per actum.

5. Ad illud quod objicitur, quod est reperire formam per se, ergo et materiam; dicendum quod propositio illa non habet necessitatem, sed solum congruitatem. Peccatum est etiam in assumptione, quia forma illa, quæ cum materia facit compositum, nunquam sine materia reperitur. Cum enim dicitur : « Deus est pure forma; » æquivocatur nomen formæ, quia non dicitur ibi forma prout est perfectio materiæ, sed forma nominat ibi essentiam, quæ habet esse in omnimoda actualitate et completione, et nullo modo potest pervenire ad alterius compositionem.

6. Ad illud quod objicitur de ordine in producendo, dicendum quod ad hoc quod servetur ordo in productione, non oportet quod quæcumque habent ordinem naturæ, habeant ordinem durationis successivæ : contra hoc enim innumerabiles sunt instantiæ : et ideo quamvis ens in potentia simpliciter inter non ens et ens actu sit medium, non oportet tamen quod duratione sequatur unum, et præcedat alterum.

QUÆSTIO II.

An materia producta sit in perfecta actualitate[1].

Ad opp.

Utrum materia illa producta sit in perfecta actualitate; et quod sic, videtur primo per textum Genesis[2] : *Istæ sunt generationes cœli et terræ, in die qua creavit Deus cœlum et terram, et omne virgultum agri,* etc. Ergo in eodem die producta sunt, quæ prius dixit per sex dierum numerum fuisse distincta.

2. Item[3] : *Qui vivit in æternum, creavit omnia simul.* Si omnia simul sunt creata, ergo corporalia, et spiritualia, et omnis corporalium differentia.

3. Item[4] : *Ecce Behemoth quem feci tecum.* Sed Behemoth est angelus primo factus, et homo ultimo die factus : ergo omnia simul facta sunt. His auctoritatibus arguit Augustinus[5] pro sua opinione in hac parte.

4. Item hoc ipsum ostenditur ratione. Ab agente perfectæ potentiæ debet exire effectus secundum quod magis est manifestativus summæ potentiæ : sed majoris potentiæ est posse simul omnia producere, quam successive : ergo magis est declarativa divinæ potentiæ productio materiæ cum perfecta actualitate formæ simul et semel sibi collatæ, quam postmodum ex illa successive eductæ : si ergo Deus operatur secundum quod ejus potentiam magis decet, videtur, etc.

5. Item perfecte sapientis est ordinate ope-

[1] *Cf.* S. Thom., II *Sent.*, dist. XII, q. I, art. 4; Scot., II *Sent.*, dist. XII, q. I; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XII, q. III, art. 1; et *Quolib.* II, q. XII et XIII; Henricus, *Quolib.* I, q. X; Jo. Baccon., II *Sent.*, dist. XII, q. IV; Richardus, II *Sent.*, dist. XII, q. VI; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XII, q. I, art. 2. — [2] *Gen.*, II, 4. — [3] *Eccli.*, XVIII, 1. — [4] *Job*, XL, 10. — [5] Aug., *de Genes. ad litt.*, lib. IV, c. XXXIII, n. 52; lib. V, c. I, n. 1; lib. XI, c. XX, n. 27.

...[1] : ergo, si confusio repugnat ordinationi, videtur quod Deus nihil produxerit cum confusione, cum sit perfecte sapiens : produxit igitur sub ordine : sed ordo præsupponit distinctionem : ergo, etc.

6. Item perfectio effectus attestatur perfectæ bonitati in efficiente : si ergo Deus est bonitatis perfectissimæ, videtur quod statim cum produxit materiam, debuerit ipsam formis plene perficere, cum ipse hoc posset, et materia etiam exigeret. Si tu dicas quod hoc non concludit quod statim debuit perficere, sed quod ex rationabili causa, et potuit, et debuit differre; objicitur contra hoc, quia natura et ars operatur quam citius potest, et de excellentia virtutis et bonitatis est quod effectum suum compleat velociter. Si ergo tam natura, quam ars, est imitatrix divinæ artis et virtutis, videtur quod Deus, cum statim complere potuerit, quod nulla temporis mora vel durationis distulerit.

Fundam. Sed contra : Primo per textum Genesis arguitur, ubi dicitur quod per sex dierum spatium complevit Dominus opus quod inchoaverat : ergo videtur quod non subito materia sit in perfecta actualitate producta, secundum sacræ Scripturæ sententiam. Si igitur major est hujus Scripturæ auctoritas, quam omnis humani ingenii perspicacitas, ut dicit Augustinus[2], magis standum est huic sententiæ, quam omni persuasioni humanæ. Si tu dicas quod rudibus loquebatur legislator, nec potuit simul dicere, quod simul potuit Deus facere; neutra istarum responsionum videtur sufficiens : quia propter ruditatem auditoris non debet ei dare aliquis occasionem deceptionis : Moyses autem bene noverat quod ipsi verba ejus ad litteram intelligerent : ergo scienter docebat eos id, unde possent decipi et errare.

Item, quamvis simul non potuerit omnia dicere, et opera illa exprimere, tamen potuit exprimere simul omnia facta esse.

Item Chrysostomus, *super Joannem,* ait[3] : « Quod simul extitit per substantiam materiæ, non simul apparuit per speciem formæ. » Ergo non videtur quod simul producta sit sub formis.

Ad hoc sunt auctoritates communiter Sanctorum et Doctorum, ut Ambrosii[4], Hieronymi, Gregorii, Basilii, Dionysii, et aliorum plurium tam græcorum, quam latinorum.

Item per rationem videtur hoc ipsum. Quamvis Deus posset statim hominem in beatitudine collocare, et universum in ea perfectione, in qua erit post judicium, facere; maluit tamen ordinem servare non solum in mundi existentia, sed etiam in decursu, quia efficacius sic manifestatur ejus sapientia : ergo similiter videtur quod in primario rerum exitu non tantummodo servaverit ordinem quantum ad ipsum esse, sed etiam quantum ad ipsum producere, sive facere : ergo non videtur quod omnia simul produxerit, sed successive.

Item divina potentia non tantum manifestatur in productione formæ, sed etiam tantum et amplius manifestatur in eductione materiæ : materia autem secundum majorem sui capacitatem magis declarat efficientis potestatem. Sed tanto major est capacitas in materia, quanto major est in ea informitas : si ergo ad manifestationem divinæ potentiæ debuit materia produci capax secundum quod erat possibile, videtur quod Deus debuit eam producere in tanta informitate, in quanta materia posset aliquo modo subsistere : ergo non sub perfecta formarum distinctione.

Item impossibile est dies materiales simul esse : ergo impossibile est hoc intelligere, quod Deus simul omnia produxerit, et tamen ea produxerit (*a*) per sex dies. Oportet ergo, secundum positionem quæ ponit omnia simul esse producta, senarium illum dierum intelligere spiritualiter, et ita lucem spiritualem, et noctem spiritualem. Ergo si hæc omnia simul producta sunt, in primo in-

[1] Arist., *Metaphys.* lib. I, in Proœm.— [2] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. II, c. v, n. 9. — [3] Chrysost., *in Joan.* hom. XXII, al. XXI, n. 1. — [4] Ambros, *Hexæm.*

(*a*) *Cat. edit.* produxit.

stanti divisa est lux a tenebris, id est boni angeli a malis: ergo non fuit mora inter creationem et lapsum: quod est supra improbatum, et ostensum est esse contra Augustinum.

Item, cum sacra Scriptura ordinat opera sex dierum, aut ordinat quantum ad ordinem durationis, aut quantum ad ordinem naturæ, aut quantum ad ordinem dignitatis: si quantum ad ordinem dignitatis, ergo cum homo sit dignissima creaturarum, debuit ejus productio attribui primæ diei; si quantum ad ordinem naturæ, ergo productio solis et lunæ fuit ante productionem planetarum et herbarum: restat igitur hoc esse dictum quantum ad ordinem temporis, sive durationis.

CONCLUSIO.

Deum, materiam primam non perfecte statim formatam creasse, sacræ Scripturæ testimoniis probabilius est, licet oppositum humanæ rationi magis consonum videatur.

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam notandum est, quod circa hanc quæstionem diversæ sunt Sanctorum opiniones. Quidam enim Sancti in hac quæstione magis secuti sunt viam theologicam, trahentes rationem ad ea quæ sunt fidei. Quidam vero, inter quos præcipuus fuit Augustinus, magis secuti sunt viam philosophicam, quæ illa ponit quæ videntur magis rationi consona; unde et intellectum Scripturæ trahit ad rationis confirmationem et attestationem. Unde, cum videatur rationabilius a summa potentia omnia produci simul, et mora temporis interjacentis nullius videatur esse utilitatis vel necessitatis, posuit omnia simul esse producta, suam positionem confirmans per auctoritates sacræ Scripturæ, et exponens illud quod videtur sibi contradicere, videlicet de dierum distinctione: ostendens quod illi dies non fuerunt dies materiales, sed potius spirituales, qui omnes simul potuerunt esse: et hæc positio multum fuit rationabilis, et per universum tempus vitæ præsentis, ut valde subtilis. Verumtamen, quia ad hanc positionem videtur intellectus Scripturæ distrahi, et securius est, et magis meritorium, intellectum nostrum et rationem omnino Scripturæ supponere, quam ipsam aliquo modo distrahere; ideo communiter alii (*a*) doctores, et qui præcesserunt Augustinum, et qui secuti sunt, sic intellexerunt et posuerunt, sicut textus in littera sacræ scripturæ Genesis sonare videtur. Unde posuerunt omnia materialia et corporalia simul esse creata in materia, sed per senarium dierum esse distincta in forma. Hanc positionem, etsi minus videatur rationabilis quam alia, non tamen est irrationabile sustinere. Quamvis enim ratio non percipiat hujus positionis congruitatem, prout considerationi suæ innititur; percipit tamen, prout sub lumine fidei captivatur. Est enim hujus successivæ formationis et distinctionis ratio quadruplex, videlicet litteralis, moralis, allegorica, et anagogica. Litteralis in hoc, quod Deus non tantum intendit facere quantum potest; tantum etiam communicare creaturæ, quantum potest recipere. Unde cum possit dare beatitudinem absque meritis, vult tamen quod mereamur. Sic cum possit statim perficere materiam, maluit tamen ipsam sub quadam informitate et imperfectione facere, ut ex sua imperfectione quasi materia ad Deum clamaret, ut ipsam perficeret: et hoc idem voluit per senarium dierum differre, ut in perfectione numeri simul ostenderetur perfectio universi. Secundum enim arithmeticum, senarius est numerus perfectus [1], quia constat ex omnibus suis partibus aliquotis, ita quod non deficit, nec excrescit. Partes autem aliquotæ dicuntur, quæ sumptæ aliquoties reddunt totum. Ratio moralis est, ut in hoc erudiatur homo, quod sicut materia corporea per seipsam informis existit; tunc autem formatur cum divina bonitas ejus informitati tribuit formam: sic anima formari non potest per seipsam, nisi Deus gratiam suam infundat: cui etiam numerus senarius attestatur, quia tempus est merendi

Opinio 1. Improb. Opin. 2. Litteralis ratio. Ratio moralis.

[1] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. IV, c. II, n. 2.— (*a*) *Al.* aliqui.

postmodum detur homini quies : quia non pervenitur ad perfectionem meriti usque ad consummationem gratiæ finalis, post quam nulla sequitur vespera : et ideo dies septimus non habet sibi assignatum vespere in Scriptura. Allegorica vero ratio est, quia, sicut expresse Augustinus [1] ostendit, in illa prima mundi conditione, quæ est distincta per senarium, totum spatium decursus mundi præsentis secundum sex ætates præsignatur : ut primus dies ætati primæ respondeat, secundus secundæ, et sic deinceps, secundum quod plane adaptat Augustinus, *super Genesim ad litteram;* quod hic longum esset repetere. Ratio autem anagogica est, ut in illa dierum distinctione intelligatur perfectio cognitionis in angelica natura beatificata, secundum quod plane ostendit Augustinus, *super Genesim ad litteram* quasi per totum. Quod ideo vocat *ad litteram,* quia expositionem istam, quam alii reputabant anagogicam, dicit legislatorem intendisse ad litteram : nihil tamen ibi asserendo dicit, sed protestatur ipse modo inquisitorio se ibi procedere. Et sicut patet ex ejus intentione ibidem, magis volebat intellectum ex Scriptura elicere, ex quo Scriptura non posset a viris philosophicis derideri, nec propter hoc aliquis naturali philosophia imbutus a fidei veritate retardari, sicut ipse aliquando fuerat retardatus, magis, inquam, quam intellectum principalem exponere, quem ibi habuit legislator; et magis intendit ostendere quid creatum fuerit, vel tunc potuerit, quam quid factum fuerit. Et in XII *Confessionum* [2] ostenditur quod una et eadem Scriptura multipliciter potest intelligi, et in omnibus sensibus vere, quorum nullus Spiritum sanctum latuit, ex cujus inspiratione Scriptura edita fuit; et in hoc manifeste ostendit quod aliis non contradicit. Hanc igitur positionem sustinendo, ad objecta in contrarium respondendum est.

Ratio allegor.

Ratio anagog.

[1] Aug., *de Gen. ad litt.* lib. IV, c. II et seq.; *de Civit. ei D,* lib. XXII, c. XXX, n. 5. — [2] Id., *Conf.* lib. XII, passim, sed præsertim in medio. — [3] *Gen.*, II, 3.

1. Ad illud enim quod primo objicitur de textu *Genesis*, dicendum quod illud dictum est per recapitulationem, et iste terminus, *die*, ibi confunditur ut teneatur pro diversis diebus; vel tenetur zeugmatice, ut reddatur aliis singulis membris illius recapitulationis.

2. Ad illud quod objicitur de *Ecclesiastico: Qui vivit in æternum*, etc.; dicendum quod Scriptura facit vim inter *creare* et *facere :* nam creationem vocat productionem ex nihilo; factionem vero ipsam distinctionem : et hoc bene signatur in *Genesi*, ubi dicitur [3] quod cessavit ab omni opere suo quod *creavit* ut *faceret.* Omnes igitur Sancti in hoc concordant, quod omnia sunt simul producta in materia : et ideo omnia concedunt simul esse creata, sed tamen non simul facta.

3. Ad illud quod objicitur de *Job,* dicendum quod Gregorius exponit quod *tecum* dicit ibi simultatem non temporis, sed simultatem rationis, quasi dicat : *Ecce Behemoth quem feci tecum*, id est, tibi similem in rationis capacitate.

4, 5 et 6. Ad illud quod objicitur, quod majoris potentiæ est declarativum producere multa simul; dicendum quod Deus potentiam suam magis intendebat manifestare in productione de non esse in esse, quam postmodum in formatione : ibi enim magis manifestat sapientiam et bonitatem : et ut sigillatim, et distinctim, et appropriatim, in productione effectuum manifestaretur perfectio potentiæ, sapientiæ et bonitatis, placuit divino auctori præmittere opus creationis, postmodum subjungere opus distinctionis, postremo vero opus ornatus et decorationis. Et in primo manifestatur potentia; in secundo sapientia; in tertio vero bonitas perfecta, licet omnia in quolibet horum manifestari possint a Deo : et ideo ita bene sunt manifestata post consummatum esse rerum illa tria, sicut si in principio statim materia fuisset producta, et distincta, et ornata. Et per hoc patent duo sequentia, quæ procedunt consimili via, videlicet de bonitatis et

sapientiæ perfectione : illæ enim rationes non concludunt, nisi quod Deus materiam in informitate non debuit relinquere, quia hoc esset contra ordinem et perfectionem; sed cum fecit informem ut formaret, et imperfectam ut perficeret, ostendit et perfectionem, et ordinem, a se materiæ dari. Et si tu objicias quod ad perfectionem omnium horum spectat velociter effectum perficere, et ornare, et distinguere; dicendum quod illud verum est, ubi agens agit secundum totum suum posse : ubi vero condescendit possibilitati, et infirmitati, et utilitati alienæ, non habet veritatem : et sic est in proposito. Sicut enim Deus sacram Scripturam nobis tradidit quasi rudi modo et inepto, ut quilibet posset capere et intelligere; cum tamen in ipso sint *infiniti thesauri sapientiæ et scientiæ* [1] : sic etiam in formatione rerum, quantum decebat, condescendit modo naturæ, et etiam eruditioni rationalis creaturæ. Et quia ex illa dilatione erudiebatur homo, sicut prius visum est; ideo placuit divinæ potentiæ, bonitati, et sapientiæ rerum formas sub dierum successione distinguere, cum tamen posset eis subito materiam distinguere et ornare.

QUÆSTIO III.

An materia corporalium creata sit sub aliqua diversitate formarum [2].

Ad opp. Utrum materia illa corporalium creata sit sub aliqua formarum diversitate; et quod sic, videtur per textum [3] : *In principio creavit Deus cœlum et terram :* ergo videtur quod in principio suæ conditionis habuerit formam cœlestem, et formam elementarem. Si dicas quod cœlum stat ibi pro cœlo empyreo, et terra pro materia corporalium, objicitur per textum sequentem [4] : *Congregentur aquæ in locum unum, et appareat arida :* ergo videtur quod tertio die terra solummodo manifestata fuit, non producta : ergo in ipso chao (a) videbantur jam esse elementa.

2. Item Hugo de Sancto Victore : « Nomine terræ hoc terræ elementum signatum puto. » Si ergo erat ibi elementum terræ, pari ratione et alia elementa. Si tu dicas, quod ibi vocat elementum terræ, non quia jam erat, sed quia futurum erat; objicitur per illud quod subditur : « Eratque terrenum hoc elementum in medio, et in uno loco subsidens, cæteris in confusione permixtis. » Si ergo permixtio non est ejusdem, sed diversorum, videtur quod ibi jam erant diversæ formæ elementares.

3. Item ratione hoc videtur. Primæ formæ quæ insunt materiæ, sunt formæ elementares, sicut patet; quia ultra illas non est resolutio nisi ad primam materiam : ergo si materia illa aliquam formam habuit corporalem, videtur quod habuerit formam elementarem : sed formæ elementares sunt æque primæ : ergo videtur quod simul habuerit omnes.

4. Item constans est secundum positionem Sanctorum, quod lux illa faciebat noctem et diem : sed diem non poterat facere, nisi esset corpus transparens et illuminabile : noctem non poterat facere, nisi esset corpus opacum, quod umbram projiceret : videtur igitur quod in primaria conditione materia in quadam sui parte fuerit transparens, in quadam opaca, et ita quod in se habuerit formas diversas.

5. Item nihil est in genere, quod non sit in aliqua ejus specie [5] : ergo si illa materia erat quid corporeum, erat igitur aliquod corpus : ergo vel simplex, vel mixtum : sed non erat corpus simplex, quia nec cœleste, nec elementare : ergo permixtum : ergo habebat in se diversitatem formarum.

6. Item materia illa, cum esset imperfecta, habebat aliquem appetitum : aut ergo ad unam formam, aut ad plures : si ad unam,

[1] *Coloss.*, II, 3. — [2] *Cf.* Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XII, q. III, art. 2, dub. 2; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XII, q. III. — [3] *Gen.*, I, 1. — [4] *Ibid.*, 9. — [5] Arist. *Topic.* lib. II.

(a) *Cat. edit.* chaos.

ergo videtur quod, cum Deus compleverit appetitum ejus, quod debuerit dare unam solam formam corporalem; si ad plures, ergo cum multiformitas appetituum veniat ex multiformitate dispositionum, et multiformitas dispositionum ex multiformitate formarum, ergo videtur quod illa materia condita fuerit sub formarum diversitate.

Fundam. Sed contra [1] : *Terra autem erat inanis et vacua.* Sed si esset in materia formarum diversitas, non esset inanis et vacua.

Item alia translatio : « Terra erat invisibilis et incomposita. » Sed si esset ibi forma cœlestis et elementaris, esset jam ibi materia aliquo modo et visibilis, et composita.

Item, si ibi formæ plures erant, aut ergo erant permixtæ, aut distinctæ [2]. Si distinctæ, ergo non erat materia illa informis; si permixtæ, ergo videtur quod haberet formam permixtionis, et ita non erat informis, immo magis formata, quam si haberet solam formam elementarem.

Item miscibilia præcedunt mixtum : ergo, si ibi erant formæ permixtæ, per naturam prius sunt elementa, quam illa materia quæ primo est condita : ergo videtur ordo præposterus, quando Deus ex materia illa fecit elementa in sequentibus diebus.

Item, si permixtæ ibi erant formæ, ergo materia illa magis approximabat mixto perfecta mixtione, quam approximet elementum : ergo magis approximabat ad opus quintæ diei et sextæ, quam elementorum distinctio : ergo videtur quod non debuerit productio illius materiæ determinari in rerum primordio.

Item, si erat ibi formarum diversitas, ergo videtur quod esset ibi actio et passio, et ita generatio, et corruptio, et alteratio : et ita non erat dicenda materia informis, cum in tali statu essent operationes quæ competunt formis distinctis.

[1] *Gen.*, I, 2. — [2] Arist., *de Generat.*, lib. I, cont. 90.

CONCLUSIO.

Materia prima, in sua creatione, imperfecta quadam forma fuit formata, quæ non omne desiderium ad formam expleret, sed esset dispositio quædam ad ulteriores recipiendas formas.

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam notandum, quod informitatem illius materiæ corporalis diversimode intellexerunt diversi. Quidam namque voluerunt dicere, quod materia illa diceretur chaos propter formarum multitudinem et contrarietatem, quæ erat in partibus materiæ : ita quod illæ partes non distinguebantur ad invicem secundum loca determinata, nec ita proportionaliter invicem jungebantur, ut ex eis resultaret aliquod mixtum completum : et ideo erat ibi quædam permixtio non proportionis, sed confusionis : et sicut non erat ibi proportionalis mixtio, ita nec ibi erat regularis actio, immo cujusdam pugnæ confusio, ita ut calida pugnarent frigidis, et humida siccis, et sic recte posset materia illa chaos appellari. Sed iste modus ponendi potius est poeticus quam philosophicus : quia magis sequitur imaginationis fictionem, quam rationem, cum secundum istam positionem ponantur elementa illam materiam sic productam naturaliter præcedere; quod nec rationi consonat, nec sacræ Scripturæ. Et ideo est alius modus dicendi rationabilior, quod materia illa producta est sub aliqua forma : sed illa non erat forma completa, nec dans materiæ esse completum; et ideo non sic informabat, quin adhuc materia diceretur informis : nec appetitum materiæ adeo finiebat, quin adhuc materia alias formas appeteret; et ideo dispositio erat ad formas ulteriores, non completa perfectio. Et quoniam ad multas formas materia informis appetitum et inclinationem habebat; ideo quamvis illa forma non haberet in se naturas diversas, tamen materia in diversis suis partibus quamdam diversitatem imperfectam habebat, non ex diversis actibus

Opin. 1. Improb. Opin. 2.

completis, sed magis ex appetitibus ad diversa : et ideo permixta dicitur et confusa. Sicut exemplum ponitur in embryone, quod actu habet unam formam, et figuram quamdam massæ carnis : illa tamen est dispositio ad diversas membrorum figurationes. Istud tamen non est omnino simile, quia forma illa non erat tantæ actualitatis, sicut est forma embryonis; nec in tanta propinquitate ad eductionem formarum sequentium, sicut forma embryonis ad eductionem membrorum. Forma enim embryonis est visibilis, et per vim naturæ ad perfectam completionem est perducibilis; illa vero materia sub tali forma incomposita erat et invisibilis, et ad formas subsequentes sola divina virtute et operatione poterat perduci : et ideo, propter imperfectionem formæ illius, materia illa dicitur informis; et propter indeterminatum appetitum multarum formarum, confusa dicitur et permixta : et hæc positio satis videtur esse intelligibilis et probabilis. Et juxta hanc positionem concedendum est, quod materia non fuit creata sub formarum diversitate, sicut rationes ad hoc inductæ ostendunt.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur in contrarium de textu, dicendum quod cœlum stat ibi pro empyreo. Et si objicitur quod Scriptura consequenter dicit terram apparuisse, non formatam esse; dicendum quod, sicut artifex facit apparere effectum producendo, non ostendendo solum, sic intelligendum est quod Deus fecit terram apparere, non solum separando elementa ab invicem, sed etiam producendo; ita quod productio fuit cum distinctione, et distinctio cum productione.

2. Ad illud vero quod objicitur, quod Hugo dicit per terram intelligi elementa terræ; dicendum quod hoc dicit non propter formam terræ, quæ jam inesset illi materiæ, sed propter quamdam aptitudinem incompletam quæ inerat illi parti materiæ, ut perficeretur postmodum forma terræ, per eum modum secundum quem consuevit aliquid appellari ejus nomine ad quod ordinatur. Materia enim illa non poterat nisi quodam modo balbutiendo describi, quia nedum sermo perfecte non explicat, sed etiam intellectus in imaginatione deficit. Unde et illud quod ipse subjungit de permixtione, non est sic dictum quod ibi fuerit vera oppositarum formarum conjunctio, sed quia non erat ibi perfecte formarum distinctio.

3. Ad illud quod objicitur, quod formæ elementares sunt primæ in materia corporali; dicendum quod de formis quæ dant materiæ esse completum, verum est; forma vero illa, quam habebat informis materia, non dabat sibi esse completum : et ideo tam formas simplices, quam compositas, quæ esse completum tribuunt, præcedebat vel præcedere poterat.

4. Ad illud quod objicitur, quod erat ibi corpus opacum et transparens; dicendum quod nec erat ibi perfecta opacitas, nec perfecta transparentia; erat tamen in diversis partibus materiæ, secundum quod Conditor ordinaverat ex eis diversas formas producere, aliquis diversus dispositionis modus, quæ non ponebat diversitatem formarum. Sicut si intelligatur quod aliquod corpus in una parte sit rarius, et in alia magis compactum, salva formæ unitate; sic intelligi debet in illa materia, quæ formam habebat maxime ad multa possibilem.

5. Ad illud quod objicitur, quod nihil est in genere, quod non sit in aliqua ejus specie; dicendum quod illud verum est de eo quod est in genere tanquam ens completum : sed materia illa non sic erat corporea, quod esset completa in genere corporum; sed sic habebat extensionem et corporeitatem, quod non habebat perfectam formæ actualitatem, sicut dictum est prius.

6. Ad illud vero quod objicitur de diversitate appetituum, dicendum quod appetitus non semper sequitur formam completam, sed etiam attenditur secundum appetentis indigentiam, et aliquam dispositionem semiplenam, nisi fortassis sit talis appetitus

qui consequatur dispositionem, quæ est necessitas : sed talis non erat in illa informi materia; sed secundum quamdam majorem subtilitatem et raritatem in partibus materiæ, erat dispositio longinqua ad formas alias, et alias.

ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de secundo articulo, scilicet de ipsius materiæ quantitate, circa quam triplex versatur inquisitio : prima, quantum ad numerum; secunda, quantum ad tempus; tertia, quantum ad locum.

QUÆSTIO I.

An horum inferiorum cum cœlestibus una sit materia[1].

Fundam. Circa quam sic proceditur, et quæritur utrum cœlestium, et terrestrium una sit materia quantum ad esse : supra [2] enim quæsitum est de unitate materiæ quantum ad essentiam. Et quod sit una, videtur. Communiter, secundum expositores, nomine terræ, cum dicitur : *In principio creavit Deus cœlum et terram*, etc., intelligitur materia omnium visibilium citra cœlum empyreum : ergo si illa una fuit, et habuit aliquam formam, ut supra visum est, ergo videtur quod cœlestia et terrestria ex una materia, quantum ad esse, sint producta.

Item materia illa, ex qua formata sunt corpora, nec habebat formam cœlestem, nec elementarem, nec consequentem ad has : ergo si aliquam habebat formam, habebat formam ad has communem et indifferentem : ergo videtur quod, secundum aliquod esse formale, sit ponere cœlestium et terrestrium materiam esse communem.

Item extensio consequitur materiam, non secundum suam essentiam, sed secundum aliquod esse, cum sit accidens : ergo si communiter reperitur extensio in corporibus superioribus et inferioribus, ergo videtur quod una sit materia communis, secundum esse, in cœlestibus et terrestribus.

Item lux est natura communis reperta in omnibus corporibus, tam cœlestibus quam terrestribus, sive sit substantia, sive accidens : ergo si forma ista corporalis non est in materia nisi secundum aliquod esse, videtur idem quod prius.

Item perspicuitas est natura similiter reperta in omnibus corporibus, tam superioribus quam inferioribus, secundum plus et minus : sed perspicuitas non tantum consequitur materiam, sed etiam formam, et esse materiæ, non tantum essentiam : ergo videtur quod in omnibus corporibus, sive cœlestibus, sive terrenis, est ponere materiam unam secundum esse.

Item rari et densi secundum esse ponitur una materia : ergo, pari ratione, luminosi et opaci : et, si hoc, ergo cœli et elementi.

Ad opp. Contra : Corruptibilium et incorruptibilium, sicut vult Philosophus [3], non est materia una : sed corpora superiora sunt incorruptibilia, et inferiora corruptibilia : ergo, etc.

Item, quæ habent eamdem materiam, sunt ad invicem transmutabilia : sed corpora terrestria et cœlestia non sunt ad invicem transmutabilia : ergo, etc.

Item materia subjecta privationi, et quæ non est subjecta privationi, differunt secundum esse : sed in cælestibus materia non est subjecta privationi, in terrestribus vero est subjecta : ergo, etc.

Item corpus cœleste, et elementare, non tantummodo differunt forma ac qualitate, sed etiam discontinuitate : si ergo continuitas venit ab unitate materiæ secundum esse, cum ista ad invicem sint discontinua, quod

[1] *Cf.* Alex. Alens., p. II, q. XLIV, memb. 2; S. Thom., p. I, q. LXVI, art. 2; et II *Sent.*, dist. XII, q. I, art. 1; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XII, q. III, art. 4; Richard., II *Sent.*, dist. XII, q. VIII; Albertus, *de quat. Coævis*, q. II, art. 5, 6 et 7; Durand., II *Sent.*, dist. XII, q. I; Joan. Baccon., II *Sent.*, dist. XIV, q. I, art. 4; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XII, q. I, art. 4; Franc. de Mayr., II *Sent.*, dist. XII, q. III; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XII, q. IV; Gab. Biel, II *Sent.*, dist. XII, q. I. — [2] Dist. III, art. 1, q. II. — [3] Arist., *Metaphys.* lib. XII, cont. 26.

patet, quia unum movetur, reliquum quiescit, videtur quod, secundum esse, cœlestium et terrestrium non possit esse materia una.

CONCLUSIO.

Cœlestium, et sublunarium rerum ante productionem, una et eadem est materia, habens videlicet esse incompletum; post productionem vero, ut habet esse complectum, non eadem.

Resp. ad Arg. Dicendum quod, cum quæritur utrum corpora cœlestia et terrestria sint ex eadem materia secundum esse, hoc dupliciter potest intelligi : aut secundum esse quod materia habuit ante productionem; aut secundum esse quod materia habet post productionem. Si secundum esse quod habuit materia ante productionem, sic sine dubio una fuit materia corporum cœlestium et terrestrium, quia una fuit moles habens unam formam incompletam. Si secundum esse quod habet materia post productionem, quod quidem est esse completum, sic absque dubio differt materia cœlestium et terrestrium quantum ad esse : tum quia sub una forma est corruptibilis, sub alia est incorruptibilis; tum quia sub una forma est subjecta privationi, sub alia non : et hoc non solum facit diversitatem in materia secundum esse quantum ad actum, immo etiam quantum ad potentiam ordinatam ad actum : quæ quidem diversitas non est in materia secundum quod est formis elementaribus subjecta. Nam etsi materia igni subjecta, et aeri, habeat aliud, et aliud esse actuale; tamen, quia utrobique subjecta est transmutationi et privationi, et possibilis ad utrumque; ideo dicuntur habere unam materiam secundum esse : in cœlestibus autem corporibus, et elementaribus, non contingit hoc reperire.

Resp. ad omnia argum. Ex his patent objecta ad utramque partem. Primæ enim rationes, quæ ostendunt quod cœlestia corpora et elementaria communicant in materia secundum esse, loquuntur de materia quantum ad illud esse quod habuit ante productionem, et quantum ad proprietates quæ sequuntur illud esse, sicut sunt extensio, et perspicuitatis participatio. Ultima tamen ratio non concludit, quæ procedit per simile de raro et denso, et cœlesti et elementari : non enim est simile, quia rarum, et densum sunt ad invicem transmutabilia; non sic corpora cœlestia, et elementaria : et loquor de possibilitate transmutandi secundum naturam, non secundum virtutem divinam. Rationes vero ad oppositum concludunt quod materia secundum esse non sit eadem in cœlestibus et terrestribus post ipsorum productionem, sicut patet discurrendo per singula. Aliter posset dici, et quasi in idem redit, quoniam quadrupliciter potest intelligi esse unitas in materia : aut quantum ad essentiam; aut quantum ad esse incompletum, et a completione remotum; aut secundum esse incompletum, completioni proximum; aut secundum esse simpliciter completum : et secundum hoc distinguitur materia, quod quædam est subjecta formæ substantiali tantum; quædam formæ substantiali, et extensioni, sive quantitati; quædam formæ substantiali, et quantitati, et contrarietati; quædam formæ substantiali, et quantitati, non contrarietati, sed omnibus suis partibus uniformitati. Primo modo dicitur esse eadem materia spiritualium, et corporalium, sicut supra fuit ostensum; secundo modo cœlestium, et terrestrium, sive corruptibilium corporum et incorruptibilium; tertio vero modo corporum elementarium, et ad invicem transmutabilium; quarto modo corporum specie et natura similium. Primo igitur, et secundo modo eadem est materia cœlestium, et terrestrium, sicut primæ rationes ostendunt; tertio et quarto modo non, sicut concludunt rationes inductæ ad oppositum.

pro utraque parte.

QUÆSTIO II.

An materia prima producta sit in die, vel ante omnem diem [1].

Fundam. De informi materia quantum ad tempus suæ productionis : et est quæstio, utrum producta fuerit in die, an ante omnem diem; et quod ante omnem diem, videtur primo per textum *Genesis* [2] *: In principio creavit Deus cœlum et terram*, etc. Constans est hoc factum fuisse ante productionem lucis, sicut ipsa Scriptura insinuat : sed cum luce cœpit dies : ergo ante omnem diem fuit productio informis materiæ.

Item Augustinus, XII *Confessionum* [3] : « Informem materiam fecisti ante omnem diem. »

Item : Hugo de S. Victore, in libro *de Sacramentis :* « Primo momento temporis in quo creata est omnium visibilium et invisibilium materia. » Et ita neque nox, neque dies fuit.

Item ratione videtur. Qualitas temporis debet respondere qualitati rei productæ : sed materia prima nec est producta omnino sub privatione formæ, nec sub completa distinctione : ergo ejus productio nec diei competebat, nec nocti : ergo ante omnem diem.

Ad opp. Sed contra : 1. *Istæ sunt generationes cœli et terræ, quando creata sunt, in die quo fecit Deus cœlum et terram* [4]. Sed quando Deus fecit cœlum et terram, tunc creavit illam primordialem materiam : ergo in die ipsam creavit.

2. Item Creator omnium est Deus lucis : ergo omnia quæ facit, facit in luce : ergo si creavit materiam, in luce creavit, et ita in die.

3. Item arguit Manichæus : Si Deus creavit aliquid in tenebris, erat in tenebris : quomodo ergo habitat lucem inaccessibilem? Si ergo hoc inconveniens est, inconveniens est ipsam creasse in tenebris : et creavit in tenebris, vel in die : ergo, etc.

4. Item nox et dies immediate dividunt tempus : sed materia rerum corporalium producta fuit cum tempore : ergo cum nocte, vel cum die : sed non cum nocte : ergo cum die.

CONCLUSIO.

Materia quoad prioritatem naturæ præcessit omnem diem, secundum omnes; sed quoad prioritatem temporis arridet magis quibusdam, et probabilius est, quod etiam ante lucis creationem fuerit producta.

Resp. ad Arg. Dicendum quod creatio cœli et terræ, secundum omnes, fuit ante omnem diem quantum ad ordinem naturæ; quantum vero ad ordinem temporis, sive durationis, diversimode senserunt diversi. Quidam senserunt quod non fuit aliqua mora (Opin. 1.) inter creationem, et distinctionis inceptionem : immo statim cum producta fuit illa materia, et lux quæ diem faciebat, non fuit morula aliqua intermedia. Aliis autem videtur (Opin. 2.) quod fuit mora temporis interjacens inter terræ creationem, et lucis factionem : et istud videtur magis consonum sententiæ expositorum, sicut patebit in distinctione sequenti. Utrumque tamen potuit esse verum, nec aliquod horum usquequaque certum.

1. Sustinendo tamen illud ultimum, respondendum est ad primum objectum de textu *Geneseos*, quia creare æquivoce sumitur in Scriptura, et ibi dicitur creatio cœli et terræ, utriusque factio sive formatio : et sic exponit Augustinus *super Genesim ad litteram*, libro V, ubi innuit quod *creare cœlum et terram* dicitur dupliciter : vel informem materiam facere; vel per formas et species distinguere.

2 et 3. Ad illud ergo quod objicitur, quod Deus est in luce; dicendum quod intelligendum est de esse lucem spiritualem, non corporalem, quæ est lux sapientiæ : et in hac

[1] *Cf.* Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XII, q. II, art. 5; Richardus, II *Sent.*, dist. XII, q. VII; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XII, q. V. — [2] *Gen.*, I, 1. — [3] August., *Confess.* lib. XII, c. VIII. — [4] *Gen.*, II, 4.

fecit quidquid produxit, quia omnia in sapientia fecit. Et ideo, quod objicitur de tenebris corporalibus, nihil facit ad propositum : quia non magis est Deus in tenebris in loco corporaliter tenebroso, quam in luminoso.

4. Ad illud quod objicitur, quod nox et dies immediate dividunt tempus; dicendum quod verum est secundum esse quod habent nunc, quod quidem attenditur secundum revolutionem corporum cœlestium : sed tunc erat tempus secundum mutabilitatem quæ erat in materiæ partibus : quæ quidem mutabilitas erat absque præsentia corporis luminosi, et absque umbra corporis opaci : et ideo tempus illud non erat habens vicissitudinem diei et noctis, ante formationem lucis. Si quis autem velit sustinere oppositum, plane poterit ad rationes et auctoritates ad oppositum respondere, quod intelligantur insinuare ordinem naturæ, non temporis, secundum quem informis materia omnem diem antecessit.

QUÆSTIO III.

An materia prima alicubi habuerit situm [1].

Fundam. De illa informi materia quantum ad locum : et est quæstio, ubi habuerit illa materia situm; et quod illa materia corporalium habuerit situm, videtur. Hugo de Sancto Victore : « Erat terrenum hoc elementum medio uno loco subsidens, cæteris in unam confusionem permixtis, circumquaque in modum nebulæ expansis. » Sed hoc non potuit esse absque situ corporali : ergo, etc.

Item, quod repleverit locum, videtur, quia cœlum empyreum, sicut dicit Beda, cum ipsa materia corporalium fuit creatum : sed constans est quod empyreum intra concavitatem suam natum est omnia corporalia continere : ergo vel erat vacuum, vel ab illa mole corporea replebatur : sed natura non sustinet vacuum : ergo videtur quod moles illa replet locum.

Item videtur quod haberet sursum et deorsum : quia summitas ejus, sicut dicit Hugo, porrigebatur quousque nunc summum creaturæ corporeæ pertingit : ergo erat ibi circumferentia, et centrum.

Item materia illa, sicut Magister dicit in littera, in partibus superioribus erat rarior, levior, et subtilior; in inferiori parte spissior, et grossior : ergo erat ibi gravitas et levitas : sed secundum has proprietates corpora habent locari sursum et deorsum : ergo redit idem quod prius.

Ad opp. Ad oppositum : 1. Nihil est per se in loco, nisi quod est hic et nunc : et nihil est hic et nunc, nisi quod est hoc aliquid : et nihil est hoc aliquid, nisi quod est individuum : et omne tale est ens completum : ergo a primo ad ultimum nihil est in loco, nisi quod est ens completum : sed materia illa non erat ens completum : ergo in loco non habebat situm.

2. Item, quod non repleret locum, videtur : Nihil inane et vacuum replet locum : sed materia illa erat inanis et vacua, sicut dicitur in principio *Geneseos* : ergo locum non replebat.

3. Item, quod non haberet differentias positionis secundum sursum et deorsum, videtur : quia istæ sunt positiones secundum quas distinguuntur et ordinantur diversa corpora mundi in universo : sed tunc non erat ibi distinctio, nec ordo, nec hujusmodi : ergo nec erat ibi diversa positio.

4. Item gravitas et levitas sunt proprietates consequentes formas elementares : sed in materia illa nondum erant formæ elementares : ergo nec erat ibi grave, nec leve : ergo nec sursum, nec deorsum; cum hæ positionis differentiæ attendantur secundum illas proprietates.

[1] *Cf.* Scot., II *Sent.*, dist. XII, q. II; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XII, q. VI.

CONCLUSIO.

Materia prima fuit creata in loco, locumque replebat; et cum haberet grossitiem, et subtilitatem, sursum et deorsum semiplene habebat.

Resp. ad Argum. Dicendum quod cum materia illa esset moles habens extensionem, et cœlum empyreum haberet ambiens, quod ipsa in loco erat; et cum esset substantia corpulenta, locum replebat. Rursus, cum in partibus distinctionem quamdam haberet secundum subtilitatem et grossitiem, sed semiplenam, sic etiam positionis secundum sursum et deorsum, quodam modo, sed imperfecte habebat : et ideo concedendæ sunt rationes quæ ad istam partem inductæ sunt.

1. Ad illud ergo quod objicitur in contrarium, quod nihil est in loco nisi ens completum; dicendum quod est falsum, si intelligatur de completione perfecta : embryo enim in loco est, quamvis sit quid incompletum. Nec valet illa deductio : peccat enim in hoc, quod dicit quod omne, quod est hoc aliquid, est completum : hoc enim falsum est : nam ipsum individuum, et forma individualis habet esse completum, et minus completum.

2. Ad illud quod objicitur, quod non replebat locum, quia erat inanis et vacua; dicendum quod vacuitas loci, et vacuitas materiæ est æquivoce dicta. Vacuitas enim loci est per privationem corporis contenti; sed vacuitas materiæ est per privationem formæ et complementi. Attendendum tamen, quod sicut locus dupliciter dicitur vacuus : aut proprie, ut per privationem corporis solidi et sensibilis, sicut dicitur arca vacua propter absentiam panis, et dolium vacuum propter absentiam vini; sic etiam intelligendum est in vacuitate materiæ, quod dicitur dupliciter vacua : aut quia non habet aliquam formam, et sic nunquam fuit vacua; aut quia non habuit formam omnimode perfectivam : et sic quamvis esset vacua, tamen locum poterat replere, quia erat extensa et corporea.

3, 4. Ad illud quod objicitur, quod non habebat sursum et deorsum, quia carebat ordine, et distinctione, et elementari proprietate; ad illas duas rationes simul dicendum est, quod sicut illa tria proposita non habebat, nisi imperfecte et semiplene, ratione cujusdam inclinationis, et longinquæ dispositionis, sic et sursum et deorsum non habebat proprie, habebat tamen quodam modo, scilicet incomplete, et propter quasdam dispositiones quas habebat ad grave et leve. Dicit enim Magister leviorem fuisse in superiori parte, et graviorem in inferiori; non quod istas proprietates perfecte participaret sed in quadam longinqua et præambula dispositione, sicut supra ostensum est expresse, sive ex parte.

DISTINCTIO XIII

DE PRODUCTIONE CREATURÆ CORPORALIS QUANTUM AD PRINCIPIUM FORMALE, GENERALE OMNIBUS CORPORIBUS, QUOD EST FORMA LUCIS. ET DICITUR HÆC PRODUCTIO DISTINCTIO.

De opere primæ diei, quid Lux : ubi fuerit facta, et quo pacto Deus dixit.

Prima autem distinctionis operatio fuit formatio lucis, sicut ostendit scriptura *Genesis*, quæ commemorata rerum informitate, earum dispositionem a luce inchoavit, subdens [1] : *Dixit Deus : Fiat lux : et divisit lucem a tenebris, appellavitque lucem diem, et tenebras noctem. Et factum est vespere et mane dies unus.* Congrue mundi ornatus a luce cœpit, unde cætera quæ creanda erant, viderentur.

Si quæritur, qualis illa lux fuerit, corporalis scilicet an spiritualis, id respondemus,

[1] *Gen.*, I, 3-5.

quod a Sanctis legimus traditum. Dicit enim Augustinus [1], quia lux illa, corporalis, vel spiritualis intelligi potest. Si spiritualis accipitur, angelica natura intelligitur, quæ prius informis fuit, sed postea formata est, cum ad Creatorem conversa ei charitate adhæsit : cujus informitatis creatio superius significata est, ubi dictum est : *In principio creavit Deum et cœlum terram*. Hic vero ejusdem formatio ostenditur, cum ait : *Fiat lux, et facta est lux*. Hæc ergo angelica natura, quæ prius tenebræ, et postea lux fuit, quia prius habuit informitatem et imperfectionem, deinde formationis perfectionem : et ita divisit Deus lucem a tenebris. Nam, ut ait Augustinus [2] *super Genesim :* « Hujus creaturæ informitas et imperfectio fuit, antequam formaretur, in amore Conditoris. » Formata vero est, quando conversa est ad incommutabile lumen Verbi. Si vero corporalis fuit lux illa, quod utique probabile est, corpus lucidum fuisse intelligitur, velut lucida nubes : quod non de nihilo, sed de præjacenti materia formaliter factum est, ut lux esset, ut vim lucendi haberet : cum qua dies prima exorta est, quia ante lucem nec dies fuit, nec nox, licet tempus fuerit.

Qualis fuerit illa lux, corporalis an spiritualis.

Si autem quæritur, ubi est facta lux illa, cum abyssus omnem terræ altitudinem tegeret; dici potest in illis partibus facta, quas nunc illustrat Solis diurna lux. Nec mirum lucem in aquis posse lucere, cum etiam nautarum operatione sæpius illustrentur, qui in profundum mersi, misso ex ore oleo aquas sibi illustrant : quæ multo rariores fuerunt in principio quam modo sunt, quia nondum congregatæ fuerant in uno loco. Facta est ergo lux illa, quæ vicem et locum Solis tenebat : quæ motu suo circumagitata, noctem diemque discernebat. Ibi ergo primum lucem apparuisse verisimile est, ubi Sol quotidiano cursu circumvectus apparet, ut eodem tramite lux circumcurrens, ac primo ad occasum descendens, vesperam faceret; deinde revocata ad ortum, auroram, id est, mane illustraret : et ita divisit Deus lucem et tenebras, et appellavit lucem diem, et tenebras noctem.

Quod lux illa facta est ubi Sol apparet, quæ in aquis lucere poterat.

Hic notandum est [3], quod dies diversis modis accipitur in Scriptura. Dicitur enim dies lux illa, quæ illo triduo tenebras illuminabat : et dicitur dies illuminatio ipsa aeris. Dicitur etiam dies spatium viginti quatuor horarum, qualiter accipitur cum dicitur : *Factum est vespere et mane dies unus*. Quod ita distinguendum est : Factum est vespere prius, et postea mane : et ita fuit dies unus expletus viginti quatuor horarum, dies scilicet naturalis, qui habuit vesperam, sed non mane. Mane enim dicitur finis præcedentis, et initium sequentis diei quod est aurora, quæ nec plenam lucem, nec omnino tenebras habet. Mane ergo primus dies non habuit, quia nec dies præcesserat, qui sequentis diei initio terminaretur : et eo præcipue, quia luce apparente, mox super terram plenus atque præclarus dies exstitit, qui non ab aurora, sed a plena luce inchoavit, et mane sequentis diei consummatus est. Unde Beda, *super Genesim* [4] : « Dicebat, ut dies a luce inciperet, et in mane sequentis diei tenderet; ut opera diei a luce inchoasse, et in lucem completa esse significarentur. » Reliqui autem dies mane habuerunt, et vesperam : quorum quisque a suo mane incipiens, usque ad alterius diei mane tendebatur.

Quod dies diversis modis accipitur.

Hic est naturalis ordo distinctionis dierum, ut distinguantur, atque computentur dies

De naturali ordi-

[1] August., *de Gen. ad litt.*, lib. I, c. III; *Cont. Faust.*, lib. XXII, c. X, quoad sensum.— [2] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. I, c. V, quoad sensum. — [3] S. August., *de Gen. ad litt.*, lib. I, c. X, quærit quid sit. — [4] Beda, *sup. Gen.*, in Glossa super princip. *Gen.*

ne computationis dierum, et de illo, qui pro mysterio introductus est.

a mane usque ad mane. Postea vero in mysterio factum est, ut dies computentur a vespera in vesperam, et adjungatur dies præcedenti nocti in computatione : cum juxta naturalem ordinem præcedens dies sequenti nocti adjungi debeat : quia homo a luce per peccatum corruit in tenebras ignorantiæ et peccatorum, deinde per Christum a tenebris ad lucem rediit. Unde Apostolus [1] : *Eramus aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino.* Primus itaque dies non ab aurora, sed a plena luce incipiens, post vesperam paulatim occidente luce excipiens, mane sequenti diei expletus est. Unde Beda [2] : « Occidente luce, et paulatim post spatium divinæ longitudinis inferiores partes subeunte, factum est vespere : sicut nunc usitato cursu Solis fieri olet. » Factum est autem mane eadem super terram redeunte, et alium diem inchoante : et dies expletus est unus viginti quatuor horarum. Fuitque nox illo triduo omnino tenebrosa, quæ post creata sidera aliqua luce claruit [3].

Cur Sol factus est, si lux illa sufficiebat.

Solet autem quæri, quare factus est Sol, si lux illa ad faciendum diem sufficiebat. Ad quod dici potest, quoniam lux illa forte superiores partes illustrabat, et ad illuminationem inferiorum Solem fieri oportebat. Vel potius ideo, quia facto Sole, diei fulgor factus est. Ampliori enim multo luce radiavit dies postea, quam ante. Si autem quæritur quid de illa luce factum sit, cum modo non appareat; potest dici aut de ea corpus Solis formatum, aut in ea parte cœli esse, in qua Sol est : non quod ipsa sit Sol, sed sit sic ei unita, ut discerni non valeat.

Quo modo accipiendum sit illud : Dixit Deus, an sono vocis id Deus dixerit, an aliter.

Præterea investigandum est, quomodo accipiendum sit quod ait : *Dixit Deus;* utrum temporaliter, vel sono vocis illud dixerit, an alio modo. Augustinus, *super Gesim* [4], tradit, nec temporaliter, nec sono vocis Deum locutum fuisse : quia si temporaliter, utique mutabiliter; et si corporaliter dicatur sonuisse vox Dei, nec lingua erat, qua loqueretur, nec erat quem oporteret audire et intelligere. Bene ergo vox Dei ad naturam Verbi, per quod omnia facta sunt, refertur. « Dixit ergo Deus : *Fiat,* » etc., non temporaliter, non sono vocis; sed in Verbo sibi coæterno, id est, Verbum genuit intemporaliter, in quo erat; et disposuit ab æterno, ut fieret in tempore, et in eo factum est.

Quo modo accipiendum sit quod dicitur, Pater operari in Filio, vel per Filium, vel in Spiritu sancto.

Hic quæri solet, quo modo accipiendum sit quod dicitur Pater operari in Filio, vel per Filium, vel in Spiritu sancto. Hæc enim Scriptura frequenter nobis proponit, ut [5] : *Omnia in sapientia fecisti, Domine*, id est in Filio. Et [6] : *In principio,* id est in Filio, *creavit Deus cœlum et terram.* Et illud [7] : *Per quem fecit et sæcula.* Super illum quoque Psalmi locum [8] : *Verbo Domini cœli firmati sunt,* etc., dicit Augustinus quod Pater operatur per Verbum suum, et Spiritum sanctum. Quomodo ergo hoc accipiendum est? Putaverunt quidam hæretici quod Pater velut auctor et artifex, Filio et Spiritu sancto in rerum operatione quasi instrumento uteretur : ex prædictis verbis errandi occasionem sumentes : quod velut blasphemum, atque sanæ doctrinæ adversum abjicit pia fides. Non est itaque intelligendum ideo Scripturam frequenter commemorare Patrem operari in Filio, vel per Filium, tanquam Filius non posset facere, si ei non porrexisset Pater dexteram, vel tanquam aliquod instrumentum fuerit Patris operantis; sed potius illis verbis Patrem intelligi voluit cum Filio et Spiritu sancto operari, et sine eis nihil facere.

[1] *Ephes.*, v, 28. — [2] Beda, vel August., *sup. Gen.* — [3] S. August., *de Gen. ad litt.*, lib. I, c. XI, refert istas sententias, non approbans tamen. — [4] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. I, c. II, IV et IX, quoad sensum. — [5] *Ps.* CIII, 24. — [6] *Gen.*, I, 1. — [7] *Hebr.*, I, 2. — [8] *Ps.* XXXII, 6.

Sed dicit hæreticus : Hac ratione hoc posset dixisse, Filium operari per Patrem, vel in Patre, et Spiritum sanctum cum utroque, vel per utrumque, quia Filius cum Patre, et Spiritus sanctus cum utroque operatur. Cui breviter respondetur, ideo illud dictum esse, et non istud, ut in Patre monstraretur auctoritas. Non enim Pater a Filio, sed Filius a Patre operatur, et Spiritus sanctus ab utroque. Ideoque etiam Filius per Spiritum sanctum legitur operari, quia cum Spiritu sancto operatur, hoc ipsum a Filio habente, ut operetur.

Contra hanc expositionem surgit hæreticus.

Potest et aliter illud accipi, ut dicatur Pater in Filio, vel per Filium operari, quia eum genuit omnium opificem, sicut dicitur Pater per eum judicare, quia genuit judicem : ita et per Spiritum sanctum dicitur operari, sive Pater, sive Filius, quia ab utroque procedit Spiritus sanctus factor omnium. Unde Joannes Chrysostomus, in *Expositione Epistolæ ad Hebræos*, sic ait[1] : « Non, ut hæreticus inaniter suspicatur, tanquam aliquod instrumentum Patris exstitit Filius : neque per eum Pater dicitur fecisse, tanquam ipse facere non posset : sed sicut dicitur Pater judicare per Filium, quia judicem genuit ; sic etiam dicitur operari per Filium, quia eum constat opificem genuisse. Si enim causa ejus Pater est, secundum quod Pater est, multo amplius eorum causa est, quæ per Filium facta sunt. » Hæc de opere primæ diei dicta sint.

Alia prædictorum expositio

EXPOSITIO TEXTUS.

Prima autem distinctionis operatio, etc.

Supra egit Magister de productione naturæ quantum ad principium materiale : in hac vero parte intendit agere de ejus completione, sive formatione quantum ad principium formale. Et quoniam duplex est informatio materiæ corporalis, quædam generalis, quædam specialis : generalis per formam communem omnibus corporibus, et hæc est forma lucis ; specialis vero per alias formas, sive elementaris, sive mixtionis : ideo Magister primo agit de formatione sive productione lucis, in hac scilicet distinctione ; secundo vero agit de productione cujuslibet alterius formæ corporalis infra, distinctione XIV : *Dixit quoque Deus : Fiat firmamentum,* etc. Vel aliter, ut primo agat de eo quod est generale principium diffundendi in corporibus, hoc est de luce ; secundo vero de specialibus formis distinguentibus. Primum spectat ad opus primæ diei ; secundum vero ad opera dierum consequentium. Dividitur autem pars ista in tres : in prima determinat de lucis productione in se ; in secunda, in comparatione ad ejus effectum, scilicet diem quem faciebat, ibi : *Hic notandum est, quod dies diversimode accipitur ;* in tertia in comparatione ad ejus principium, scilicet ad Verbum per quod fiebat, ibi : *Præterea investigandum est quomodo accipiendum sit,* etc. Prima pars habet tres particulas : in prima determinat quando lux illa facta fuerit, quia ante omnia alia ; in secunda vero, qualis fuerit, ibi : *Sed quæritur qualis illa lux ;* in tertia vero, ubi facta fuerit, ibi : *Si autem quæritur ubi facta est lux.* Similiter secunda pars principalis tres habet particulas : in prima determinat de ipso effectu lucis, sive de die quantum ad spatium ; in secunda, quantum ad modum distinguendi, ibi : *Hic est naturalis ordo distinctionis dierum ;* in tertia, quantum ad complementum, ibi : *Solet autem quæri, quare factus est.* Similiter tertia pars, in qua determinat de lucis formatione per comparationem ad suum principium, quod quidem est Pater operans per Verbum, habet tres partes : in prima explanat qualiter intelligendum sit quod Deus dixit : *Fiat,*

Divisio.

[1] Chrysost., *in Epist. ad Hebr.* hom. II.

ibi : *Præterea investigandum est*, etc.; in secunda explanat illud quod dixit Scriptura, scilicet Patrem in Filio, et per Filium operari, ibi : *Hic quæri solet quomodo accipiendum sit*; in tertia vero removet opinionem hæreticorum, insinuans aliam esse expositionem verbi prædicti : et hoc facit ibi : *Sed dicit hæreticus hac ratione hoc posse*, etc.

DUB. I.

In mysterio factum est, ut dies computentur a vespera in vesperam.

Contra hoc videtur, quod ad jejunii observationem oportet jejunare diem præcedentem cum nocte sequenti. Item videtur quod non congrue significetur mysterium redemptionis, computato die a vespera in vesperam ; immo potius in prima computatione dierum, qua Christus a tenebris non produxit ad lucem.

Resp. Dicendum quod duplicem modum computandi diem accipimus in Scriptura. Primus, in quo dies præcedens copulatur nocti sequenti : et hoc quidem fuit in prima dierum enumeratione, in quo, ut dicit Magister, præfigurabatur lapsus futurus a luce gratiæ in tenebras culpæ. Alius modus computandi dies attenditur in solemnitatum custoditione, in quo nox præcedens connumeratur diei sequenti : et hoc vult dicere *a vespera in vesperam*, ut præcedat nox, et sequatur dies : quia [1] *eramus aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino*. Et quod objicitur de observantia jejuniorum, dicendum quod tempus jejunii competit tempori miseriæ : et ideo computatio diei in observatione jejunii debet fieri secundum conformitatem ad distinctionem temporis primi, in quo erat præfiguratio lapsus humani. Et quod objicitur, quod non debet terminari a vespera in vesperam ; dicendum quod prima vespera ponitur ibi in quantum est noctis principium, et secunda in quantum est finis diei ; et ita pro nocte, et die. Licet autem hæ duæ distinctiones in Scriptura maxime exprimantur, quatuor tamen modis, secundum diversorum computationes, dies distingui consueverunt : Græci enim computant diem a mane in mane, quia tunc primo apparet sol ; Hebræi vero a vespera in vesperam, quia tunc incipiunt solemnizare ; astronomi vero a meridie in meridiem, quia tunc est sol in majori virtute ; sancta Ecclesia a media nocte usque ad mediam noctem, quia tunc natus est Christus. Unde versus :

> Mane diem Græca gens incipit, astra sequentes
> In medio lucis ; Judæi vespere ; sancta
> Inchoat Ecclesia medio sub tempore noctis.

DUB. II.

Si autem quæritur quid de luce illa, etc., aut de ea corpus Solis formatum, aut in ea parte cœli esse in qua Sol est.

Contra : Primum videtur esse falsum, quia non est ordo de perfecto ad imperfectum : sed lux illa perfectissima erat, sicut dicit Damascenus quod opera primæ diei perfectiora sunt. Item textus videtur esse contrarius : dicitur enim ibi : *Vidit Deus lucem quod esset bona :* et Augustinus explanat [2] : « Vidit, id est, placuit voluntati Dei, ut pro modo sui generis maneret quod placuit ut fieret. » Ergo adhuc manet lux in seipsa. Item, Si sol factus est de illa luce, unde facta sunt alia luminaria ? Si tu dicas quod de illa luce, tunc videtur quod una pars illius lucis corporalis cessit in corpora luminosa, quæ sunt supra Solem, et in corpora luminosa quæ sunt infra Solem : ergo si nullum corpus habet moveri oppositis motibus, nullum etiam est corpus cœleste quod natura habeat moveri motu recto, sed orbiculari ; videtur quod prima luminarium productio fuerit per violentiam, et præter naturam. Secundum etiam videtur falsum, quia non potest esse in ea parte, in qua est Sol : primo, quia duo corpora non possunt esse simul ; secundo etiam, quia Sol sufficienter illuminat : ergo videtur quod lux illa sit ibi frustra.

[1] *Ephes.*, v, 8. — [2] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. I, c. VIII.

Resp. Dicendum quod cum quæritur quid de illa luce factum sit, quatuor modis ad hoc consuevit responderi, quorum duos tangit Magister in littera. Primus est, quia luminaribus cœli factis, lux illa rediit ad præjacentem materiam, quia non erat facta nisi ad faciendam quamdam distinctionem dierum semiplenam, qua perfecta, inde (*a*) rediit unde sumpta est. Sed hæc positio est contra rationem, et contra litteram, quod Deus destrueret opera sex dierum principalia, vel quod sineret perire. Secundus modus dicendi est, quod illa lux simpliciter manet in forma sua non mutata, nec discernitur quantum ad sensum propter conjunctionem sui ad Solem; nec tamen est frustra, quia ipsius Solis auget effectum. Sed quia difficile est assignare quem effectum habeat cum Sole; ideo est tertius modus dicendi, quod ex ipsa factus sit Sol, et in ea salvatur tanquam in re ejusdem generis. Sed quoniam non videtur Scriptura exprimere, quod Deus post primum diem produxerit novam lucem, sed solummodo luminaria distinxit; ideo est quarta opinio, quod ex illa luce facta sunt corpora luminosa, inter quæ principatum tenet Sol : nec fuit ibi aliqua violentia, quia unaquæque creatura eum locum accipiebat, quem sibi Dominus per naturam deputabat : et sic patent objecta, quia nec fuit illius lucis corruptio, nec etiam violentia; sed major quædam et perfectio et distinctio. Quod autem dicit Damascenus opus primæ diei fuisse perfectissimum, hoc dicit per comparationem ad alia corpora, quæ a luce habent recipere influentiam, non per comparationem ad luminaria, quæ ex ipsa luce sunt formata.

DUB. III.

Dixit ergo Deus : *Fiat*, etc., non temporaliter, non sono vocis, sed in Verbo sibi coæterno.

Videtur hoc esse falsum : statim enim ut dixit Deus, res factæ sunt, sicut dicitur in Psalmo : *Dixit, et facta sunt* [1] : ergo, cum productio rerum sit temporalis, dictio non fuit æterna. Item in dictione æterna non dicit Deus nisi semel, sicut dicitur in Psalmo [2]: *Semel locutus est Deus.* Sed cum produxit opera sex dierum, in productione cujuslibet operis dixit : ergo illud *dicere* non est æternum, sive generare Filium. Si tu dicas quod illud *dicere* non fuit nisi unum solum, iteratur tamen propter multos effectus; tunc videtur quod ad *dicere* sequitur facere : et simul dixit : ergo simul omnia fecit : et non simul fecit, sicut dicit Scriptura, et supra probatum est : ergo non simul dixit. Propter hoc quæritur utrum *dicere* accipiatur hic temporaliter, vel æternaliter : et si æternaliter, quomodo dictum possit esse temporale; et si temporaliter, quomodo *dicere* temporale potuit omnem creaturam præcedere. Item quæstio est, utrum accipiatur notionaliter, aut essentialiter : si accipiatur notionaliter, quomodo poneret effectum, aut quomodo effectus creationis, quem Deus dicendo produxit, competat toti Trinitati; si vero essentialiter, quomodo poterit illud referri ad naturam Verbi per quod facta sunt omnia, cum Verbum dicatur personaliter, sicut in primo libro ostensum est.

Resp. Dicendum quod *dicere* uno modo connotat effectum in actu; alio modo connotat effectum in habitu, non in actu. Dicit (*b*) enim uno modo quasi actum exterius, et sic *dicere* est aliquem effectum efficere in quo dicens exprimit se : et hoc modo dicitur Deus dicere, sive creaturam producendo, in qua se declarat, sive aliquid inspirando animæ, in quo voluntatem suam demonstrat; et sic pluries accipitur in Scriptura, et connotat effectum actualiter. Alio modo *dicere* dicit actum quasi interius, nihilominus tamen relatum : et hoc modo dicit comparationem ad Verbum conceptum, per quod dicens se et omnia loquitur : per quem modum accipitur in Psalmo [2] *Semel locutus est Deus.* Glossa ibi : « Filium genuit, in quo omnia disposuit; » et sic *dicere* connotat effectum in habitu, quia *dicere* importat dispositio-

[1] *Ps.* XXXII, 9. — [2] *Ps.* LXI, 12.

(*a*) *Leg.* illuc. — (*b*) *Cæt. edit.* dixit.

nem, et ad dispositionem sequitur opus. Tertio modo *dicere* actum intrinsecum et absolutum: et hoc modo dicit Anselmus quod *dicere* non est aliud, quam videndo intueri : et sic quælibet persona dicit se, et aliam : et huic *dicere* non respondet Verbum conceptum, quia secundum hunc modum idem potest esse dicens, et dictum : quælibet enim persona seipsam videt, et seipsam intuetur : et sic non connotat effectum, nec actu, nec habitu. Si ergo quæritur quomodo accipiatur *dicere* in rerum productione, dicendum quod potest accipi primo modo, scilicet prout connotat effectum in actu : et tunc *dicere* idem est quod producere; nec est ibi nugatio, cum dicitur : *Dixit Deus : Fiat;* quia non tantum importat ipsam actionem in se, sed etiam prout est ad ipsius manifestationem : et præmittit Scriptura verbum dicendi verbo faciendi, ut in hoc ostendat quod Deus maxima facilitate produxit singula, non quia aliqua vox creata rerum productionem antecedat. Et sic *dicere* in diversis diebus potest plurificari, non ratione principalis signati, sed connotati, sicut patet, quia plurium productorum plures sunt productiones passivæ, et, ratione connotati, activus dicendi potest plurificari. Potest nihilominus accipi secundo modo; et est sensus : *Dixit*, id est, Filium genuit, in quo omnia disposuit, et per quod omnia produxit : et sic exponit Augustinus, cum dicit quod vox Dei ad naturam Verbi, per quem omnia facta sunt, refertur. Et ad illud *dicere* sequitur creaturam fieri, sicut ad dispositionem sequitur opus; non immediate, ut tunc fit, quando quis primo disposuit; sed pro loco et tempore, sicut dicentis dispositio ordinavit : et sic est in proposito : nam Deus produxit non tunc, cum Filium genuit, in quo disposuit; sed sicut generando Filium ab æterno disposuit se producturum in tempore, sic produxit in tempore. In ipsa enim dispositione Dei æterna non solum erat quod res producerentur, sed etiam quando producerentur : et hoc modo *dicere* in diversis diebus dictum, eamdem importat dispositionem et æternam, in qua simul disponuntur æternaliter, quæ successive producuntur ex tempore. Sic igitur primo et secundo modo potest hic accipi *dicere;* sed secundo modo magis proprie; tertio autem modo non videtur hic accipi, quia non connotatur ibi aliquis effectus, nec actu, nec habitu : nec videtur etiam illo tertio modo magis proprie accipi actus dicendi : nam, sicut dictum fuit in primo libro, distinctione XXVII, *dicere* proprie non est sine verbo, sicut nec proprie ibi dicitur esse locutio, ubi nullus est sermo. Nihilominus tertius modus accipiendi *dicere* non videtur esse omnino improbandus, pro eo quod satis rationabiliter videtur posse concedi quod quælibet persona loquatur se alteri. Si enim iste actus, qui est *dicere*, convenit cuilibet personæ creatæ, potest convenire cuilibet personæ increatæ, vel vere, vel modo transumptivo. Iste tamen modus accipiendi non competit proposito. Et per hoc patent quæ objecta sunt.

DUB. IV.

In principio, id est, in Filio, creavit Deus cœlum et terram, etc.

Contra : Si enim creatio mutatio est, et in Filio nihil mutatur, ergo in Filio nihil mutatur, ergo in Filio nihil creatur. Item quæritur quare ista recipitur : « Pater est in Filio, » et « creavit in Filio, » ita quod hæc præpositio, *in,* refertur ad verbum essendi, et ad verbum operandi; hæc autem non recipitur : « Pater est per Filium, » quamvis ista recipiatur : « Pater operatur per Filium. » Quæritur etiam quam habitudinem importet hæc præpositio, *per*, cum dicit : « Deus Pater creat per Filium. »

Resp. Dicendum quod hæc præpositio, *in*, potest importare causalitatem, et potest importare identitatem : causalitatem, ut cum dicitur : « Omnia sunt in Deo; » identitatem, ut cum dicitur : « Pater est in Filio. » Hæc autem præpositio, *per,* quantum est de se, importat causalitatem. Dico igitur quod

convenienter dicitur Deus operari in Filio, et ratione identitatis, quia Pater operans est in Filio; et ratione causalitatis, quia Filius est causa effectus producti a Patre : et ideo hæc præpositio, *in,* cum suo causali, accipitur in divinis cum verbis absolutis et cum transitivis, ratione duplicis habitudinis, scilicet causalitatis et identitatis; hæc autem præpositio, *per,* quando importat habitudinem causæ et principii, non recipitur nisi in illis verbis quæ important aliquem effectum, respectu cujus Filius habet causalitatem : et ideo recipitur quod Pater operatur per Filium; sed tamen non recipitur quod Pater sit per Filium. Sed hæc planius dicta sunt in primo libro, distinctione XXXII; et ideo ad præsens hæc sufficiant.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis, in qua agitur de formatione lucis, quæ est opus primæ diei, quæruntur tria : primum est de ipsa lucis productione; secundum est de ipsius lucis essentia et natura in se; tertium est de ipsius lucis effectu, et illustratione. Circa primum duo quæruntur : primo quæritur utrum per illam lucem, quæ dicitur esse opus primæ diei, intelligat Scriptura lucem corporalem, vel spiritualem; secundo, dato quod intelligat corporalem, est quæstio qualiter faciebat diem et noctem.

QUÆSTIO I.

An lux primo die facta fuerit corporalis, vel spiritualis [1].

Ad opp. Circa quam sic proceditur, et ostenditur, quod illa lux, quæ dicitur primo die fuisse creata, non erat lux corporalis. Lux corporalis est ad decorem et complementum cœli siderei, sive firmamenti : si ergo quod ornat et decorat aliquod corpus, non potest nec debet ante ipsum fieri; cum productio firmamenti spectet ad opus secundæ diei, videtur quod primo die lux corporalis nec potuit, nec debuit fieri : sed fuit facta lux corporalis, vel spiritualis : ergo, etc.

2. Item in enumeratione operum sex dierum, intendit Scriptura explicare productionem illorum quæ constituunt universum, sicut manifestum est : ergo vel creatura spiritualis, utpote angelus, non est de constitutione universi, vel Scriptura rerum productionem insufficienter explicat et tradit, vel oportet per aliquid ibi positum exprimi : sed primi duo modi sunt inconvenientes : restat ergo, quod Scriptura explicat productionem creaturæ angelicæ : sed creatura angelica fuit in principio creata, sicut ostensum est supra, quia [2] *prior omnium creata est sapientia :* ergo ejus productio exprimitur per opus primæ diei, vel saltem formatio : sed opus primæ diei non fuit nisi productio lucis : ergo per lucem intelligit Scriptura naturam spiritualem.

3. Item lux de spiritualibus et corporalibus dicitur proprie, magis tamen proprie de spiritualibus, quam de corporalibus, sicut dicit Augustinus, *super Genesim ad litteram* [3] : « Propriissime enim Deus lux est, et quæ ad ipsum magis accedunt, plus habent de natura lucis : » ergo in productione lucis illa creatura debet principaliter intelligi, cui principalius convenerit : sed hæc est creatura spiritualis : ergo, etc.

4. Item lux illa corporalis est ad fomentum plantarum, et animalium, et etiam ad solatium hominum : si ergo primo et secundo die non erant plantæ, quæ foverentur, nec animalia, nec homines, quibus illa lux aliquod ferret obsequium, videtur quod Deus frustra fecisset eam in primo dierum : quod si Deus nihil frustra facit, restat quod per illam lucem non intelligitur lux corpo-

[1] *Cf.* S. Thom., p. I, q. LXVII, art. 2; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XIII, q. II, art. 1; Richardus, II *Sent.*, dist. XIII, q. I; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XIII, q. I, art. 3; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XIII, q. I; Marsil. Inguen., II *Sent.*, q. IX, art. 1; Francisc. de Mayr., II *Sent.*, dist. XIII, q. I. — [2] *Eccli.*, I, 4. — [3] Aug., *de Genes. ad lit.* lib. IV, c. XXII.

ralis : sed intelligitur lux corporalis, vel spiritualis : ergo, etc.

5. Item, si lux illa, quæ primo die creata est, erat lux corporalis, ergo diem et noctem corporaliter faciebat : ergo videtur ex hoc, quod productio Solis fuerit superflua.

6. Item, si lux illa fuit corporalis, cum esset bona, debuit a divina bonitate in suo esse conservari : sic enim exponit Augustinus[1] : « *Vidit Deus quod esset bonum*, id est, quod placuit ut fieret, placuit etiam ut in suo genere permaneret. » Ergo videtur quod, si lux illa facta esset in principio, adhuc maneret : ergo si magnæ claritatis esset illa, impossibile esset quod sensum nostrum lateret : si igitur lumen ejus non percipimus sensu, et usum ejus non capimus intellectu, ipsa non est : ergo nunquam fuit.

Fundam. Sed contra hoc objicitur, et ostenditur per textum, quod lux illa corporalis fuerit : primo, quia, ante formationem lucis, præmittitur quod *tenebræ erant super faciem abyssi :* ergo, si per abyssum intelligitur materia corporalis, lux, quæ facta est ad expulsionem illarum tenebrarum, erat corporalis.

Item hoc ipsum ostenditur per multos expositores, et primo per Bedam : « Occidente luce paulatim, et post spatium diurnæ lucis inferiores partes subeunte, factum est vespere, sicut nunc usitato cursu Solis fieri solet. » Ergo, si hoc non potest intelligi nisi de luce corporali, patet, etc.

Item, quod de luce corporali intelligatur, videtur. Scriptura numerat senarium dierum, et constat quod dies isti omnes sunt ejusdem naturæ ; alioquin non essent insimul connumerabiles : sed post formationem Solis a quarto die in antea fuerunt dies corporales : ergo in tribus antecedentibus diebus fuerunt dies corporales ; sed tales dies non possunt esse nisi a luce corporali : ergo, etc.

Item, quod non possit intelligi de luce spirituali, videtur : quia divisio lucis spiritualis a tenebris, est separatio bonorum angelorum a malis : ergo, si simul est divisio lucis a tenebris, et formatio lucis, et hoc fuit totum in primæ diei initio, videtur quod lapsus malorum angelorum fuerit absque aliquo spatio temporis interjecto : si ergo hoc est impossibile, sicut supra probatum est, patet, etc.

[1] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. I, c. VIII. — [2] *Ibid.*, c. III.

CONCLUSIO.

Lux, quæ primo die a Deo creata fuit, corporalis erat, quamvis Augustinus aliter senserit.

Resp. ad Arg. Dicendum quod in hac quæstione differenter senserunt Augustinus et alii doctores, sicut etiam in quæstione de informis materiæ productione. Augustinus enim voluit[2], quod per cœlum intelligeretur natura spiritualis informis : et quia lux respondebat cœlo, per consequens per ipsam lucem spiritualem, angelicam naturam formatam dixit intelligi ad litteram ; per diem vero dixit intelligi ipsam considerationem angelicam ; per septenarium dierum septemplicem considerationem ; et per vesperam diei, considerationem creaturæ in seipsa, quia creatura est sicut tenebra : per mane vero reductionem ipsius cognitionis creaturæ in suo genere proprio, ad cognitionem quæ est in summa luce, et ad laudem ipsius Dei : et quia post perfectam conversionem a laude Dei non cessat, ideo septimum diem, in quo est requies contemplationis, dixit non habere vesperam. Ad hanc autem positionem manifestandam, sacra Scriptura confirmatur, *super Genesim ad litteram*, ubi ostendit quod multa dicuntur de illa sex dierum enumeratione, quæ magis competunt diebus spiritualibus, et luci spirituali, quam luci materiali ; propter quod in productione omnium rerum corporalium dicitur : *Fiat, fecit,* et *factum est :* in productione vero lucis non dicitur, nisi : *Fiat, factum est*. Et hujus ratio est, quia omnes aliæ res a creatura spirituali habent triplicem modum essendi, videlicet

Opinio Augustini.

in sua causa producente, et in mente rationali, et in corporali materia subsistente; creatura autem rationalis non habet nisi duplicem essendi modum, videlicet in Verbo, et in se. Multa etiam ad hoc adducit, quæ ostendunt ipsam positionem esse consonam tam fidei vel (a) Scripturæ, quam etiam rationi, et per hoc veritatem fidei et Scripturæ a recto rationis tramite nullatenus etiam deviare ostendit : unde, *super Genes. ad litteram,* lib. I [1], habemus quod secundum fidem respondendum est omnibus, qui calumniari libris nostræ salutis affectant : ut quidquid ipsi de rerum natura veracibus documentis demonstrare potuerunt, ostendamus litteris nostris non esse contrarium; quidquid autem de quibuslibet suis voluminibus his nostris litteris, et catholicæ fidei contrarium protulerunt, aut aliqua etiam facultate ostendamus, aut nulla dubitatione credamus esse falsissimum. Quantumcumque autem hæc positio probabilis esset et rationabilis, catholici tamen tractatores qui Augustinum secuti sunt, viam aliam approbaverunt magis, scilicet quod dierum distinctio esset materialis seu sensibilis, et primæ diei operatio esset formatio lucis corporalis, quæ tres dies fecit ante productionem Solis. Et quia istam positionem magis insinuat textus Scripturæ, eam magis sequuntur expositores, etiam illi qui Augustinum libenter secuti sunt : ideo positio ista securius et utilius est sustinenda. Secundum hanc igitur positionem dicendum est, quod Scriptura per lucem illam, quam dicit primo esse factam, corporalem lucem insinuat : et concedendæ sunt rationes quæ illud probant.

Opinio aliorum Doctorum.

1. Ad illud vero quod objicitur primo, quod lux est ad decorem et ornatum cœli; dicendum quod non qualitercumque, sed prout est in distinctione completa, secundum numerum et proprietatem corporum cœlestium, stellarum scilicet et planetarum; et hoc non fuit ante diem quartum.

[1] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. I, c. XXI. — [2] Dionys. Areop., *de Div. Nomin.*, c. XII. — (a) *Al.* quam.

2. Ad illud quod objicitur, quod conditio angelicæ naturæ debet in sex diebus explicari; dicendum quod illud non oportet explicite dici; sicut etiam nec de lapsu naturæ angelicæ in Scriptura legitur historialiter, sed magis allegorice. Et ratio hujus est, quia Scriptura principaliter intendit agere de operibus reparationis humanæ, sicut dicit Hugo : et propterea, ut illa melius explicentur, agit de lapsu hominis, et conditione naturæ humanæ institutæ, et ratione hujus determinat de his quæ faciunt hominis conditionem et conservationem : et quia in Scriptura non agitur de lapsu naturæ angelicæ, nec etiam in ea agitur de conditione angeli instituti. Aliter posset dici, quod quia Scriptura tradebatur genti rudi, quæ versabatur circa sensibilia, ideo primo in operibus sex dierum conditionem sensibilium insinuat, nihilominus tamen præbens viam per hæc sensibilia ad intelligenda spiritualia; hoc enim fecit ad illa insinuanda. Unde non indocte per formationem lucis intelligi potest formatio naturæ spiritualis; principalius tamen insinuatur formatio corporalis : et sic patet qualiter processus Scripturæ, quamvis videatur esse vulgaris, tamen est sufficiens et rationalis.

3. Ad illud quod objicitur, quod lux principalius convenit naturæ spirituali; dicendum quod verum est quantum ad proprietatem vocabuli, non est tamen verum quantum ad usum communem : nominata enim luce, nisi determinetur per antecedentia et consequentia, lucem intelligimus corporalem, per quam tamen perducimur ad intelligendam spiritualem, quia cognitio nostra incipit a sensu : et sic docet Dionysius in libro *de Divinis Nominibus* [2].

4. Ad illud quod objicitur, quod lux corporalis est ad fomentum viventium, et solatium animalium; dicendum quod lux corporalis non solummodo habet istam utilitatem, immo etiam alias multas quæ fortasse nos latent, quarum etiam usum potuit tunc habere : sicut multæ creaturæ habent virtutes et

utilitates quas nos ignoramus, et tamen eas habere non dubitamus. Posset tamen dici quod usus ejus fuit diem et noctem facere non ad animalium illustrationem, sed ad divinorum operum distinctionem : unde etsi tunc non faceret ad illustrationem humani sensus, facit tamen nunc ex ipsa distinctione ad illustrationem intellectus, dum ex illa intellectus capit distinctionem divinorum operum.

5. Ad illud quod objicitur, quod superfluum fuit facere Solem; dicendum quod falsum est, quia etsi lux illa perfecte illuminaret, et diem faceret secundum quod sufficiebat pro illo tempore ad dierum distinctionem, placuit tamen Deo rebus ad majorem perfectionem eductis, utpote ad ornatum, lucem facere pleniorem, quæ etiam diem faceret clariorem : et propter hoc ex ipsa etiam luce, sive nube lucida, Solem fecit in majori lumine, sicut dicetur postea.

6. Et per hoc patet illud quod objicitur ultimo, scilicet quod illa lux debuit manere : dicendum enim quod verum est quod manet secundum formam et naturam : sed non oportet quod maneat secundum illum statum secundum quem primo formata erat : manet autem in Sole, qui ex ipsa formatus est, sicut innuunt expositores, et melius patet per (*a*) litteram.

QUÆSTIO II.

An illa lux fecerit diem et noctem [1].

Qualiter illa lux faciebat diem, et noctem; et dicit Damascenus [2], quod faciebat emissione radiorum, et contractione. Ait enim sic : « In primis tribus diebus refluxo et contracto lumine, dominico præcepto, dies et nox fiebat. » Et Basilius in *Hexæmeron :* « Tunc autem non solaris corporis motu, sed diffusione principalis luminis, modo se subducentis, modo denuo reducentis, secundum divinam præceptionem diem faciebat, noxque revertebatur. » Beda autem, et alii expositores latini dicunt quod « diem et noctem faciebat sua revolutione : » et hoc habitum fuit in auctoritate prius posita quæ inducitur in littera : « Occidente luce paulatim, » etc.

Fundam. Contra primum dicendi modum objicitur sic : Primo Scriptura dicit : *Divisit Deus lucem a tenebris :* ergo simul fuerunt lux et tenebræ : sed si lux illa faceret diem et noctem per emissionem et retractionem radiorum, cum non sit simul emissio et retractio, non esset simul lucis et tenebrarum divisio.

Item Scriptura dicit, quod lux illa, faciendo diem, faciebat vespere et mane : sed si sola radiorum emissione fieret dies, et sola contractione fieret nox, nunquam esset vespere et mane, sed semper esset clarus dies, vel obscura nox : ergo ille modus dicendi non competit sacræ Scripturæ.

Item emittere, et contrahere radios, sunt comparationes oppositæ : ergo cum solæ potestates rationales sint ad opposita, videtur quod lux illa esset rationalis substantia : si ergo hoc est absurdum dicere, videtur, etc.

Item, quod lux illuminet, iste est actus naturalis et necessarius : si ergo nulla substantia potest seipsam privare sua necessaria et naturali operatione, videtur quod lux, ubi erat, non poterat non illuminare : ergo non poterat radios suos contrahere.

Ad opp. Contra secundum modum objicitur sic : 1. Ad hoc quod fiat motus alicujus corporis regularis et uniformis, non solum requiritur virtus motoris, sed etiam congrua dispositio ex parte mobilis, et ex parte spatii : ergo, si adhuc non erat facta orbium distinctio, videtur quod nulla fieret hujus corporis revolutio.

2. Item materia ex omni parte sua erat uniformis : si ergo motus est propter aliquam diversitatem, vel in eo quod movetur, vel in eo circa quod movetur, videtur quod

[1] *Cf.* Richardus, II *Sent.*, dist. XIII, q. II; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XIII, q. II. — [2] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. II, c. VII. — (*a*) *Al.* super.

lux non moveretur : ergo non faciebat diem et noctem per suum motum.

3. Item materia illa ex omni parte erat æque illuminabilis : ergo, si lux illa, ubicumque esset, illuminabat; quocumque moveretur, diem continue faciebat : ergo nunquam faciebat mane et vespere.

4. Item, si per suum motum faciebat diem et noctem, cum illa lux ante fuerit producta, quam mota, fuit producta ante omnem diem : ergo non erat opus primæ diei. Si tu dicas mihi quod simul cœpit esse, moveri, et illuminare; quæro ubi primo incœpit moveri : aut enim ex oriente, aut ex occidente, aut ex aliqua alia parte cœli. Si ex oriente, ergo videtur quod primo fecerit mane, et postea vesperam, et hoc est contra Scripturam quæ dicit [1] : *Factum est vespere et mane.* Si ex occidente, ergo videtur quod lux cœpit in occasu, quod est inconveniens. Si in aliqua parte alia, ut in meridie, tunc videtur quod dies ille non habuerit viginti quatuor horas, quod est contra expositores : et propter hoc est quæstio, ubi lux illa sit facta, et qualiter diem et noctem faciebat.

CONCLUSIO.

Lux prima die creata (a) *faciebat diem et noctem, vel per radiorum emissionem et contractionem, ut Græci expositores dixerunt; vel, quod rationabilius videtur, per motum quem supra superiorem et rariorem materiæ partem faciebat.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod, sicut prætactum fuit in principio, duplex est hic modus dicendi, unus secundum doctores Græcos, videlicet Basilium [2], et Gregorium, et Damascenum; alius secundum Latinos. Dixerunt quod lux illa, emissione et contractione radiorum, diem et noctem faciebat : hoc autem dicebant esse in potestate ipsius lucis, non per virtutem propriam, sed per præceptionem divinam : et hujus simile legimus in Scriptura [3] : *Extendit Moyses manum in cœlum, et factæ sunt tenebræ horribiles in tota terra Ægypti tribus diebus.* Constat enim quod in illo triduo Sol erat in hemisphærio terræ nostræ habitabilis; et in terram (b) Jessen (c), et in alias habitabiles regiones radios suæ lucis emittebat, et a terra Ægypti radios suæ lucis contrahebat. Simile etiam forte factum est in passione Domini, ubi sol dicitur obscuratus fuisse : et hoc totum factum est non natura, sed divino præcepto. Et per hunc modum intellexerunt doctores Græci fuisse in illo primo triduo, et propterea rationes prius inductæ de naturali potestate in nullo eos lædunt. Auctoritates etiam sacræ Scripturæ non videntur contrariæ, quia divisio illa lucis a tenebris non intelligitur quantum ad situm localem, sed quantum ad distinctionem formalem, sicut distinguitur habitus a sua privatione. Et quia ab hoc habitu in privationem, et processus erat, et regressus; quantum ad regressum in habitum dicitur fecisse mane, quod quidem fiebat radiorum emissione; quantum vero ad progressum in privationem dicitur fecisse vesperam, quod quidem fiebat radiorum contractione. Alius modus dicendi secundum latinos doctores, qui videtur esse rationabilior, quia virtuti naturali possibilior, est quod lux illa noctem et diem faciebat suo motu, sicut Sol sua facit actione. Intelligitur enim lux illa facta fuisse, ubi nunc est Sol : nam ex lila formatus creditur esse Sol : producta autem fuit super eam partem, supra quam nostrum est hemisphærium, et illud hemisphærium illuminando fecit diem; et progrediens pervenit ad occasum, et fecit vespere; et post deinde regrediens ad ortum fecit mane. Unde respectu unius et ejusdem hemisphærii noctem et diem faciebat successive; respectu vero hemisphærii nostri et alterius, simul faciebat diem ex una parte, et noctem ex objecto illius naturæ densæ quæ erat in medio illius materiæ; quæ quamvis non esset adhuc in forma completa, erat

Opin. 1. (margin, at "videlicet Basilium")
Opin. 2. (margin, at "Alius modus dicendi")

[1] *Gen.*, I, 5. — [2] Basil., *in Hæxam.* hom. III, a med. — [3] *Exod.*, X, 22.

(a) *Cæt. edit.* creata non faciebat. — (b) *Cæt. edit.* terra. — (c) *Vulg.* Gessen.

tamen in illa parte ita densata, ut posset projicere umbram, sicut in parte superiori, pro sua raritate et quadam subtilitate, poterat suscipere lucis influentiam. Et ideo, utrumque eorum insinuans, Scriptura dicit: *Divisit Deus lucem a tenebris*, quantum ad existentiam lucis in uno hemisphærio, et tenebrarum (*a*) in alio; *et factum est vespere et mane,* quantum ad recessum a nostro hemisphærio, et quantum ad regressum. Hunc igitur modum tanquam probabiliorem sustinendo :

1. Ad illud primum quod objicitur in contrarium, quod non erat ibi idoneitas spatii, nec corporis, per quod fieret motus alicujus orbis; dicendum quod, sicut sol in claritate illam lucem excedit, ita etiam in motus regularitate, propter orbium distinctionem et complementum : sicut lux illa claritatem habebat sufficientem pro illo statu, sic etiam superior pars materiæ, quæ rarior erat et purior, viam sibi præbebat ad motum habilem, quamvis non esset in tanta perfectione, in quanta nunc est æther.

2. Ad illud quod objicitur, quod materia ex omni parte uniformis erat; dicendum quod, etsi ex omni parte esset influentiam lucis æqualiter nata suscipere, illa tamen lux non poterat undique illuminare, sicut et sol non potest. Et ideo, cum ex una parte illuminabatur, ex alia parte erat obscura : et quia ad lumen uniformiter erat disposita, cum non posset simul illuminari, oportebat illuminari successive, et ita oportebat fieri noctem et diem. Si tu quæris quare Deus non fecit lucem ita sufficientem, quod undique posset illuminare; dicendum quod, si sic fecisset, per illam lucem esset illuminatio, sed non horarum distiuctio, nec temporalis successio. Divinæ autem dispositioni placuit mundum quasi carmen pulcherrimum quodam decursu temporum venustare.

3. Ad illud quod objicitur, quod semper illuminabat, ergo semper diem faciebat; dicendum quod non sequitur, quia non quæcumque illuminatio dies appellatur, sed illuminatio quæ est in nostro hemisphærio, quæ magis dies dicebatur quam illuminatio alterius hemisphærii : non propter illud quod tunc erat solum, sed etiam propter id quod futurum erat.

4. Ad illud quod objicitur, quod ante fuit producta quam mota; dicendum quod in die naturali duo sunt, videlicet claritas aeris, sive rei transparentis, et successio temporis. Claritatem autem faciebat lux radiorum multitudine in parte materiæ transparentis; et quia lux simul est, et lucet, et illuminat, simul cœpit esse isto modo dies cum luce. Successionem autem temporis faciebat, vel ipsa mutabilitas, quæ erat in materia informi ante productionem lucis, vel etiam ipsa lux mota, quæ erat nubes lucida : et ita utroque modo successio temporis, vel simul cum luce incipiebat, vel ante : et illa successio ad primum diem spectabat : et ideo quocumque modo dicatur dies, formatio lucis est opus primæ diei, non quia prima dies ipsam lucem præcesserit, sed quia simul incœpit dies cum luce. Quamvis enim motus sequatur esse secundum naturam, tamen duratione potest simul cum mobili incipere. Et si quæras ubi incœpit moveri, dico quod ubi facta est : sed de loco ubi facta est, duæ sunt opiniones. Quidam enim dicunt quod lux illa facta est in meridie, et rationem hujus assignant duplicem : unam, quia lux illa primo faciebat vespere, et postea mane, sicut dicit Scriptura : ergo videtur quod prius tenderet ad occasum, quam rediret ad ortum. Alia est ratio, quia [1] *Dei perfecta sunt opera :* et ideo diem et lucem fecit in sua plenitudine, et ita in meridie : et hoc modo videtur sentire Beda, et alii expositores, qui dicunt primum diem a prima luce cœpisse. Et si tu objicias quod a principio diei usque ad mane non sunt viginti quatuor horæ; respondent, et dicunt quod sex horæ hujus diei præcesserant, successione temporis pertranseunte propter ipsius materiæ mutabilitatem, et

Opin. 1.

[1] *Deuter.*, XXXII, 4. — (*a*) *Al.* tenebræ.

postmodum sexta hora, quæ est in numero perfecta, facta est lux, quæ est corpus perfectum in sui natura, in plena et perfecta irradiatione, utpote in meridie; et cum esset tunc tempus æquinoctiale, usque ad occasum fuere sex horæ, et postmodum usque ad ortum sequentis diei fuerunt (a) duodecim, et sex præcesserant ante formationem lucis post creationem cœli et terræ, et ita factus est dies naturalis perfectus et integer. Alia opinio est, quod non fuerit mora temporis interjecta inter creationem, et distinctionem; imo statim post creationem cœli et terræ, produxit Dominus lucem, ita quod posterius natura, sed simul duratione. Et isti dicunt quod lux illa cœpit in oriente, et sua revolutione perfecta, tendendo ab eodem puncto in idem, fecit diem naturalem : et hoc videtur Hugo sentire in libro *de Sacramentis;* ait enim quod non fuerit mora interjecta inter creationem, et distinctionis inchoationem, quæ incœpit in lucis formatione : et illud videtur satis probabile, quod ibi cœperit lux illa in primo die, ubi conditus est Sol in die quarto : creditur enim Sol quarto die conditus fuisse in oriente, non in meridie, et Luna in occidente. Et si tu objicias quod prius deberet dicere : « Factum est mane et vespere, » dicendum quod, sicut dicit Magister in littera, mane dicit finem præcedentis noctis, et ex hoc dicit quamdam obscuritatem, propter hoc quod non tantum dicit diei initium, imo dicit noctis consummationem. Et quia in prima lucis formatione non præcesserat nox, sed statim lux incœpit secundum suam totam potestatem illuminare, (b) ideo dicitur dies illa cœpisse a plena luce : adeo enim lucebat ibi ubi cœpit, sicut si esset in meridie. Ideo non dicitur fecisse mane, quia non præcesserat nox; sed prius vespere, quod est finis diei, et postmodum mane, quod est finis noctis, quia prius fecit diem, et postmodum noctem. Et tam hic modus dicendi quam præcedens satis est probabilis, nec facile discernitur quis eorum plus habeat veritatis : et ideo quocumque istorum modorum dicatur, non est facienda magna vis.

Opin. 2.

ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de essentia et quidditate lucis corporalis in se; et circa hoc duo quæruntur : primo quæritur utrum lux sit corpus, vel forma corporis; secundo quæritur utrum sit forma substantialis, vel accidentalis.

QUÆSTIO I.

An lux sit corpus, vel forma corporis [1].

Ad opp.

Circa quam sic proceditur, et ostenditur quod lux sit corpus. Augustinus, *de Libero Arbitrio* [2] : « In corporibus lux primum locum tenet. »

2. Item Augustinus, *super Genesim ad litteram* [3]*:* « Anima omnem corpoream materiam dignitate naturæ præcellit : per lucem tamen et aerem, quæ in mundo præcellentia sunt corpora, corpus administrat. »

3. Item Augustinus in *Epistola ad Volusianum* [4] : « Hominum (inquit) iste sensus est nihil nisi corpora valentium cogitare; sive ista grossiora (a), sicut sunt humor, aut humus; sive subtiliora, sicut aer et lux; sed tamen corpora. »

4. Item hoc videtur ratione : In spiritibus est reperire spiritum qui est pure lux : ergo similiter in corporalibus videtur quod sit reperire corpus quod sit pura lux (d). Similiter videtur quod illud, quod est luminosum in corporibus, sit lux pura : sed illud est corpus, cum habeat extensionem, sicut patet in Sole : ergo videtur quod lux sit corpus.

5. Item lux in Sole est in plena actualitate, et potestate multiplicandi se : ergo non vide-

[1] *Cf.* Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XIII, q. III. — [2] Aug., *de Lib. Arbit.*, lib. III, c. V, n. 16.— [3] Id., *de Gen. ad litt.*, lib. VII, c. XIX, n. 25.— [4] Id., *Epist.* III, al. CXXXVII, c. IV, n. 4.

(a) *Al.* fuerint. — (b) *Cæt. edit add.* et. — (c) *Edit. Bened. Oper. Aug.* crassiora. — (d) *Cæt. edit add.* ergo.

tur quod sit permixta possibilitati materiæ : constat autem Solem esse corpus : ergo videtur quod pura lux sit corpus.

6. Item nihil movetur localiter motu dimensivo et successivo, nisi corpus : sed lux illa quæ primo creata fuit suo motu faciebat diem et noctem : ergo erat corpus.

Fundam.

Ad oppositum Damascenus [1] : « Lumen est qualitas naturalis ipsius ignis. » Sed nulla qualitas est corpus : ergo lux non est corpus, sed qualitas corporis.

Item dicit Philosophus [2] quod forma est principium agendi : ergo illud quod maxime est principium agendi, illud maxime est forma : sed lux inter cætera corporalia est maxime activa : ergo videtur quod sit pure forma : sed nullum corpus est pure forma, cum omne corpus sit compositum : ergo lux non est corpus.

Item per Augustinum, *super Genesim ad litteram* [3] : « Lux est subtilissimum in corpore, et ob hoc animæ vicinissimum. » Sed quod est vicinissimum nobilissimæ formæ, illud maxime participat rationem formæ : ergo videtur quod ipsa lux sit pure forma.

Item nulli corpori opponitur aliquid privative secundum quod corpus est : sed luci, secundum quod lux est, opponitur tenebra privative : ergo lux non est corpus.

CONCLUSIO.

Lux secundum abstractionem concepta corpus non est, sed simplex forma; in concretione vero accepta, corpus dici potest.

Resp. ad Arg. Dicendum quod quidam non attendentes, nec interius considerantes verba Augustini, dixerunt lucem esse corpus, pro eo quod posuerunt aliquod corpus pure esse lucem, ita quod in eo nihil esset admixtum de tenebrositate materiæ, sicut est corpus solare a quo cætera corpora mundi recipiunt illuminationem. Sed cum supra probatum sit, quod nulla substantia per se existens, sive corporalis, sive spiritualis, est pure forma, nisi solus Deus; satis planum est quod nullum corpus potest esse pure forma : cum enim nullum corpus careat extensione, et omnis extensio fundetur super materiam corporalem, nullum corpus potest esse sine materia. Et iterum nullum corpus potest esse pure forma : si ergo lux formam dicit, non potest esse lux ipsum corpus, sed aliquid corporis : si enim lux esset ipsum corpus, cum lucis sit ex seipsa seipsam multiplicare, aliquod corpus posset seipsum multiplicare ex se sine appositione materiæ aliunde : quod est impossibile alicui creaturæ, cum materia non habeat educi nisi per creationem. Et ideo aliter dicendum, quod sicut humor et calor dupliciter accipiuntur : aliquando enim dicunt proprietates, sive qualitates, corporeæ substantiæ, sicut dicuntur humor esse aquæ, et calor ipsius ignis; aliquando nominant ipsam substantiam sub tali forma, sicut dicit Augustinus quod humor et humus sunt elementa, et philosophi dicunt quod calor est substantia quædam subtilis : sic intelligendum a parte lucis, quod lux potest dici in abstractione, et sic nominat formam corporis luminosi, per quam illud corpus habet lucere et agere; et sic dicit Damascenus quod est qualitas ignis. Aliquando nominat in concretione ipsam substantiam, scilicet luminosam : et sic accipitur in illa divisione, scilicet quod tres sunt species ignis, scilicet carbo, flamma, et lux [4]. Et per hunc modum loquitur Augustinus, qnando dicit quod lux tenet primum locum in corporibus, et lux et aer sunt corpora subtiliora. Vocat enim ibi *lucem,* quod nos vocamus *ignem,* sicut ex verbis ipsius Augustini colligitur expresse.

Opinio falsa. Improb. Op. vera.

1, 2 et 3. Et per hoc patent objecta ad utramque partem. Nam auctoritates et rationes, quæ dicunt et probant lucem corpus non esse, sed qualitatem, accipiunt lucem in abstractione, sicut patet; auctoritates vero

[1] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. I, c. IX; lib. II, c. VI et VII. — [2] Arist., *de Generat.*, lib. II, cont. 53; *de Anima,* lib. II, cont. 24. — [3] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. XII, c. XVI, n. 32.— [4] Arist., *Topic.* lib. V, loc. 54.

quæ ad oppositum inducuntur, loquuntur de luce prout accipitur concretive.

Rationes vero quæ probant quod aliquod corpus sit pure lux, non sunt cogentes.

4. Ad illud enim quod objicitur de similitudine spiritualium et corporalium; non est simile, quia lux spiritualis communis est Creatori, et creaturæ, secundum analogiam. Et quia Creator pure actus est, ideo potest reperiri in spiritualibus lux in omnimoda actualitate, ita quod nihil habeat de possibilitate materiæ, nec de tenebrositate ignorantiæ. Corporalis vero lux non reperitur nisi in creatura, quæ, ad hoc ut per se existat, indiget substentari a materia : et ideo non potest inveniri lux pura per omnimodam exclusionem possibilitatis materiæ : potest tamen inveniri pura lux per exclusionem opacitatis et tenebræ : et sic est in Sole.

5. Ad illud quod objicitur, quod si lux solis esset permixta materiæ, non posset se multiplicare perfecte ; dicendum quod præsentia materiæ non tollit actualitatem formæ, maxime quando corpus multum habet de specie, et parum de materia : et quia in Sole est abundantia lucis, quamvis sit ibi materia, non impeditur ab actione sua. Ea autem quæ dicuntur habere lucem incorporatam, non habent perfectam potestatem multiplicandi se : non quia lux sit solum ibi in materia, sed quia corpora illa multum habent de materia, et parum de specie.

6. Ad illud quod objicitur, quod lux primo creata mota fuit dimensive et successive, dicendum quod lux ibi vocatur nubecula lucida, quæ vere corpus erat : et illa non fuit creata, pro eo quod fuit ex præexistenti materia forma lucis sibi divinitus impressa, vel educta. Sic igitur ex prædictis patet, quod lux, proprie et abstracte loquendo, non est corpus, sed forma corporis.

[1] *Cf.* S. Thom., p. I, q. LXVII, art. 3; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XIII, q. I, art. 2; Richardus, II *Sent.*, dist. XIII, q. III; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XIII, q. IV.— [2] Aug., *de Lib. Arbit.*, lib. III, c. V, n. 16, etc. — [3] Dion. Areop., *de Div. Nomin.*, c. IV, post princip.

QUÆSTIO II.

An lux sit forma substantialis, vel accidentalis [1].

Fundam.

Utrum lux sit forma substantialis, vel accidentalis; et quod sit forma substantialis, videtur. Prior est generatio substantiæ, quam accidentis : sed lux inter omnes formas corporales describitur primo fuisse creata : ergo non videtur accidens, sed substantia; aut illa operatio fuit inordinata.

Item, forma substantialis est nobilior, quam accidentalis : sed lux est nobilissima forma corporalium, sicut in multis locis dicit Augustinus [2] : ergo, cum multæ aliæ formæ corporales sint substantiæ, videtur quod lux sit forma substantialis.

Item lux inter omnia corporalia maxime assimilatur luci æternæ, sicut ostendit Dionysius, *de Divinis Nominibus* [3], et maxime in virtute et efficacia : ergo si hoc totum magis competit formæ substantiali, quam accidentali, videtur quod lux sit substantia.

Item nullum accidens est causa substantiæ : sed lux corporis cœlestis est principium educendi animam vegetabilem et sensibilem, quæ sunt formæ substantiales : ergo videtur quod lux sit substantia.

Item nullum accidens est per semetipsum activum, cum nullum sit per se existens : ergo, sicut per se non est, ita etiam nec per se agit : sed corpus luminosum, in quantum luminosum, est per se activum : ergo videtur quod lux non sit ei accidens, sed substantialis forma.

Item nullum accidens facit gradum et nobilitatem in rebus secundum differentias specificas propter sui ipsius participationem majorem et minorem : sed corpora mundi, secundum quod plus et minus participant de luce, sunt magis et minus nobilia, quantum ad esse substantiale, et specie, et differentia, sicut patet respiciendo gradus in corporibus mundi : ergo impossibile est lucem esse accidens corpori luminoso.

Ad opp.

Contra : 1. Nihil est de constitutione acci-

dentis, nisi accidens [1] : sed lux est de constitutione coloris, cum color non sit aliud quam lux incorporata : ergo cum color sit accidens, lux est forma accidentalis.

2. Item nihil est per se objectum sensus, nisi accidens, quia omne objectum sensus ponitur in tertia specie qualitatis : sed lux seipsa videtur, et percipitur sensu visus, et est illud quo mediante cætera sentiuntur, sicut dicit Augustinus *super Genesim ad litteram* : ergo lux est accidens [2]. Ait enim Augustinus sic [3] : « Visus agit pura luce, deinde incorporata in subtilissimo aere, deinde lux mixta in aere caliginoso, deinde cum corpulento humore, deinde cum terrena crassitudine, et sic quinque sensus efficit. »

3. Item, quod augetur in aliquo, salva ejus substantia et natura, ipsum est sibi accidens : sed lux augetur in corporibus præcipue luminosis, sicut dicitur [4] : *Erit lux lunæ sicut lux solis, et lux solis septempliciter*, etc. Ergo lux non est substantia, sed accidens, cum substantia non recipiat magis et minus.

4. Item, sicut ignis naturaliter lucet, ita et naturaliter calet, nec major est virtus in ipso lucere, quam calere, sive calefacere : sed caliditas est qualitas accidentalis ipsius ignis : ergo et luminositas.

5. Item, si lux in (*a*) igne est forma substantialis, aut ergo ultima et completiva, aut citra ultimam : si est forma ultima et completiva, ergo non videtur quod ignis differat a cœlesti natura, nec quod aliqua luminosa differant specifica differentia; si est forma citra ultimam, ergo minus est forma perfecta, quam forma ignis specifica, cum forma ultimo completiva sit in re perfectissima : ergo non videtur quod in igne lux sit nobilissima forma : si ergo in cœlo est forma ultima, videtur quod digniora, sive nobiliora, sint corpora elementaria, quam cœlestia : quod si falsum est, restat, etc.

6. Item in creaturis qualitas est immediatum principium actionis; unde forma substantialis agit tanquam mediantibus proprietatibus accidentalibus : sed lux est immediatum principium actionis : ergo videtur quod lux sit accidens.

CONCLUSIO.

Lux quæ dat esse corpori lucido, forma substantialis est; a qua fulgor apparens exit, qui est forma accidentalis; et secundum hoc est accidens.

Resp. ad Arg. Prænotandum est quod in hac quæstione sapientes opinantur contraria sapientibus. Quidam enim dicere voluerunt, quod lux est accidens corpori luminoso, sicut sapientia sive scientia, quæ est lux spiritualis, est accidens ipsi animæ, et color est accidens corpori terminato, et calor est accidens corpori calido. Dixerunt enim quod sic se habet corpus luminosum ad lucem, sicut anima ad cognitionem, et sicut corpus calidum ad calorem : quoniam per ipsam decoratur, per ipsam sentitur, et per ipsam operatur : et ideo si dicatur forma nobilis, hoc non intelligitur quantum ad esse primum, sed quantum ad esse secundum; sicut scientia et gratia nobilissimæ formæ ponuntur, quamvis accidentia esse dicantur. Et sic pro magna parte rationes evadunt. Sed quoniam sacra Scriptura lucem inter cæteras formas pure corporales commendat, et catholici tractatores, sicut Dionysius in IV *de Divinis Nominibus*, et Augustinus in multis locis, et philosophi etiam principatum operandi in corporibus luci attribuunt; ideo lucem magis esse substantiam, quam accidens, sentire videntur. Et ideo est alia positio, quod lux est forma substantialis corporum, secundum cujus majorem et minorem participationem corpora habent verius et dignius esse in genere entium. Unde sicut nobilissimum corporum, scilicet empyreum, est præcipue luminosum, ita infimum, sci-

Opin. 1.

Improb.

Opin. 2.

[1] Arist., *Natural.* lib. III, cont. 3. — [2] Hanc rationem magni facit Scotus, ibi : *Hic tria sunt,* dist. XIII, q. un. — [3] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. XII, c. XVI, n. 32, quoad sensum. Aliquid simile habet lib. VII, c. XIII, n. 20. — [4] *Isa.*, XXX, 26. — (*a*) *Edit. Ven. deest* in.

licet terra, est maxime opacum; intermedia vero, secundum quod sunt magis et minus nobiliora, participant plus et minus. Et quod omnia corpora naturam lucis participent, hoc satis de plano ostenditur, quia vix est corpus opacum, quin per multam tersionem et politionem possit effici luminosum, sicut patet cum de cinere fit vitrum, et de terra carbunculus. Utraque autem harum positionum magnorum est, et quælibet valde probabilis, nec de facili improbari potest. Si autem interius considerare velimus quæ istarum positionum fit verior, invenimus quod utraque harum fundata fuit super aliquod verum. Verum est enim quod lux, cum sit forma nobilissima inter corporalia, sicut dicunt philosophi et sancti, secundum cujus participationem, majorem et minorem, sunt corpora magis et minus entia, est substantialis forma. Verum est etiam quod, cum lux sit per se sensibilis, sit etiam instrumentum operandi, sit etiam augmentabilis et minuibilis, salva forma substantiali; quod ipsa habet formam naturæ accidentalis. Et ideo notandum est ad intelligentiam auctoritatum et rationum, quod sicut lux incorporata est principium coloris in ipso corpore terminato, qui quidem color est accidens, et passibilis qualitas, et sensu percipitur; sic etiam lux in corpore luminoso est principium cujusdam fulgoris, qui ad modum coloris est accidens, et mediante quo luminosum corpus a sensu apprehenditur. Et secundum hoc dupliciter potest lux accipi : uno modo dicitur lux ipsa forma quæ dat esse corpori lucido, et a qua luminosum corpus principaliter est activum, sicut a primo movente et regulante; alio modo dicitur lux esse fulgor qui est circa corpus luminosum, qui consequitur existentiam lucis in tali materia, et qui etiam est sensus objectum, et operis instrumentum : et sic est accidentale complementum. Et sic patet responsio ad quæstionem propositam; etiam pro magna parte patet responsio ad objecta. Rationes enim ostendentes lucem esse substantialem formam, procedunt secundum primam viam, sicut patet intuenti; rationes autem ad partem oppositam procedunt via alia, exceptis quibusdam ad quas satis de facili responderi potest.

Utraque opinio probabilis.

1. Ad illud enim quod objicitur, quod lux est de compositione coloris; dici potest, quod lux non dicitur esse de compositione coloris tanquam principium intrinsecum, sed tanquam principium effectivum, cum accidentia simplicia sint : forma autem substantialis bene potest esse effectivum principium accidentis.

2. Ad illud quod objicitur, quod est forma sensibilis; dicendum quod hoc non videtur ratione suæ essentiæ, sed ratione fulgoris, vel coloris, eam inseparabiliter concomitantis, maxime ubi est vehementia lucis.

3. Ad illud quod objicitur, quod augetur; dicendum quod augmentum illud attenditur ratione fulgoris, non ratione lucis, quæ est forma substantialis : et si ratione illius attenderetur, adhuc ratio non valeret; quià quamvis forma substantialis secundum se non recipiat magis et minus, habet tamen intendi et remitti secundum esse ipsius in materia : et hoc maxime verum est in formis generalibus, in quibus magis consistit communitas analogiæ secundum magis et minus, et prius ac posterius, quam univocationis.

4. Ad illud quod objicitur, quod calor non est forma substantialis calidi; dicendum quod non est simile, quia non est tantæ dignitatis et perfectionis forma caloris, sicut forma lucis. Et hoc patet, quia forma lucis plus recedit a natura contrarietatis, corruptionis et alterationis.

5. Ad illud quod objicitur, quod non est forma ultima in igne; dicendum quod, si lux ponitur esse forma substantialis corporum specie diversorum, utpote cœli et ignis, neutrius est forma ultimo completiva : ideo ex hoc non concluditur quod natura elementaris sit nobilior cœlesti; nec ex hoc potest

etiam concludi, quod alia forma sit nobilior forma lucis, quamvis sit ulterior. Forma enim lucis non ponitur in eodem, corpore cum alia forma, sicut dispositio imperfecta, quæ nata sit perfici per ultimam formam; sed ponitur tanquam forma et natura, omnis alterius corporalis formæ conservativa, et dans agendi efficaciam, et secundum quam attenditur cujuslibet formæ corporalis mensura in dignitate et excellentia. Et quod objicitur, quod forma ultimo completiva nobilior est; hoc verum est ubi forma illa habet compleri et perfici per ultimam, scilicet ubi forma communis habet perfici per ultimam et specialem. Vel dicendum quod hoc veritatem habet, ubi utraque forma, scilicet communis et ultima, est in suo potissimo esse : sic autem lux non est, nisi in cœlesti corpore.

6. Ad illud quod objicitur, quod est immediatum principium operandi; dicendum quod illud non cogit necessario, ut videtur; forma enim specialis per se posse agere videtur. Sed quia exemplum ejus non de facili invenitur in aliis, quamvis non irrationabiliter credatur in forma lucis possibile esse, cum sit maxime activa, concedi potest quod, quamvis lux interius perficiens sit substantialis forma, tamen fulgor ille quo corpus illud instrumentaliter operatur, sentitur et decoratur, ad naturam accidentis, sicut prædictum est, pertinere, non indocte credi potest.

ARTICULUS III.

Consequenter quæritur de lucis effectu et irradiatione; et circa hoc duo quæruntur : primo quæritur utrum lumen quod emittitur a corpore luminoso sit corpus, an qualitas corporis; secundo, dato quod sit qualitas, est quæstio utrum sit substantialis, vel accidentalis.

QUÆSTIO I.

An lumen quod exit a corpore luminoso sit corpus [1].

Circa quam sic proceditur, et ostenditur primo, quod lumen quod exit a corpore luminoso, sit corpus. Omne quod per se movetur localiter et dimensive, est corpus : sed radius, sive lumen egrediens a sole, movetur localiter, utpote ab oriente in occidentem : ergo tam radius, quam lumen, est corpus. (Ad opp.)

2. Item nihil repercutitur et repellitur a corpore, nisi corpus; impossibile enim est non corpus a corpore moveri : sed luminis et radiorum fit repercussio ad corpus opacum : ergo tam lumen, quam radius, est corpus.

3. Item impossibile est esse confractionem et intersecationem, nisi corporum : sed ex repercussione luminis ad speculum concavum fit radiorum intersecatio, et confractio : ergo videtur quod tam lumen, quam radius, sit corpus.

4. Item omne quod habet trinam dimensionem, est corpus : sed lumen in medio habet trinam dimensionem, quia diffunditur secundum omnem positionem, nec tantum est in superficie, immo etiam penetrat aerem usque ad profundum : ergo videtur quod lumen in medio sit corpus.

5. Item, esto quod sol esset, et circa ipsum esset spatium vacuum, cum sol potens sit ex virtute lucis absque adjutorio extrinseco lumen suum diffundere, nisi habeat resistens, et in illo spatio vacuo nullam habeat resistentiam, ibidem lumen suum diffunderet : sed lumen illud non esset in alio corpore sustinente : ergo videtur quod esset substantia per se ens, et non spiritualis : hoc constat : ergo corporalis.

6. Item, quod potest generare corpus, est corpus : sed lumen in medio diffusum potest generare corpus, scilicet ignem per sui mul-

[1] *Cf.* S. Thom., p. I, q. LXVII, art. 3; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XIII, q. II, art. 2; et *Quolib.* V, q. X; Richard., II *Sent.*, dist. XIII, art. 2, q. I; Durandus, II *Sent.*, dist. XIII, q. II; Jo. Baccon., II *Sent.*, dist. XIII, art. 1, 3 et 4; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XIII, q. I, art. 3; Franc. de Mayr., II *Sent.*, dist. XIII, q. IV; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XIII, q. V.

tiplicationem : ergo lumen in medio est corpus.

Fundam. Ad oppositum, Philosophus in secundo *de Anima* [1] : « Lumen nec est corpus, nec defluxus corporis. »

Item hoc ratione videtur per suum oppositum : Lumini enim opponitur tenebra principaliter : si ergo privatio non est corporis, sed formæ; lumen non est corpus, sed forma.

Item hoc videtur per motum. Nullum enim corpus movetur subito secundum locum : sed lux subito alterat, quia in instanti ab oriente venit in occidens : ergo lumen non est corpus. Si tu dicas quod non movetur subito, sed repente movetur, id est imperceptibiliter in aliquo spatio; tunc sequitur quod in majori spatio posset sentiri successio, sicut patet in sono : ergo, etc.

Item nullum corpus velocius movetur, quam corpus mobilis primi, pro eo quod ille motus est perfectissimus omnium motuum, et ideo velocissimus : sed lumen ab oriente in occidens multo citius movetur, quam moveatur orbis primus, quia lux in instanti, et illud saltem duodecim horis : ergo lumen est corpus.

Item nullum corpus simul et semel movetur ad oppositas partes : sed lumen simul et semel movetur ad partes oppositas, quia diffunditur sursum et deorsum, ante et retro a dextris et a sinistris : ergo non potest esse corpus.

Item impossibile est duo corpora impermixta, et non sese augmentantia, esse simul : sed lumen cum aere est impermixtum, et ipsum aerem non augmentat, et tamen est simul : ergo non est corpus. Quod autem impossibile sit duo corpora simul esse, Philosophus dicit [2] : et ad hoc sunt rationes quæ possunt omitti ad præsens, quæ inducuntur in Quarto [3], ubi agitur de penetrabilitate corporis gloriosi.

Item nullum corpus habet suum esse in fieri continue : sed lumen in aere habet suum esse in fieri continue, quia continue egreditur a sole, sicut dicit Augustinus [4] : ergo impossibile est corpus esse.

Item, si lumen est corpus, aut est ex aliquo, aut ex nihilo : si ex nihilo est, ergo est a Creatore : ergo lumen est a solo Deo, cum ipsius sit creare; si ex aliquo, quæro ex quo : aut ex corpore a quo causatur, aut ex corpore in quo suscipitur : constat quod non ex corpore in quo, suscipitur, quia lumen non producitur ex aere tunc enim ibi posset manere recedente sole; si ex corpore a quo causatur, ergo videtur quod corpus luminosum in emissione luminis aliquid perdat de sua substantia et materia, et ita videtur quod jam sol deberet esse consumptus.

CONCLUSIO.

Lumen et radius, prout proprie accipitur, non est corpus.

Resp. ad Argum. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod circa hoc quatuor sunt opiniones. Quidam enim voluerunt dicere, quod tam lumen, quam radius, in medio corpus est, et egressus ipsorum radiorum ab ipso sole est sicut egressus rivulorum a fonte. Sicut enim a fonte procedunt rivuli, qui sunt corpora, et ejusdem naturæ cum fonte, sic dicunt esse in radiis et sole. Et si tu objicias eis, quod videtur quod substantia solis et aliorum luminarium jam esset pene consumpta; dicunt quod, sicut non consumitur substantia fontis, pro eo quod sicut fit emissio, ita fit etiam restauratio; sic dicunt quod non consumitur substantia solis, pro eo quod sicut exterius emittit lumen suum inferius, sic virtute radiorum vapores ad se trahit superius, ex quibus restauratur, sicut corpora alimento, adeo ut nec deficiat, nec decrescat; et hoc videtur sensisse Seneca. Positio tamen ista est contra philosophiam, quæ dicit corpora cœlestia omnino esse incorruptibilia. Secunda vero positio

Opin. 1. Opin. 2.

[1] Arist., *de Anima*, lib. II, cont. 69 et 70. — [2] Id., *Physic.* lib. IV, cont. 46.— [3] Lib. IV *Sent.*, dist. XLIX, art. 4, q. 1. — [4] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. III.

etiam concludi, quod alia forma sit nobilior forma lucis, quamvis sit ulterior. Forma enim lucis non ponitur in eodem, corpore cum alia forma, sicut dispositio imperfecta, quæ nata sit perfici per ultimam formam; sed ponitur tanquam forma et natura, omnis alterius corporalis formæ conservativa, et dans agendi efficaciam, et secundum quam attenditur cujuslibet formæ corporalis mensura in dignitate et excellentia. Et quod objicitur, quod forma ultimo completiva nobilior est; hoc verum est ubi forma illa habet compleri et perfici per ultimam, scilicet ubi forma communis habet perfici per ultimam et specialem. Vel dicendum quod hoc veritatem habet, ubi utraque forma, scilicet communis et ultima, est in suo potissimo esse : sic autem lux non est, nisi in cœlesti corpore.

6. Ad illud quod objicitur, quod est immediatum principium operandi; dicendum quod illud non cogit necessario, ut videtur; forma enim specialis per se posse agere videtur. Sed quia exemplum ejus non de facili invenitur in aliis, quamvis non irrationabiliter credatur in forma lucis possibile esse, cum sit maxime activa, concedi potest quod, quamvis lux interius perficiens sit substantialis forma, tamen fulgor ille quo corpus illud instrumentaliter operatur, sentitur et decoratur, ad naturam accidentis, sicut prædictum est, pertinere, non indocte credi potest.

ARTICULUS III.

Consequenter quæritur de lucis effectu et irradiatione; et circa hoc duo quæruntur : primo quæritur utrum lumen quod emittitur a corpore luminoso sit corpus, an qualitas corporis; secundo, dato quod sit qualitas, est quæstio utrum sit substantialis, vel accidentalis.

QUÆSTIO I.

An lumen quod exit a corpore luminoso sit corpus [1].

Circa quam sic proceditur, et ostenditur primo, quod lumen quod exit a corpore luminoso, sit corpus. Omne quod per se movetur localiter et dimensive, est corpus : sed radius, sive lumen egrediens a sole, movetur localiter, utpote ab oriente in occidentem : ergo tam radius, quam lumen, est corpus. (Ad opp.)

2. Item nihil repercutitur et repellitur a corpore, nisi corpus; impossibile enim est non corpus a corpore moveri : sed luminis et radiorum fit repercussio ad corpus opacum : ergo tam lumen, quam radius, est corpus.

3. Item impossibile est esse confractionem et intersecationem, nisi corporum : sed ex repercussione luminis ad speculum concavum fit radiorum intersecatio, et confractio : ergo videtur quod tam lumen, quam radius, sit corpus.

4. Item omne quod habet trinam dimensionem, est corpus : sed lumen in medio habet trinam dimensionem, quia diffunditur secundum omnem positionem, nec tantum est in superficie, immo etiam penetrat aerem usque ad profundum : ergo videtur quod lumen in medio sit corpus.

5. Item, esto quod sol esset, et circa ipsum esset spatium vacuum, cum sol potens sit ex virtute lucis absque adjutorio extrinseco lumen suum diffundere, nisi habeat resistens, et in illo spatio vacuo nullam habeat resistentiam, ibidem lumen suum diffunderet : sed lumen illud non esset in alio corpore sustinente : ergo videtur quod esset substantia per se ens, et non spiritualis : hoc constat : ergo corporalis.

6. Item, quod potest generare corpus, est corpus : sed lumen in medio diffusum potest generare corpus, scilicet ignem per sui mul-

[1] *Cf.* S. Thom., p. I, q. LXVII, art. 3; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XIII, q. II, art. 2; et *Quolib.* V, q. X; Richard., II *Sent.*, dist. XIII, art. 2, q. I; Durandus, II *Sent.*, dist. XIII, q. II; Jo. Baccon., II *Sent.*, dist. XIII, art. 1, 3 et 4; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XIII, q. I, art. 3; Franc. de Mayr., II *Sent.*, dist. XIII, q. IV; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XIII, q. V.

tiplicationem : ergo lumen in medio est corpus.

Fundam. Ad oppositum, Philosophus in secundo *de Anima* [1] : « Lumen nec est corpus, nec defluxus corporis. »

Item hoc ratione videtur per suum oppositum : Lumini enim opponitur tenebra principaliter : si ergo privatio non est corporis, sed formæ; lumen non est corpus, sed forma.

Item hoc videtur per motum. Nullum enim corpus movetur subito secundum locum : sed lux subito alterat, quia in instanti ab oriente venit in occidens : ergo lumen non est corpus. Si tu dicas quod non movetur subito, sed repente movetur, id est imperceptibiliter in aliquo spatio; tunc sequitur quod in majori spatio posset sentiri successio, sicut patet in sono : ergo, etc.

Item nullum corpus velocius movetur, quam corpus mobilis primi, pro eo quod ille motus est perfectissimus omnium motuum, et ideo velocissimus : sed lumen ab oriente in occidens multo citius movetur, quam moveatur orbis primus, quia lux in instanti, et illud saltem duodecim horis : ergo lumen est corpus.

Item nullum corpus simul et semel movetur ad opposita partes : sed lumen simul et semel movetur ad partes oppositas, quia diffunditur sursum et deorsum, ante et retro a dextris et a sinistris : ergo non potest esse corpus.

Item impossibile est duo corpora impermixta, et non sese augmentantia, esse simul : sed lumen cum aere est impermixtum, et ipsum aerem non augmentat, et tamen est simul : ergo non est corpus. Quod autem impossibile sit duo corpora simul esse, Philosophus dicit [2] : et ad hoc sunt rationes quæ possunt omitti ad præsens, quæ inducuntur in Quarto [3], ubi agitur de penetrabilitate corporis gloriosi.

Item nullum corpus habet suum esse in fieri continue : sed lumen in aere habet suum esse in fieri continue, quia continue egreditur a sole, sicut dicit Augustinus [4] : ergo impossibile est corpus esse.

Item, si lumen est corpus, aut est ex aliquo, aut ex nihilo : si ex nihilo est, ergo est a Creatore : ergo lumen est a solo Deo, cum ipsius sit creare; si ex aliquo, quæro ex quo : aut ex corpore a quo causatur, aut ex corpore in quo suscipitur : constat quod non ex corpore in quo, suscipitur, quia lumen non producitur ex aere tunc enim ibi posset manere recedente sole; si ex corpore a quo causatur, ergo videtur quod corpus luminosum in emissione luminis aliquid perdat de sua substantia et materia, et ita videtur quod jam sol deberet esse consumptus.

CONCLUSIO.

Lumen et radius, prout proprie accipitur, non est corpus.

Resp. ad Argum. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod circa hoc quatuor sunt opiniones. Quidam enim voluerunt dicere, quod tam lumen, quam radius, in medio corpus est, et egressus ipsorum radiorum ab ipso sole est sicut egressus rivulorum a fonte. Sicut enim a fonte procedunt rivuli, qui sunt corpora, et ejusdem naturæ cum fonte, sic dicunt esse in radiis et sole. Et si tu objicias eis, quod videtur quod substantia solis et aliorum luminarium jam esset pene consumpta; dicunt quod, sicut non consumitur substantia fontis, pro eo quod sicut fit emissio, ita fit etiam restauratio; sic dicunt quod non consumitur substantia solis, pro eo quod sicut exterius emittit lumen suum inferius, sic virtute radiorum vapores ad se trahit superius, ex quibus restauratur, sicut corpora alimento, adeo ut nec deficiat, nec decrescat; et hoc videtur sensisse Seneca. Positio tamen ista est contra philosophiam, quæ dicit corpora cœlestia omnino esse incorruptibilia. Secunda vero positio

Opin. 1.

Opin. 2.

[1] Arist., *de Anima*, lib. II, cont. 69 et 70. — [2] Id., *Physic.* lib. IV, cont. 46.— [3] Lib. IV *Sent.*, dist. XLIX, art. 4, q. 1. — [4] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. III.

est, quod lumen est corpus, et similiter radii, et processus ipsorum radiorum a sole est sicut ramorum a radice : maxime si ita esset, quod statim radix posset ex se producere arborem, adjuta divina virtute, sicut forte fuit in prima rerum conditione : et sicut radix non diminueretur, si ita produceret arborem, et tamen dicerentur semper rami ab illa radice exire, non quia de novo egrediantur, sed quia cum sua origine continuantur, sic dicunt et in Solis radiis se habere. Cum enim Deus Solem tanquam originem et principium lucis fecit, simul cum hoc ramificationem radiorum sibi dedit : et ita Sol continue dicitur illos radios emittere, quia illi radii nunquam separantur a sua origine; sed sicut Sol movetur, sic radii circumferuntur, non novi generantur : eosdem enim radios quos emisit a principio super terram, emittit et etiam nunc. Sed esto quod Sol obscuraretur, sicut in passione Christi creditur esse factum; tunc videtur quod oporteret ex tunc radios renovari, et ita de novo creari, si corpora essent. Tertia positio est quod tam lumen, quam radius, in medio corpus est, et productio ejus quantum ad formam a sole est; quantum vero ad materiam est a Creatore; dicunt enim quod hoc spectat ad perfectionem universitatis, ut sicut est aliqua creatura quæ quantum ad materiam et formam immediate est a Deo, ut angelus; quædam autem quantum ad formam est a Deo immediate, et quantum ad materiam est a natura, ut homo; sic et tertium genus est quod quantum ad formam est a creatura, et quantum ad materiam a Deo. Sed illud non videtur probabile, cum Deus nunquam creet materiam præter formam aliquam. Licet autem quælibet harum trium positionum specialiter dicat aliquid probabile (*a*) circa originem luminis ex lumine, omnes tamen communiter improbantur per hoc, quod dicunt lumen in medio esse corpus : tum propter ipsius diffusionem, quæ subita est; tum etiam propter existentiam cum ære, quæ impermixta est; tum etiam propter ipsius productionem, quæ nec est ex materia, nec unquam separatur ab ejus existentia : immo, sicut continue est, ita continue generatur, ut dicit Augustinus, quod lumen habet permanentiam per continuam Solis influentiam. Et ideo est quarta positio concors rationi et philosophiæ, quod lumen et radius, si nominetur illud præcise quod a luce habet ortum, nec est corpus, nec corporis defluxus, sicut rationes ad hoc inductæ ostendunt. Si autem dicatur radius aer illuminatus secundum diametrum, et lumen aer illuminatus secundum profundum; sic isto modo radius et lumen poterit dici corpus : prout tamen proprie accipitur lumen, et radius in medio, corpus non est.

Opin. 3. — Improbatio omnium. — Opin. 4.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur, quod movetur localiter; dicendum quod, sicut videmus in specie generata a calore, quod dupliciter movetur, et unus motus est per diffusionem procedendo a corpore objecto usque ad speculum, alius autem motus secundum quod videtur moveri in speculo ad motum corporis objecti; et prius non est motus localis, sed generationis; secundo vero motu non movetur per se, sed per accidens : sic intelligendum est in proposito, quod motus luminis, qui est per egressum ipsius a corpore lucido, non est proprie loci mutatio, sed magis luminis generatio et diffusio : et hoc patet ex eo, quod fit subito in spatio quantuncumque magno. Motus vero alius, qui est per delationem ipsorum radiorum super terram cum ipso Sole, iste est solum per accidens, sicut movetur virtus ipsa ad motum sui principii influentis, et tamen virtus corpus non est. Sic intelligendum est de lumine, quod se habet ad corpus luminosum per modum virtutis influxæ. Unde Damascenus [1] : « Dicimus, propter lumen quod ex ipso provenit, lucere ignem, et non ponimus ministeriale organum ignis esse, quod ex ipso est, lumen, virtutem vero magis naturalem. »

[1] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. II, c. VII et IX.

(*a*) *Al.* improbabile.

2. Ad illud quod objicitur, quod radii repercutiuntur a corpore, dicendum quod repercussio alicujus ab aliquo potest esse dupliciter : quædam ex collisione duorum sibi invicem obviantium, sicut pila repercutitur a pariete; quædam ex ineptitudine patientis ad suscipiendam virtutem agentis, et sic repercutitur radius a corpore etiam opaco. Sol enim, sive quodcumque aliud corpus luminosum, habet virtutem diffundendi lumen usque ad spatium aliquod determinatum, cum sit virtutis finitæ; et quandiu se protendit illa virtus, multiplicatur lumen, si susceptibile sit idoneum : cum vero ante terminationem illius virtutis obviat aliquod corpus, quod non est idoneum ad ejus susceptionem, hoc ipso quod lumen non poterit (*a*) se multiplicare in anterius, multiplicat se retrorsum, non ex virtute corporis resistentis, sed ex virtute primi moventis : unde cum fit repercussio radii in aqua mota, movetur radius non quia aqua sit primum movens, sed prima virtus radium producens, quæ occasione accepta ab aqua poterit radium reflectere, et occasione accepta ab eodem potest reflexionem variare, et ita radium movere. Quod enim dicitur: « Impossibile est non corpus a corpore repelli, » dicendum quod si est aliquid ita non corpus, quod sit spiritus, hoc est verum; si autem est ita non corpus, quod tamen indigeat (*b*) corpore deferente, sic absque dubio repelli potest, sicut prædictum est in lumine, et manifestum est in imagine, quæ relucet in speculo propter appositionem plumbi cum vitro, quod est corpus opacum. Si enim esset solummodo vitrum, per se, quod est corpus pervium, transiret species, et non rediret ad oculum, sicut patet per sensibile experimentum.

3. Ad illud quod objicitur, quod fit intersecatio et contractio radiorum; dicendum quod hoc dicitur ratione aeris conjuncti, qui ex virtute radiorum ibi concurrentium habet subtiliari, et moveri : et ratione illius dicuntur etiam radii confringi, dum ex multiplicatione, secundum oppositas vias, per progressum et regressum, fit quædam multiplicatio et aggregatio luminis, et subtiliatio aeris circa corpus tersum : ex qua contingit effectum calorem radii intendi, et ignem ibidem per caloris intensionem ex aere sic subtiliato generari.

4. Ad illud quod objicitur, quod lumen habet trinam dimensionem in medio; dicendum quod dimensionem potest habere aliquid dupliciter : vel ex se, vel ex ratione ejus, in quo est : si ex se, sic est corpus; si aliunde, non oportet. Sic enim habet trinam dimensionem albedo in cerussa et nive, quæ sunt albæ intra et extra.

5. Ad illud quod objicitur, quod circa solem esset vacuum quod illuminaret; dicendum quod, licet hoc alii dixerint, tamen non videtur verum, nec probabile. Philosophus enim contrarium sentit [1] in libro II *de Anima*, cum dicit, quod per vacuum non est videre; et Augustinus similiter, in libro XII *Confessionum* in principio dicens sic [2] : « Ubi lux esset, si esset, nisi superesset eminendo et illustrando? » Ratio etiam est contra hoc, quia cum lumen sit forma corporalis, indiget medio deferente. Et si tu quæras quid impediat; dico quod hoc non est propter præsentiam impedientis, sed propter absentiam adjutorii : sicut si aliquis habens magnam famem, et carens cibo, non potest comedere, non quia impediatur, sed quia non adjuvatur.

6. Ad illud quod objicitur, quod lumen generat corpus; dicendum quod lumen non agit propria virtute, sed virtute corporis luminosi : corpus autem luminosum non educit corpus quantum ad materiam, sed solummodo quantum ad formam : ideo, cum lumen sit illud per quod agit, non oportet lumen esse corpus, sed sufficit quod sit forma corporalis.

[1] Arist., *Physic.*, cont. 76. — [2] Aug., *Confess.* lib. XII, c. III.

(*a*) *Al.* poterat. — (*b*) *Al.* quidem indiget.

QUÆSTIO II.

An lumen sit forma substantialis, sive accidentalis [1].

Fundam. Utrum lumen sit forma substantialis, vel accidentalis; et quod sit forma accidentalis, videtur. Quod advenit jam completo in esse, est accidentale : sed lumen advenit aeri jam completo in esse : ergo est accidentale.

Item, quod adest et abest præter subjecti corruptionem, est accidens [2] : lux abest et adest præter aeris corruptionem, quod est subjectum ejus; ergo, etc.

Item sicut se habet color ad corpus terminatum, ita se habet lumen ad corpus transparens : sed color est accidens in corpore terminato : ergo lumen est accidens in corpore transparenti : ergo, etc.

Item, si unum oppositorum in subjecto existens est accidens, et reliquum est accidens : sed obnubilatio accidit ipsi aeri : ergo pari ratione et illuminatio.

Ad opp. Contra : 1. Impossibile est duo accidentia ejusdem speciei esse in eodem subjecto, quia accidens numeratur per subjectum, in quo est : sed duo lumina, sicut dicit Dionysius [3], sunt in eodem aeris medio : ergo impossibile est lumen esse accidens aeris.

Item accidens, cum generatur, ex propriis principiis subjecti habet ortum; et cum resolvitur, resolvitur in suum subjectum : sed lumen nec educitur ex aere, nec resolvitur in aerem : ergo lumen non est accidens aeris : et constat quod est in aere : ergo si ejus non est accidens, nullius est accidens.

Item nullum accidens transit a subjecto in subjectum : sed radius mutatur ab una parte aeris in aliam, et lumen similiter : ergo lumen accidens esse non potest.

Item nullum accidens manet immobile, moto eo in quo est : sed radius manet immobilis, moto aere : ergo radius accidens non est. Si tu dicas quod hoc est propter hoc quod lumen in medio habet esse spirituale, sicut idolum; objicitur contra hoc, quia radius et lumen habet ibi operationem naturalem, et est principium operationis naturalis : ergo videtur quod sit ibi naturaliter et concrete, non spiritualiter et abstracte.

CONCLUSIO.

Lumen atque radius illud præcise dicunt quod exit a corpore luminoso; et a luce ortum habent, nec corpus sunt, nec corporis defluxus, quamvis aer illuminatus per diametrum possit dici.

Resp. ad Arg. ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod circa hoc triplex est modus dicendi, quorum quilibet supponit lumen in medio esse formam, sive qualitatem aliquam. Quidam enim dicunt quod lumen in medio est substantia, existit tamen in medio per modum accidentis, quia non est ipsi aeri substantialis : et hoc dicunt propter hoc, quod generatio luminis a luce est secundum viam univocationis : et ideo cum lux sit forma substantialis in suo fonte, dicunt lumen substantiam esse in medio, licet modum essendi habeat accidentalem : maxime cum luminis et lucis non videatur alia essentia esse, sed solummodo differre videatur per modum essendi, sive per esse. Sed quia lumen in medio et est illud quod potissime sentitur, et facit alia sentiri, ideo est secunda positio, quod lumen in medio est accidens : non enim causatur a corpore luminoso, nisi in quantum fulgidum est : et ita est accidens per comparationem ad principium a quo. Dicunt etiam quod est accidens per comparationem ad subjectum in quo, quia advenit jam completo, et potest adesse et abesse præter subjecti corruptionem : et ita plenam rationem accidentis habet lumen in medio : non tamen per comparationem ad idem : accidens enim habet

Opin. 1. — Improb. — Opin. 2.

[1] *Cf.* S. Thom., part. I, quæst. LXVII, art. 3; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XIII, q. II, art. 2, dub. 1; Richard., II *Sent.*, dist. XIII, art. 2, q. IV; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XIII, q. I, art. 2; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XIII, q. ult.; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. XIII, q. I, dub. 3. — [2] Porphyr., *de Accident.*; Arist., *Topic.* lib. I, c. IV. — [3] Dion. Areop., *de Div. Nomin.*, c. II.

comparari ad substantiam, sicut ad subjectum et causam; lumen vero etsi his duobus modis habeat comparari ad substantiam, non tamen ad eamdem : quia ad aerem comparatur sicut ad subjectum, quia est in illo; ad corpus luminosum sicut ad principium, quia est ab illo. Sed quia lumen, prout est in medio existens, habet seipso sentiri, ita quod positum supra sensum facit; et iterum in eadem parte medii habet sine confusione multiplicari secundum positionem Dionysii; ideo est tertia positio, quod lumen in medio nec est substantia, nec accidens proprie, quia non habet ibi esse naturale et materiæ concretum, sed spirituale et abstractum. Unde dicunt quod, sicut comparatur species coloris in medio ad colorem existentem in corpore objecto, sic lumen in medio ad lumen existens in corpore luminoso. Sed cum lumen in medio non solum habeat operationem spiritualem in animam, sed etiam naturalem in corpora naturalia; non solum videtur esse in aere per modum spiritualem, sive esse ibi per modum habitus, sed etiam aliquo modo esse naturale : et ita videtur, quod illud non sufficiat dicere, quamvis videatur esse valde verisimile. Præterea intelligendum est quod omnes modi prædicti aliquid veritatis in se continent, et ex omnibus his elicitur una veritas integra : quod patet sic : Lumen enim in medio dicit virtutem activam egredientem a corpore luminoso, per quam corpus luminosum agit, et imprimit in hæc inferiora; et hæc est virtus substantialis ipsi corpori. Et de hac dicit Damascenus [1], quod lumen quod est ex igne non est aliquid ministeriale ipsius ignis, vel accidentale, sed virtus ei connataralis et consubstantialis, sicut patet in auctoritate inducta in præcedenti problemate : et hæc virtus non est sensu perceptibilis, nec solummodo operatur in sensu visus, sed etiam facit ad eductionem omnium sensuum in actum, sicut dicit Augustinus in libro VII, *super Genesim ad litteram* [2] : quod habitum est in quadam auctoritate prius inducta. Sic etiam dicunt philosophi [3], quod corpus cæleste, mediante suo lumine, influit usque ad profundum terræ, ubi mineralia corpora generari habent; et quantum ad hoc verum dicunt, qui dicunt quod lumen dicit substantiam accidentaliter ad aerem comparatam, sicut virtus agentis ad deferens quodam modo comparatur accidentaliter. Non solum autem lumen dicit illam vim activam, quam non percipit sensus; sed etiam quamdam qualitatem sensibilem, qua sensus visus efficitur sentiens in actu : et illa est qualitas accidentalis in tertia specie qualitatis : et secundum hoc dicit Avicenna, in libro *de Sufficientia naturali,* quod lumen est affectio corporis habentis lucem, cum appositum fuerit illi, scilicet pervium. Et sic verum dicebat illa secunda opinio, quæ dicebat lumen esse accidens, non solum per comparationem ad aerem in quo recipitur, sed etiam in comparatione ad corpus a quo causatur, quia ab ipso oritur, in quantum illud est fulgidum, et habet esse objectum sensus. Secundum autem utramque naturarum istarum in lumine repertarum, lumen ad aerem comparatur, non sicut ad primum subjectum, sed sicut ad deferens et ad medium : et ideo per comparationem ad ipsum aerem non habet modum existendi naturalem, sed per modum habitus : nec est forma naturalis, sed potius similitudo ejus, scilicet lucis : sic species coloris in medio non est proprie color, sed ut color, sive similitudo coloris. Maximam tamen habet approximationem ad illum, et adeo illi innititur, ut non indigeat principio intrinseco ex quo educatur. Unde lumen in medio non habet principium materiale ex quo, sed potius originale a quo fluit, et ad quod etiam redit, cum in medio desinit esse, sicut dicitur de similitudine. Et hoc modo dicit [4] Commentator super secundum *de Anima,* quod lux est habitus diaphani, et quod hoc est in ipso, sicut

[1] Damasc., *de Fide orthod.,* lib. II, c. VII et IX. — [2] Aug., *de Gen. ad lit.,* lib. VII, c. XIII, n. 20. — [3] Arist., *de Cælo,* lib. II; *Meteor.* lib. I. — [4] Comment. LXIII.

intentio, sive species, vel similitudo. Et quantum ad hoc verum dicebat tertia opinio. Ex his igitur patet, quod lumen in medio, in quantum dicit vim activam, dicit substantiam habentem modum accidentis; in quantum dicit qualitatem sensibilem, dicit accidens : sed accidens illud relatum ad aerem non habet plene rationem accidentis naturalis, sed similitudinis, vel intentionis, quæ est ibi non sicut in subjecto sustinente, sed sicut in deferente. Ex his patent rationes ad utramque partem.

Quod enim objicitur, quod advenit jam completo in esse, et recedit præter subjecti corruptionem; hoc ostendit quod habet modum accidentis secundum quod est in medio. Quod vero objicitur, quod se habet ad modum coloris, et est qualitas sensibilis; de lumine loquitur, secundum quod in se habet naturam accidentis. Rationes vero ad oppositum, quæ probant quod non sit accidens, quia non numeratur numeratione subjecti, quia non movetur ad motum aeris, quia non causatur ab aere, nec resolvitur in aerem; concludunt solum quod non habet ibi plene rationem accidentis naturalis, quod comparatur ad illud in quo est sicut ad subjectum et causam, et quod etiam sustinetur et dependet ab eo in quo est principaliter, et ei conjungitur inseparabili vinculo : hoc autem non est in proposito, quia lumen, quamvis sit in aere, causatur a corpore luminoso, et ab illo principaliter dependet; nec est in aere sicut in sustentante, sed sicut in deferente : et ideo durationem, et mutationem, et numerationem potius recipit a lucido influente, quam ab aere suscipiente. Et ob hoc dicit Dionysius [1] plura lumina esse in eodem medio inconfusa, et convelli sive separari ab invicem secundum absentationem corporum illuminantium. Distinctio enim illa est propter continuationem luminum cum sua origine, a qua (*a*) procedunt naturaliter, et in virtute ejus agunt, quamvis in medio sint quodam modo spiritualiter et abstracte: et sic cætera circa hoc quæsita jam patent.

Resp. ad arg. pro utraque parte.

DISTINCTIO XIV

DE OPERE SECUNDÆ DIEI, QUA FACTUM EST FIRMAMENTUM; ET TERTIÆ, QUA CONGREGATÆ SUNT AQUÆ; ET QUARTÆ, QUA LUMINARIA FACTA SUNT.

De opere secundæ diei, qua factum est firmamentum.

Dixit quoque Deus [2] : *Fiat firmamentum in medio aquarum, et dividat aquas ab aquis. Divisitque aquas quæ erant sub firmamento, ab his quæ erant super firmamentum.* Sciendum est [3] quod illius cœli describitur hic creatio, sicut ait Beda, *super Genesim,* in quo fixa sunt sidera, cui suppositæ sunt aquæ in aere et in terra, et suppositæ aliæ, de quibus dicitur [4] : *Qui tegis aquis superiora ejus.* In medio ergo firmamentum est, id est, sidereum cœlum, quod de aquis factum esse credi potest : crystallinus enim lapis, cui magna est firmitas et perspicuitas, de aquis factus est. Si quem vero movet quo modo aquæ naturæ fluidæ et in ima labiles, super cœlum possint consistere; de Deo scriptum esse meminerit [5] : *Qui ligat aquas in nubibus suis.* Qui enim infra cœlum ligat aquas ad tempus vaporibus nubium retentas, potest etiam super cœli sphæram non vaporali tenuitate, sed glaciali soliditate aquas suspendere ne labantur. Quales autem, et ad quid conditæ sint, ipse novit qui condidit. Ecce ostensum est his verbis quod cœlum factum sit, scilicet illud in quo sunt fixa sidera, id est quod excedit aerem; et de qua

[1] Dion. Areop., *de Div. Nomin.*, c. II, in med.— [2] *Gen.*, I, 6, 7.— [3] Ambrosius, in *Hexaem.*, lib. II, c. II, III et IV, de his agit. — [4] *Ps.* CIII, 3. — [5] *Job,* XXVI, 8.

(*a*) *Cæt. edit.* quo.

materia, scilicet de aquis; et quales sint aquæ quæ super illud cœlum sunt, scilicet ut glacies solidatæ.

Quidam vero cœlum quod excedit aeris spatia, igneæ naturæ dicunt, asserentes super aerem purum ignem esse, qui dicitur esse cœlum : de quo igne sidera et luminaria facta esse conjectant : quibus Augustinus consentire videtur [1]. Utrum vero nomine firmamenti cœlum quod excedit aerem, an ipse aer hic intelligatur, idem Augustinus quærit nec solvit [2]. Magis tamen approbare videtur cœlum illud hic accipi, quod spatia aeris excedit; aquas autem quæ super illud cœlum sunt, dicit vaporaliter trahi, et levissimis suspendi guttis; sicut aer iste nubilosus exhalatione terræ aquas vaporaliter trahit, et per subtiles minutias suspendit, et post corpulentius conglobatas pluvialiter refundit. Si ergo potest aqua, sicut videmus, ad tantas minutias pervenire, ut feratur vaporaliter super aerem aquis naturaliter leviorem, cur non credamus etiam super illud levius cœlum minoribus guttis et levioribus emanare vaporibus? Sed quoquo modo ibi sint, ibi esse non dubitamus.

Alii putant cœlum illud esse igneæ naturæ, quibus consentit Augustinus.

Quæri etiam solet, cujus figuræ sit cœlum. Sed Spiritus sanctus, quamvis auctores nostri sciverint, per eos dicere noluit, nisi quod prosit saluti. Quæritur etiam, si stet, an moveatur cœlum. Si movetur, inquiunt, quomodo est firmamentum? Si stat, quomodo in eo fixa sidera circumeunt? Sed firmamentum dici potest, non propter stationem, sed propter firmitatem, vel terminum aquarum intransgressibilem. Si autem stat, nihil impedit moveri et circumire sidera.

Quæ sit figura firmamenti.

Post hoc quæri solet, quare hic non est dictum, sicut in aliorum dierum operibus : *Vidit Deus, quod esset bonum*. Sacramentum aliquod hic commendatur. Ideo enim fortassis non est dictum, quod tamen sicut in aliis factum est, quia binarius principium alteritatis est, et signum divisionis.

Quare tacuit Scriptura de opere secundæ diei, quod in aliis dixit

Sequitur [3] : *Dixit Deus : Congregentur aquæ in locum unum, et appareat arida* [4]. Tertiæ diei opus est congregatio aquarum in unum locum. Congregatæ sunt enim omnes aquæ cœlo inferiores in unam matricem, ut lux, quæ præterito biduo aquas clara luce lustraverat, in puro aere clarior fulgeat, et appareat terra quæ cooperta latebat; et quæ aquis limosa erat, fieret arida et germinibus apta. Eodem enim die protulit terra herbam virentem, lignumque faciens fructum. Si autem quæratur, ubi congregatæ sint aquæ quæ totum texuerant spatium usque ad cœlum; potuit fieri ut terra subsidens concavas partes præberet, ubi fluctuantes aquas reciperet. Potest etiam credi primarias aquas rariores fuisse, sic ut nebula tegeret terras, sed congregatione esse spissatas; et ideo facile in unum posse redigi locum. Cumque multa constet esse maria et flumina, in unum tamen locum dicit aquas congregatas propter continuationem vel congregationem omnium aquarum, quæ in terris sunt : quia cuncta flumina et maria magno mari junguntur. Ideoque cum dixerit aquas congregatas in unum locum, deinde dicit pluraliter, *Congregationes aquarum,* propter multifidos sinus earum, quibus omnibus ex magno mari principium est.

De opere tertiæ diei, quando aquæ congregatæ sunt in unum locum.

Sequitur [5] : *Dixit Deus : Fiant luminaria in firmamento cœli, et dividant diem ac*

De opere quartæ

[1] Aug., *de Gen.*, lib. II, c. III. — [2] *Ibid.*, c. IV. — [3] *Gen.*, I, 9. — [4] Ambros. in *Hexæm.*, lib. III, c. II, de hac re prolixe; et Beda sup. hunc loc. *Gen.*; August., *de Gen. ad litt.*, lib. I, c. XII. — [5] *Gen.*, I, 14.

diei, quando facta sunt luminaria. *noctem*. In præcedenti triduo disposita est universitatis hujus mundi machina, et partibus suis distributa. Formata enim luce prima die, quæ universa illustraret, duo sequentes dies attributi sunt supremæ et infimæ parti mundi, firmamento scilicet, aeri, terræ, et aquæ. Nam secunda die firmamentum desuper expansum est. Tertia vero aquarum molibus intra receptula sua collectis, terra est revelata, atque aer serenatus. Quatuor ergo mundi elementa illis diebus suis locis distincta sunt et ordinata. Tribus autem sequentibus diebus ornata sunt illa quatuor elementa. Quarta enim die ornatum est firmamentum sole, et luna, et stellis. Quinta, aer in volatilibus, et aquæ in piscibus ornamenta acceperunt. Sexta, accepit terra jumenta et reptilia et bestias : post quæ omnia factus est homo de terra [1] et in terra : non tamen ad terram, nec propter terram; sed ad cœlum, et propter cœlum.

Ante alia, de ornatu cœli agitur, sicut prius factum est. Quia ergo cœlum cæteris elementis speciem præstat [2], priusque (*a*) aliis factum est, ideo ante alia ornatur in quarto die quo fiunt sidera : quæ ideo facta sunt, ut per ea illustretur inferior pars, ne esset habitantibus tenebrosa. Infirmitatique hominum provisum est, ut circumeunte sole potirentur homines diei noctisque vicissitudine propter dormiendi vigilandique necessitatem : et ideo etiam ne nox indecora remaneret, sed luna ac sideribus consolarentur homines, quibus in nocte operandi necessitas incumberet : et quia quædam animalia sunt quæ lucem ferre non possunt. Quod autem subditur [3] : *Et sint in signa, et tempora, et dies, et annos;* quomodo accipiendum sit [4], quæri solet. Ita enim dictum videtur, quasi quarto die cœpissent tempora, cum prius triduum sine tempore non fuerit. Ideoque tempora quæ fiunt per sidera, non spatia morarum, sed vicissitudinem aereæ qualitatis debemus accipere : quia talia motibus siderum fiunt, sicut dies et anni quos usitate novimus. Sunt enim in signa serenitatis et tempestatis, et in tempora, quia [5] per ea distinguimus quatuor tempora anni, scilicet ver, æstatem, autumnum; hyemem. Vel sunt in signa et tempora, id est in distinctionem horarum, quia priusquam fierent, ordo temporum nullis notabatur indiciis, vel meridiana hora, vel qualibet hora. Hæc quarta die facta sunt.

PARS I.

DE PRODUCTIONE SIMPLICIUM, ET INSENSIBILIUM CONTINENTIUM.

EXPOSITIO TEXTUS.

Dixit quoque Deus: Fiat firmamentum, etc.

Divisio. Supra egit Magister de productione illius formæ, quæ est quasi generale principium distinguendi cæteras corporales formas; in hac parte agit de productione rerum quantum ad formas speciales. Et quoniam quædam res sunt simplices, quædam mixtæ, sive quædam sunt insensibiles, quædam sensibiles; ideo pars ista habet duas. In prima agit Magister de productione simplicium et insensibilium : in secunda vero de productione mixtorum et sensibilium, infra, distinctione XV : *Dixit etiam Deus : Producant aquæ reptile,* etc. Et quoniam corpora simplicia, sive insensibilia, sunt in duplici differentia : quædam enim sunt continentia, quædam contenta : ideo pars prima habet duas : in prima agit de productione et distinctione corporalium quantùm ad res côntinentes; in

[1] Vid. *Eccli.*, XVII, 1-2. — [2] Vid. Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. II, c. XIII. — [3] *Gen.*, I, 14. — [4] Vid. Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. II, c. XIV; *de Gen. cont. Manich.*, lib. I, c. XIV. — [5] *Cf.* Aug., *de Gen. cont. Manich.*, lib. I, c. XIV. — (*a*) *Cæt. edit.* priusquam.

secunda vero, quantum ad res contentas, ibi: *Sequitur: Dixit Deus: Congregentur aquæ,* etc. Prima pars, in qua scilicet agitur de rebus continentibus, utpote de cœlis et cœlorum distinctione, habet quatuor partes: in prima determinat cœlorum naturam; in secunda tangit quæstionem de figura, ibi: *Quæri etiam solet cujus figuræ:* in tertia quærit de motu, ibi: *Quæritur etiam si stet aut moveatur;* in quarta vero removet quamdam dubitationem, ibi: *Post hæc quæri solet quare,* etc. Omnes hæ partes remanent indivisæ præter primam, quæ dividitur in duas: in prima determinat naturam cœlorum secundum veritatem; in secunda, secundum quorumdam opinionem, ibi: *Quidam vero cœlum,* etc. Et sic breviter tria inquirit Magister in hac parte: cœlorum naturam, figuram, et motum.

DUB. I.

Glaciali soliditate aquas suspendere, etc.

Contra: Ex hoc videtur supponere quod aquæ illæ sint de se ponderosæ, et quod ibi teneantur per violentiam soliditatis: quod est contra ordinem universitatis.

Resp. Dicendum ad hoc, quod aquas illas comparat soliditati, non propter gravitatem, sed propter continuitatem et stabilitatem, quia non fluunt, nec refluunt, nec deorsum descendunt.

DUB. II.

Super illud levius cœlum minutioribus guttis, etc.

Contra: Si hoc verum est, videtur firmamentum porosum esse, cum per illud possint guttæ aquæ emanare. Videtur etiam illud esse alterabile, si suscipit peregrinas impressiones.

Dicendum ad hoc, quod non vult dicere, quod aquæ modo per subtiliationem caloris pertranseant cœlum sidereum, quia nunquam illuc ascenderunt; sed per comparationem naturæ, quæ modo usque super aerem elevat aquas, vult quasi a minori arguere quod divina virtus aquas supra firmamentum sine naturæ præjudicio potuit constituere, cum in sua potestate esset magis et magis corpus subtiliare.

DUB. III.

Ideo enim fortassis, etc.

Contra: Videtur ista ratio ita bene esse ad oppositum, sicut ad propositum, cum binarius plus accedat ad unitatem, quam aliquis alius numerus.

Respondendum est ad hoc, quod ista ratio Magistri est allegorica, vera tamen est. Quamvis enim binarius inter numeros minus ab unitate recedat, primo tamen habet rationem recessus in se; et propter hoc per ipsum intelligitur divisio, magis quam per alios numeros, et recessus ab unitate virtutis et perfectionis. Alia tamen ratio literalis est, quam facit Magister in historiis, quia secundo die notatur facta esse distinctio aquarum ab aquis: quæ distinctio, etsi inchoata fuerit in secundo die, fuit tamen consummata in tertio, cum dicitur: *Congregentur aquæ in locum unum.* Et quia divina visio signat approbationem post perfectionem, hinc est quod Scriptura tacuit secundo die verbum *Videndi.*

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis incidit hic quæstio de cœlis; et quæruntur hic tria: primo quæritur de cœlis quantum ad naturam: secunda quæstio est de eis quantum ad figuram; tertia quæstio est, quantum ad motoris influentiam. Circa primum quæruntur duo: primo quæritur de natura cœli crystallini; secundo de naturæ cœli firmamenti.

QUÆSTIO I.

An cœlum crystallinum sit de natura aquæ [1].

Utrum crystallinum cœlum sit de natura Fundam.

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. L, memb. 1; S. Thom., p. I, q. LXVIII, art. 2; et II *Sent.*, dist. XIV, q. I, art. 1; et *Quolib.* IV, art. 4; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XIV, q. I, art. 1; Richard., II *Sent.*, dist. XIV, q. I; Durand., II *Sent.*, dist. XIV, q. I; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XIV, q. I; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. XIV, q. I.

aquæ; et quod sic, videtur per auctoritatem Scripturæ [1] : *Fiat firmamentum in medio aquarum, et dividat aquas ab aquis* : quæ autem sola divisione distinguuntur, sunt ejusdem naturæ : ergo ea quæ sunt super firmamentum, et quæ sub firmamento, sunt ejusdem naturæ. Si tu dicas quod firmamentum ibi vocatur non cœlum sidereum, sed aer; obviat textus sequens, ubi dicitur quod stellæ positæ sunt in firmamento. Obviat etiam illud quod scribitur in *Daniele* [2] : *Benedicite, aquæ quæ super cœlos sunt, Domino* : et postea subditur : *Benedicite, Sol et Luna, Domino*. Ergo aquæ illæ sunt super Solem et Lunam. Si tu dicas aquas illas esse spirituales, obviat illud quod dicitur in Psalmo [3] : *Extendens cœlum sicut pellem, qui tegis aquis superiora ejus*. Sed cœlum extensum est corporale : ergo aquæ quæ tangunt, sunt corporales.

Item hoc videtur auctoritate doctorum. Augustinus, super *Genesim ad litteram*, loquens de aquis ait [4] : « Qualitercumque sint ibi, ibi esse eas non dubitamus : major est enim hujus Scripturæ auctoritas, quam omnis humani ingenii perspicacitas. » Si tu dicas quod sint ibi aquæ, sed tamen non materiales, sed spirituales; contra hoc dicit Basilius : « Aquam illam intelligamus aquam esse veram. » Ergo videtur quod vere aquæ illæ habent speciem et naturam aquæ. Quod si tu dicas, quod formam habent aquæ, sed tamen non proprietates; contra hoc est verbum Bedæ, quod adducit Magister in litteram : « Qui infra cœlum ligat aquas ad tempus vaporibus nubium retentas, potest etiam supra cœli sphæram non vaporabili tenuitate, sed glaciali soliditate aquas suspendere ne labantur. »

Item ratione videtur : Ordo partium in microcosmo, sive in minori mundo, respondet ordini partium in majori mundo : sed hic videmus in natura corporis humani, quod supra cor, quod est calidum et igneæ naturæ, ponitur cerebrum, quod est frigidum et aqueæ naturæ : ergo et in minori mundo, supra Solem, et alia corpora calefacientia erit ponere naturam aqueam.

Item aqua de sui natura est perspicua, et per hoc apta ad susceptionem luminis : ergo conformis est naturæ cœlesti : ergo apta est, ut de ea aqua possit aliquod cœlum fieri : ergo si aliquod cœlum habet fieri ex aqua, cum nullum sit infra firmamentum cœlum aqueum, videtur quod sit supra firmamentum.

Item, quod illud sit possibile, videtur per rationem, quam facit Augustinus, *super Genesim ad litteram* [5]. Aqua per sui subtiliationem potest elevari, ut sit supra aerem : ergo majori subtiliatione poterit amplius elevari : ergo, si omne corpus divisibile est in infinitum, si adsit potentia dividentis, poterit aqua tantum dividi et subtiliari, quod supra firmamentum naturaliter poterit consistere : et si hoc, ergo est aliquod cœlum aqueum.

Item illud est naturale unicuique, quod Creator ei indidit a prima constitutione : ergo, si in prima divisione aquarum quædam positæ sunt supra firmamentum, quædam sub firmamento; ita naturale est illis esse supra firmamentum, sicut istis esse infra firmamentum : ergo sicut existentibus supra firmamentum stultum esset dubitare, utrum aquæ possint esse infra firmamentum, stultum est credere esse inconveniens supra firmamentum esse cœlum aqueum.

Ad opp.

1. Ad oppositum arguitur sic : Primo auctoritate Augustini, in libris *Confessionum* [6] : « Sunt aliæ aquæ, quæ supra firmamentum sunt immortales, et ab omni corruptione secretæ. » Ergo videtur quod cœlum aqueum non sit de natura istius aquæ.

2. Item corpus habens speciem aquæ per naturam est ponderosum : ergo si aliquod cœlum est aqueæ naturæ, illud est ponderosum : sed ponderosum non oportet collocari nisi deorsum per naturam : ergo videtur quod

[1] *Gen.*, I, 6. — [2] *Dan.*, III, 60, 62. — [3] *Ps.* CIII, 2. — [4] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. II, c. V, n. 9. — [5] *Ibid.*, c. IV, n. 8. — [6] Id., *Confess.* lib. XIII, c. XV, n. 18.

inordinatum sit ponere, quod aliquod sit cœlum aqueum, quod sit sursum.

3. Item corpora mundi ordinantur secundum majorem nobilitatem, et minorem; et corpus quod nobilius est, superius locatur: ergo si aqua minus nobilis est, quam firmamentum, ergo nunquam locanda est supra firmamentum.

4. Item corpora mundi ordinantur sub et supra, secundum majorem subtilitatem, et minorem, et secundum majorem raritatem, et minorem: sed aer subtilior est quam aqua, et rarior, et similiter ignis: ergo nunquam aqua adeo poterit rarefieri, ut sit subtilior aere et igne: ergo nunquam vidétur quod possit convenienter supra ignem et aerem collocari.

5. Item habentium eamdem naturam idem est locus: quia enim eadem est natura glebæ, et totius terræ, idem est locus glebæ, et totius terræ: ergo idem est locus hujus aquæ, et totius aquæ: ergo si aliqua aqua naturaliter est juxta terram, ergo et omnis aqua: ergo videtur quod nullum sit cœlum aqueum. Si tu dicas, quod non est quærenda hic ratio naturæ, quia hoc fit virtute divinæ potentiæ; hanc responsionem refutat Augustinus, *super Genesim ad litteram,* inquiens[1]: « Nec quisquam dicat hæc omnipotentia Dei fieri: qualiter enim Deus naturas fecerit, quæritur, non quid de his per miraculum suæ potentiæ operetur. »

6. Item quæro ad quid positæ sunt ibi aquæ. Si ad refrigerandum calorem igneum, quod quidem videtur[2] propter hoc, quod Saturnus, qui supremus est inter planetas, et velocissime movetur, et ita ex motu debet esse calidior, tamen frigidissimus est, et hoc non nisi propter aquas illas, ut videtur; objicitur contra hoc, quia si aquæ illæ possunt infrigidare calorem solis et aliorum corporum, ergo eadem ratione possunt ab eis calefieri: ergo et consumi: et ita aliquando totaliter corrumperentur: quod est inconveniens. Quæritur ergo cujus naturæ sunt illæ aquæ, et pro quanto cœlum illud dicatur aqueum: si enim propter naturam perspicuitatis, tunc omne cœlum debet dici aqueum.

CONCLUSIO.

Supra firmamentum est cœlum, quod aqueum (a) dicitur propter transparentiam et frigiditatem virtualem.

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod in hac quæstione, propter diversitatem positionum, et debilitatem rationum, vix potest aliquid certum dici; sed ex quadam proprietate et conjectura ex diversis positionibus potest eligi una quædam sobria, quæ inter fidem et rationem incedat quasi quadam media via. Propter quod notandum est, quod aliqui sequentes viam rationis, et mundanæ philosophiæ, dixerunt, quod supra firmamentum, quod est cœlum sidereum, nullæ sunt aquæ corporales, et Scriptura sacra intelligi debet de aquis spiritualibus. Quod si alicubi in Scriptura legatur de istis aquis materialibus quod sint supra firmamentum elevatæ, tunc nomine firmamenti intelligitur aer: et utrumque horum dictorum eliciunt ex verbis Augustini: primum ex hoc, quod dicit in libro XIII *Confessionum,* quod illæ aquæ sint immortales; secundum vero ex hoc quod dicit *super Genesim ad litteram*[3], quod hoc potest intelligi de aquis, quæ suspenduntur in nubibus. Sed istam positionem improbat Basilius *in Hexaemeron*[4]: reprobat etiam ipse textus, qui dicit stellas esse positas in firmamento, per quod firmamentum dixerat supra aquas ab aquis divisas: si ergo firmamentum illud est cœlum sidereum, et aquæ illæ sunt materiales, positio prædicta nullo modo videtur posse stare. Et ideo alii, innitentes textui sacræ Scripturæ secundum quod videtur sonare, dixerunt quod aliquod cœlum sursum est aqueæ naturæ, quod divina dis-

Opin. 1.

Improb.

Opin. 2.

[1] Aug., *de Gen. ad litt.,* lib. II, c. I, n. 2. — [2] *Ibid.,* c. V, n. 9. — [3] *Ibid.,* c. IV, n. 7. — [4] Basil., *in Hexaem.* hom. III.

(a) *Cat. edit.* aquæ.

positio sursum posuit ad refrigerandum ardorem ætheris. Et ad omnes rationes ad oppositum respondent per hoc, quod Deus in ordinatione mundi plus considerat finis utilitatem, quam formæ qualitatem : et ideo sicut in minori mundo posuit cerebrum sursum (*a*) ad calorem cordis mitigandum, sic supra cœlum sidereum posuit cœlum aqueum, et ibidem aquæ illæ quiescunt et sustentantur, vel sua (*b*) soliditate, sicut videtur Beda dicere, vel sua subtilitate, vel etiam Dei virtute, qui sic ordinavit. Sed quia credendum est opificem summum corpora mundi optimo ordine ordinasse, non solum videtur quod in ordinando consideraverit finis utilitatem, sed etiam perfectionis dignitatem : ideo non videtur verum elementum aquæ super firmamentum collocasse, cum per naturam sit minus nobile. Et ideo est tertius modus dicendi, quod supra firmamentum, sicut dicit Scriptura, sunt aquæ, quæ tamen non habent naturam et speciem aquei (*c*) elementi, censentur tamen aquæ nomine propter convenientiam in aliqua proprietate. Unde notandum est quod aqua ista tres habet proprietates : habet enim perspicuitatem, habet frigiditatem, habet nihilominus gravitatem. Quantum ad naturam perspicuitatis, hæ aquæ et illæ conveniunt, eo quod habent naturam receptivam luminis, et quodam modo retentivam, sicut experimento patet in aliquibus lapidibus, qui de nocte non videntur per se, nisi ponantur in aqua. Quantum autem ad naturam gravitatis, simpliciter differunt : illæ enim aquæ nullo modo sunt graves, nec appetunt deorsum. Quantum vero ad naturam frigiditatis, partim conveniunt, partim differunt : conveniunt enim in hoc, quod utræque sunt frigidæ effective; differunt autem in hoc, quod istæ sunt frigidæ formaliter, illæ vero minime. Et secundum hoc patet quod nomen aquæ tripliciter accipitur in primaria rerum distinctione : aliquando pro informi materia, ut ibi[1] : *Spiritus Domini ferebatur*, etc.; aliquando pro natura transparenti, et luminis retentiva, ut ibi : *Fiat firmamentum in medio aquarum ;* aliquando pro ipso elemento aqueo, ut ibi : *Congregentur aquæ in locum unum :* et sic patet quod super firmamentum veræ sunt aquæ, sicut dicit Scriptura et auctoritates Sanctorum, quæ (*d*) illud intendunt persuadere. Patet etiam quod non sunt ibi aquæ elementares, sive ejusdem naturæ, cujus sunt aquæ istæ, nec quantum ad corruptibilitatem, nec quantum ad gravitatem, nec quantum ad ignobilitatem, nec quantum ad grossitiem (*e*), nec quantum ad transfundendi possibilitatem, sicut ostendunt rationes ad oppositum adductæ. Hanc autem viam tertiam satis sustinere possumus probabiliter, cum nihil videatur sibi obviare. Hoc autem præcipue attendendum est, ne in incerta materia aliquid certitudinaliter asseratur : melius est enim pie dubitare, quam aliquid temerarie diffinire.

Improb.

Opin. 3.

Ad illud vero quod ulterius quæritur, scilicet quare nomine aquarum censeatur cœlum illud, cum non sit de natura aquæ, jam patet responsio. Hoc enim dictum est propter convenientiam non solum in perspicuitate, sed etiam in frigiditate; sed in perspicuitate formaliter, in frigiditate effective. Et si tu objicias, quod firmamentum convenit similiter in perspicuitate; arguis ab insufficienti. Præterea non convenit eo modo firmamentum cum aqua in perspicuitate, secundum quem modum cœlum aqueum creditur convenire. Aquæ enim habent perspicuitatem quæ non tantummodo est luminis susceptiva, sicut perspicuum aeris, sed etiam quodam modo retentiva : sicut per experientiam ostenditur, cum metallum aliquod ponitur in fundo vasis in tenebris superfusa aqua liquida, videbitur sub luce retenta ab aqua. Sic etiam dicuntur probari rubini, qui per se non lucent de nocte. Convenit etiam

[1] *Gen.*, I, 2, 6, 9.

(*a*) *Cæt. edit.* rursum. — (*b*) *Cæt. edit.* vel a sua. — (*c*) *Cæt. edit.* aquæ. — (*d*) *Cæt. edit.* quia. — (*e*) *Cæt. edit.* grossiciam.

cum aqua in frigiditate, sed effective, sicut dicit Basilius : nec tamen ex hoc videtur, quod possit calefieri, vel consumi; sed potest effectus ejus reprimi : sicut nec Sol, quamvis calefaciat, habet formaliter infrigidari; sed solummodo per frigiditatem ei oppositam potest effectus ejus reprimi : et sic patent omnia quæsita circa illius cœli aquei naturam.

QUÆSTIO II.

An firmamentum sit idem cum igneo (a) elemento [1].

Ad opp. De natura firmamenti, et est quæstio : Utrum sit ejusdem naturæ cum igneo (*a*) elemento; et quod sic, videtur primo per auctoritatem Scripturæ, quæ nullam facit mentionem de productione ignis : ergo si ipse supremum est et nobilissimum elementum, ejus productio non debuit præmitti : propterea videtur quod saltem intelligatur nomine cœli.

2. Item hoc videtur auctoritate Augustini, qui, *super Genesim ad litteram* [2], et in libro *de Civitate Dei*, dicit tantum quatuor corpora esse mundi, scilicet humor, et humus, aer, et lux : si ergo firmamentum est aliquod de corporibus mundi, et non est terra, nec aqua, nec aer; ergo est ignis.

3. Item Hugo de sancto Victore exponens illud : *In principio creavit Deus cœlum et terram*, dicit circa principium libri *de Sacramentis* [3] : « Namque terra erat ipsum terræ elementum, et cœlum erat levis et mobilis circumfusio reliquorum trium, quæ in circuitu medio jacentis terræ suspensa ferebatur, et illud opus omnium corporum, sive cœlestium, sive terrestrium formandorum materiam continebat. » Ex hoc videtur quod firmamentum sit de natura alicujus elementi.

4. Item hoc videtur ratione. Tantum quatuor sunt qualitates primæ : ergo videtur quod tantum quatuor debent esse corpora, quæ sunt de constitutione mundi primaria : ergo vel firmamentum est corpus mixtum, vel est de natura alicujus quatuor elementorum : sed non est mixtum, nec de natura trium elementorum inferiorum : ergo est de natura ignis.

5. Item triplex est species ignis, scilicet ignis carbo, ignis lux, ignis flamma : sed natura firmamenti est ut natura lucis : ergo videtur contineri sub tertia specie ignis.

6. Item caliditas inest igni in summo : ergo si aliquid maxime calefacit, illud habet naturam ignis : sed corpora cœlestia maxime calefaciunt inferiora, sicut patet in Sole : ergo habent igneam naturam.

Fundam. Ad oppositum est auctoritas Philosophi in libro *de Cœlo et Mundo*, qui præter hæc quatuor corpora ponit [4] esse corpus quintum.

Item hoc ipsum ratione ostenditur. Corruptibile, et incorruptibile, per naturam non habent eamdem formam completivam [5] : sed firmamentum naturaliter est incorruptibile, igneum (*b*) elementum naturaliter corrumpitur : ergo non sunt ejusdem naturæ.

Item corporum habentium diversos motus naturales, diversæ sunt naturæ : sed firmamentum, et ignis, habent diversos motus naturales, quia ignis naturaliter movetur motu recto, firmamentum movetur naturaliter motu orbiculari : ergo ignis, et firmamentum, sunt alterius, et alterius naturæ. Si tu dicas quod ille motus non est naturalis firmamento; objicitur contra hoc, quia, si aliquis motus inest alicui corpori non naturalis, est reperire aliquod corpus cui sit naturalis [6] : ergo si hoc esset verum, tunc esset ponere aliquod corpus, cui magis conveniret moveri orbiculariter, quam firmamento : quod falsum est.

Item si firmamentum esset igneæ naturæ,

[1] *Cf.* Alexand. Alensis, p. II, q. L, memb. 6, art. 3; S. Thom., II *Sent.*, dist. XIV, q. I, art. 2; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XIV, q. I, art. 2; Rich., II *Sent.*, dist. XIV, q. III; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XIV, q. II. — [2] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. III, c. X, n. 14. — [3] Hug., *de Sacrament.*, lib. VIII, par. I. — [4] Aristot., *de Cœlo et Mundo*, lib. I, cont. 8-20. — [5] *Ibid.*, cont. 16-32. — [6] *Ibid.* cont. 14.

(*a*) *Cat. edit.* igne. — (*b*) *Cat. edit.* ignis.

ergo naturaliter inflammaret corpora sibi proxima : cum igitur sit maximæ quantitatis, videtur quod statim totum aerem absorberet. Si tu dicas quod a Deo reprimitur, hoc non videtur, quia Conditor naturæ sic res, quas condidit, administrat, sicut dicit Augustinus *de Civitate Dei* [1], ut eas agere proprios motus sinat. Præterea, si hoc verum esset, tunc mundus non subsisteret naturaliter, sed miraculose.

Item nobilius est corpus quod non habet contrarietatem, quam corpus quod habet contrarietatem : ergo si ponere est corpora habentia contrarietatem, erit ponere corpus a contrarietate immune : sed hoc non est nisi corpus cœleste : ergo firmamentum non habet contrarium. Sed igneum (*a*) elementum habet contrarium : ergo non erit de natura ejus.

Item, si aliqua diversa reducantur ad concordiam per aliquod, videtur quod illud non habet naturam alicujus illorum, sed quod potens sit super omnia : sed firmamentum sua influentia facit elementa contraria concurrere ad corpora mixta : ergo non est de natura alicujus elementi.

CONCLUSIO.

Firmamentum, et igneum (a) elementum, diversam sortiuntur naturam, quamvis propter analogiam, quam habent in caliditate et lumine, firmamentum ignem dixerint Patres sancti.

Resp. ad Arg. Hic notandum est, quod in hujus quæstionis determinatione videntur Sancti et expositores sacræ Scripturæ contradicere philosophis. Communiter enim philosophi præter quatuor elementa posuerunt essentiam quintam, quam dixerunt esse corpus incorruptibile, et elevatum a contrarietate, et per hoc esse principium conciliativum et conservativum. Sancti vero non videntur ponere nisi solummodo quatuor corpora, et sentire videntur naturam firmamenti esse igneam : sed cum recta ratio satis evidenter persuadeat firmamentum esse alterius naturæ, quam sit aliquod elementum, tum propter motum, qui non latet sensus nostros, tum etiam propter effectus varios, tum etiam propter universi perfectionem, non absurde credi potest philosophos in hac parte verum sensisse, et doctores veritatis ab eis in sensu non discrepasse, quamvis voce tenus videantur contraire. Sicut enim patet ex verbis Augustini in pluribus locis, ipse Augustinus elementum ignis denominat a perfectione lucis : naturales autem philosophi maxime ignem notificant per proprietatem caliditatis : et quoniam natura lucis reperitur et in corpore quinto, et in igneo (*b*) elemento, ideo ipsum firmamentum et ignem dixit Augustinus corpus unius naturæ esse : non, inquam, unius, quia habeant unam formam speciei specialissimæ, sed quia naturam lucis participant secundum quamdam rationem analogiæ : quia vero illud corpus, scilicet firmamentum, sublevatum est a natura contrarietatis, et lucem participat in quadam puritate, ignis vero naturam habet contrarietatis ; hinc est quod philosophi dixerunt ignem et firmamentum alterius et alterius esse naturæ. In cujus testimonium adducunt quod ignis, quia contrariatur terræ, movetur directe motu contrario, scilicet sursum ; cœlum vero, quia contrarietatem non habet, movetur orbiculariter : is enim solus motus est simplex, qui caret contrarietate ; et in hoc verum dixerunt [2], et Sanctis, ut prædictum est, non contradixerunt ; unde rationes ostendentes quod firmamentum, et igneum (*a*) elementum, non sint ejusdem naturæ, concedendæ sunt.

Opin. 1. Opin. 2.

1. Ad illud ergo quod objicitur, quod Scriptura non facit mentionem de igne ; dicendum quod similiter non facit mentionem de aere ; in separatione autem aquarum a terra intelligenda est distinctio elementorum facta fuisse, sicut infra melius patebit.

2. Ad illud quod objicitur de Hugone, pa-

[1] Aug., *de Civit. Dei*, lib. VII, c. XXX. — [2] Arist., *de Cœlo*, lib. I, cont. 23.

(*a*) *Cat. edit.* ignis. — (*b*) *Cat. edit.* igne.

tet responsio : ideo enim cœlum comprehenditur sub igne, propter conformem lucis participationem. Unde, sicut dictum est supra, quod cœlum crystallinum censeri potest nomine aquæ, quia aliquam proprietatem ejus in se habet, sic et in proposito intelligi potest. Triplex enim est ignis proprietas, sicut dictum est supra de aqua : una luminositas, altera caliditas, et tertia levitas, per quam movetur motu, qui est sursum. In proprietate prima ignis et firmamentum conveniunt; in tertia, ignis et firmamentum simpliciter differunt; in media vero partim differunt, partim conveniunt. Conveniunt utique in hoc, quod tam ignis quam firmamentum est calidum effective ; differunt vero in hoc, quod ignis est calidus formaliter, firmamentum vero minime; si enim haberet caliditatem informantem, haberet utique contrarietatem.

3. Ad illud quod objicitur, quod tantum quatuor sunt primæ qualitates; dicendum quod verum est de qualitatibus activis et passivis secundum contrarietatem : et ideo non sequitur quod omnia corpora quæ sunt in prima constitutione mundi, habeant aliquam illarum qualitatum; sed solummodo illa, quæ habent contrarietatem. Ad constitutionem autem mundi non solum hæc corpora requiruntur; sed etiam aliud, quod sit supra hæc, sicut prius ostensum est.

4. Ad illud quod objicitur, quod lux est species ignis, dicendum quod non quæcumque lux est species ignis, sed illa quæ est in materia transmutabili; et hæc est, quæ habet caliditatem annexam informantem eamdem materiam : hujusmodi non est lux corporis quinti, quamvis aliquo modo sit isti conformis.

5. Ad illud quod objicitur, quod corpus quintum calefacit, respondetur quod corpus quintum non calefacit per naturam caliditatis quam in se habeat, sed per vim luminis : et hoc apparet, cum ex concursu et reflexione radiorum circa speculum concavum generatur ignis. Et si objicias quod nihil dat alteri quod non habet, ergo si cælum non habeat in se naturam igneam, non magis generabit ignem, quam aerem; respondetur quod illud habet instantiam in generatione æquivoca, sicut patet quando aliquid calefacit a motu; sic et in proposito intelligitur esse. Et si tu dicas : Quare magis generat ignem, quam aerem, cum non habeat cum ipso conformitatem in forma? dicendum quod etsi non habeat conformitatem in forma ultima, tamen ignis maxime accedit ad ejus naturam. Præterea, cum aliquid habet potestatem educendi multa, quæ sunt in potentia in materia, esto quod sit ad illa indifferens, magis educit quod nobilius est : natura enim semper desiderat quod melius est [1] : et ideo, cum ignis sit nobilior, magis educit ignem. Sed adhuc manet quæstio : Si corpora cælestia calefaciunt per naturam luminis, unde est hoc, quod luna humectat et infrigidat [2]? Sed de hoc fortassis aliquid dicetur infra. Ad præsens autem tantum sufficiat, quod generatio caloris a corpore cælesti in his inferioribus, vel est propter radiorum aggregationem et intensionem, ex qua subtiliatur aer suscipiens illuminationem; vel est ab aliqua virtute divinitus ei data a prima sui conditione totam speciem consequente, sicut ponitur in adamantis virtute, quæ etsi non faciat corpora cælestia formaliter calida, quia sua materia non est ad formam contrarietatis apta; influens tamen in hæc inferiora, inflammat ea, cum sint transmutabilia propter dispositionem repertam in materia.

[1] Arist., *de Cœlo*, lib. II, cont. 34. — [2] *Ibid.*, cont. 42.

ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de cælis quantum ad figuram; et circa hoc quæruntur duo : primo quæritur utrum cæli habeant figuram orbicularem; secundo quæritur utrum habeant dextrum et sinistrum.

QUÆSTIO I.

An cœlum sit figuræ orbicularis [1].

Fundam. Quod habeant orbicularem figuram, videtur, et primo experientia sensus : nam in quamcumque partem terræ vel aquæ quis eat, cælum semper videtur æqualiter distare a terra : hoc autem non esset, nisi haberet orbicularem figuram : ergo, etc.

Item videmus cœlum(*a*) sensibiliter moveri circulariter : sed motus circularis non competit nisi figuræ orbiculari ; ergo cœlum est orbicularis figuræ.

Item simplicissimo corpori simplicissima debetur figura : sed cælum est simplicissimum inter corpora, cum sit subtilissimum : ergo simplicissimam debet habere figuram : sed hæc est figura circularis : ergo, etc.

Item ei corpori, quod est maxime contentivum, debetur figura capacissima [2] : sed cœlum est contentivum omnium, sicut dicit Damascenus [3], et figura orbicularis est capacissima, sicut manifeste convincit ratio, et sensus : ergo, etc.

Item corpori perfectissimo debetur perfectissima figura [4] : sed cœlum est perfectissimum omnium, et figura orbicularis est perfectissima omnium figurarum, sicut probatur in alia scientia, maxime cum in ea reperiatur perfectio senarii : sexies enim tantum reperitur in circumferentia, quantum est a circumferentia ad centrum : ergo, etc.

Item corpori velocissimo debetur figura maxime ad motum idonea : sed cœlum est velocissimum corpus, figura autem maxime apta ad motum est orbicularis : ergo, etc.

Ad opp. 1. Ad oppositum arguitur primo per illud *Psalmi : Extendens cœlum sicut pellem* [5] : alia translatio : *sicut cameram.* Ergo videtur quod cœlum se habeat per modum tentorii : et ita videtur esse figuræ semicircularis.

2. Item ratione videtur, quia in universo nihil est superfluum, sed omnia facta sunt propter hominem : ergo nihil ponendum est quod non valeat ad hominis usum : sed si cœlum esset semicircularis figuræ, sufficeret ad tegendam terram inhabitatam ab hominibus : ergo videtur quod superfluat alius semicirculus.

3. Item cœli sunt *solidissimi* et firmi, *quasi ære fusi*, sicut dicit Job [6] : et hoc innuit ipsum nomen octavæ sphæræ, quæ dicitur *firmamentum :* ergo maxime competit eis figura, secundum quam maxime stabiliuntur ; hæc autem magis est semicircularis, quam circularis : ergo, etc.

4. Item, si cœlum est figuræ orbicularis, ergo aut aliqua pars cœli erit vacua, aut multo plus distabit corpus Christi ab aliquibus beatis, quam cœlum a terra, cum ab una circumferentia cœli ad aliam, terra in medio consistat : ergo si non est congruum ponere, quod aliqua pars empyrei vacua sit a continentia beatorum, nec est ponere tantam distantiam inter Christum, et alia corpora beata ; videtur quod empyreum non sit orbicularis figuræ : et si hoc, ergo nec crystallinum, nec firmamentum.

CONCLUSIO.

Etsi sacrarum Scriptuarum interpretes dubie de cœlorum figura loqui videantur ; juxta tamen rationis et sensus attestationem, propter simplicitatem, capacitatem, perfectionem, et mobilitatem, orbicularem retinere, est opinandum.

Resp. ad Arg. Dicendum quod ad istam quæstionem secundum philosophiam satis planum est respondere, quamvis expositores sacræ Scripturæ de ea videantur loqui dubie : hoc enim faciunt propter ipsius sacræ Scripturæ reverentiam, non audentes explicare quod illa divina dispositione voluit subticere ; vel hoc faciunt ad reprimendam nostram curiositatem, volentes nos in his, quæ dicuntur in Lege et Prophetis, contentos esse,

[1] *Cf.* Richard., II *Sent.*, dist. XIV, quæst. IV. — [2] Arist., *de Cœlo*, lib. II, cont. 22. — [3] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. II, c. VI. — [4] Arist., *de Cœlo*, lib. I, cont. 19.— [5] *Ps.* CIII, 2.— [6] *Job*, XXXVII, 18.— (*a*) *Al.* eos.

et nihil ultra hoc inquirere. Quia tamen curiosorum instantia non desistit, necessario habent doctores sacræ Scripturæ multa determinare, quæ sine salutis dispendio possent de facili pertransire. Propter quod ad prædictam quæstionem respondent, et juxta rationis et sensus attestationem dicunt cœlum habere figuram orbicularem, et hanc maxime sibi competentem, tum ratione simplicitatis, tum ratione capacitatis, tum ratione perfectionis, tum ratione mobilitatis, sicut patet pertractanti.

1. Ad illud ergo quod objicitur de sacra Scriptura, quæ dicit cœlum sicut pellem esse extensum, vel sicut cameram; dicendum quod Scriptura, condescendens parvitati simplicium, modo vulgari frequenter loquitur: et ideo cum loquitur de cœlo, loquitur de ipso secundum quod apparet sensui nostro, et dicit ad modum pellis vel cameræ extensum, quantum ad nostrum hemisphærium.

2. Ad illud quod objicitur, quod pars inferioris hemisphærii non est utilis ad usum humanum, dicendum quod falsum est; immo est necessaria, si cœlum debet super nos moveri vel revolvi circulariter: et una pars servit nobis de die, alia de nocte.

3. Ad illud quod objicitur, quod cœli solidissimi sunt; dicendum quod firmitas illa non excludit mobilitatem quamcumque, sed illam solum qua aliquid movetur sursum et deorsum secundum motum rectum: unde firmum dicitur cœlum, quia non movetur ad locum: nihilominus tamen est mobile, quia movetur circa locum, vel in loco, et tali dispositioni competit figura orbicularis, magis quam aliqua alia.

4. Ad illud quod quæritur, quomodo empyreum, si circulare est, undique Sanctorum corporibus replebitur; dicendum quod etsi non sit certum qualiter ibi sint Sancti, et per quem modum locentur; tamen, quocumque modo dicatur, sive quod sint in uno semicirculo empyreo, sive quod in toto, nihil impedit utrumque poni. Si enim in toto sunt, virtutem visivam habebunt adeo potentem, quod Christum videre poterunt ubicumque sit: si vero sint in media parte cœli, altera nec est vacua, nec superflua, sicut magnum palatium non est vacuum, quando est unus magnus inhabitator, quamvis non impleat omnem partem: magnitudo enim curiæ, et spatiositas, etsi non impleatur totaliter, facit tamen ad ostensionem regalis magnificentiæ. Sed hoc melius sciemus, quando videbimus.

QUÆSTIO II.

An in cœlo sit ponere dextrum, et sinistrum [1].

Fundam.

Utrum in corpore cœli sit ponere dextrum et sinistrum; et quod sic, videtur per illud quod dicit Philosophus in libro *de Cœlo et Mundo*. Ait enim sic [2]: « Est orbi proculdubio virtus diversa, scilicet dextra et sinistra: quoniam sunt ei loca inceptionis et status, ex opere factionis suæ. »

Item ostenditur per rationem suam ibidem: « Omnis motus finitus habet principium a quo incipit: » sed cujuslibet cœli revolutio est finita: ergo habet aliquem situm a quo incipit. Sed dextra dicitur in corporibus, unde est motus principium; sinistra, ad quam est motus finis: ergo cum cœli sint mobiles, cœli habent dextrum et sinistrum.

Item dextrum et sinistrum sunt termini latitudinis, sicut sursum et deorsum termini longitudinis [3], et ante et retro termini profunditatis: sed omne corpus completum et terminatum habet tres dimensiones, et terminos dimensionum: corpus autem cœli est hujusmodi: ergo videtur quod habeat dextrum et sinistrum.

Item perfectiori motu moventur corpora cœlestia, quam inferiora: sed propter completionem motus animalia habent dextrum et sinistrum: ergo multo fortius corpora cœlestia.

[1] *Cf.* S. Thomas, p. I, q. LXVI, art. 3; Richardus, II *Sent.*, dist. XIV, q. V; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XIV, q. III. — [2] Aristot., *de Cœlo*, lib. II, cont. 19. — [3] *Ibid.*, cont. 8.

Ad opp. Contra : 1. Sicut dicit Philosophus in libro *de Cœlo et Mundo*[1] : « In plantis nec est dextra, nec est sinistra. » Sed multo magis plantæ accedunt ad distinctionem organizationis, quam cœlum : ergo videtur quod cœlum non habeat dextrum et sinistrum.

2. Item dextrum et sinistrum causantur in nobis, ut dicit Commentator super librum *de Cœlo et Mundo,* a qualitatibus activis et passivis, scilicet ab abundantia caloris naturalis procedente a corde, et spirituum plus vigentium in parte dextra, quam sinistra : si igitur hoc non est reperire in cœlesti natura, videtur, etc.

3. Item dextrum et sinistrum præsupponunt sursum et deorsum, sicut latitudo præsupponit longitudinem, et habet secum annexa ante et retro : in cœlo autem non est ponere sursum et deorsum, cum hæc sint contraria : non est etiam ponere ante et retro, cum ante dicatur, ubi est sensus, sicut dicit Philosophus[2] : ergo videtur quod non sit ibi dextrum et sinistrum.

4. Item nihil quod habet extra se principium et finem sui motus, habet dextrum et sinistrum : sed corpus cœli est hujusmodi, cum motor ejus sit separatus : ergo habet dextrum et sinistrum.

5. Item dextrum est unde principium motus[3] : sed una parte circuli mota, moventur omnes : ergo non magis incipit motus ab una parte circuli, quam ab alia : ergo in circulo, vel quælibet pars erit dextra, vel nulla : sed cœlum est corpus circulare, quia movetur circulariter : ergo, etc.

6. Item, si aliquod corpus habet dextrum et sinistrum, illa pars quæ est semel dextra, semper est dextra, qualitercumque corpus illud moveatur localiter : ergo si cœlum habet dextrum et sinistrum, illa pars quæ semel est in ipso dextera, semper est dextera : sed non est dare aliquam partem cœli, quæ modo non sit in oriente, modo in occidente, modo in alio loco secundum regyrationem cœli : ergo dextra cœli aliquando esset oriens, aliquando occidens : quod nullo modo concedi potest.

[1] Arist., *de Cœl.*, lib. II, cont. 12. — [2] *Ibid.*, cont. 8 et 12. — [3] *Ibid.*, cont. 13. — (*a*) *Al.* nominat.

CONCLUSIO.

Cœlum, cum moveatur, et in una parte immediatius suscipiat motoris influentiam, habet dextrum et sinistrum.

Resp. ad Arg. Dicendum quod, quamvis dextrum et sinistrum dicant terminos latitudinis, et sursum et deorsum longitudinis, et ante et retro profunditatis; non tamen nominant (*a*) terminos illos simpliciter, sed per comparationem ad motum : unde in nullo corpore ponitur proprie dextra et sinistra, nisi quod diversimode suscipit motoris influentiam, ita quod primo in una parte, quam in alia : unde dextrum et sinistrum non ponitur esse, nec in lapide, nec in planta, nec in statua ponuntur nisi similitudinarie, quia non habet moveri localiter a motore sufficiente : in eis vero corporibus, quæ moventur ad locum, et magis in una parte, quam in alia, suscipiunt motoris influentiam, proprie ponitur dextra et sinistra, sicut in animalibus, quæ moventur motu progressivo, et in quibus virtus cordis et motoris magis viget in parte dextera, cujus signum est major fortitudo animalium in parte illa : propter quod et partem illam primo movent, quando incipiunt ambulare : secundum hoc intelligendum est, quod cum corpus cœleste quoddam habeat moveri ab Oriente in Occidentem, vel e converso, sicut firmamentum, et orbes planetarum; quoddam vero minime, sicut empyreum : quod dextra et sinistra cælis competant, satis proprie videtur, non tamen universaliter : conveniunt enim orbibus mobilibus, sed non orbi immobili.

Explic. Attendendum autem est quod cum in animalibus et in cælo ponatur dextra et sinistra, secundum rationem cujusdam conformitatis, scilicet propter influentiam motoris; differenter tamen accipiuntur, propter diversam comparationem mobilis ad motorem.

Quia enim animalia moventur a motore sibi unito; ideo dextrum et sinistrum dicit distinctionem in partibus animalium, ita quod illa pars, quæ modo est dextra, nunquam est sinistra, quia uniformiter operatur ad ipsius motoris influentiam, pro eo quod ipsum habet sibi unitum, et nunquam ab eo magis elongatur. Corpus vero cœleste motorem habet separatum, cum non sit corpus animatum, sicut postea[1] videbitur : et ideo motor, secundum Dei dispositionem, principaliter influit ex aliqua parte cœli, et creditur probabiliter quod in ea parte, ex qua motus corporum cœlestium primo nobis apparet, utpote in oriente, cum omnia corpora facta sint propter hominem; et quia motor semper ex illa parte influit uniformiter, quæcumque pars ibi veniat immediatius, et propinquius, suscipit motoris influentiam : et ideo semper est ibi dextra, nec mutatur cum partibus mobilibus, pro eo quod non est dispositio absoluta, sed relata ad motoris influentiam, que semper manet fixa : et per hoc modum locus cujuslibet rei dicitur esse immobilis, propter hoc, quod dicit situm relatum ad centrum et circumferentiam mundi, quæ nunquam possunt moveri. Ex prædictis patet quæstio proposita, patet etiam responsio ad objecta. Concedendum est enim quod in cœlo sit dextra et sinistra. Et rationes ad hoc inductæ similiter concedendæ sunt, quia verum concludunt, licet tertia ratio sumpta a dimensionibus procedat ab insufficienti.

1. Ad illud vero quod objicitur in contrarium, quod planta non habet dexteram et sinistram, quamvis sit organica; dicendum quod dextrum et sinistrum non facit principaliter membrorum distinctio; hoc enim accidit, et frequenter contingit, quod ejusdem dispositionis est animal in parte dextra et sinistra : sed hoc facit influentiæ motoris principalior et minus principalis susceptio, secundum quam attenditur inchoatio motus et terminatio : et sic reperitur in cœlo.

2. Ad illud quod objicitur, quod dextrum et sinistrum in nobis est a qualitatibus activis et passivis ; jam patet responsio ex prædictis, quia dextrum et sinistrum in animalibus concernunt partes determinatas, propter unionem motoris ad mobile, non solum per modum motoris, sed etiam per modum perfectionis : et ideo ad hoc, quod una pars magis suscipiat influentiam motoris, requiritur dispositio alia et alia, quæ quidem sit per qualitates activas et passivas : in cælo autem non sic est, sicut ostensum est supra.

3. Ad illud quod objicitur, quod dextrum et sinistrum præsupponunt sursum et deorsum; responderi potest, quod verum est, prout sursum et deorsum dicunt terminos dimensionis : non autem est verum, prout dicunt inchoationem et terminum alicujus transmutationis. Secundum enim sursum et deorsum proprie attenditur augmentum, sive motus ad locum; sed secundum dextrum et sinistrum attenditur motus in loco. Ideo, etsi in cœlo ponatur dextrum et sinistrum, non tamen oportet sic poni sursum et deorsum. Aliter potest responderi magis secundum opinionem Philosophi[2], quod in cælo est ponere sursum et deorsum, et ante et retro, sicut ponitur dextrum et sinistrum : non quia dicunt terminos diversorum motuum; sed quia in eodem motu considerantur ultima trium dimensionem, licet magis proprie dextrum et sinistrum. Et hoc patet : ad hoc enim quod cælum revolvatur, necesse est ponere duos polos, quorum unus habet rationem sursum, et alter rationem deorsum. Est etiam ponere duo hemisphæria, quorum unum habet rationem ante, et alterum habet rationem retro. Necesse est etiam ponere quod in hemisphærio una pars sit ex qua cælestia corpora primo apparere incipiant, altera vero pars ex qua desinant : et hoc totum de facili est imaginari, si quis imaginetur hominem, qui pedes habeat in polo arctico, et caput in polo antarctico, et habeat faciem versam ad nostrum hemisphærium, statim imaginabitur harum differentias positionum.

[1] Quæst. seq. — [2] Arist., *de Cœlo*, cont. 4 et 5.

4. Ad illud quod objicitur, quod cælum habet extra se principium sui motus, et ita non habet dextrum et sinistrum; dicendum quod illud verum est, quando dextrum et sinistrum nominant partes determinatas; sed quando nominant ordinem mobilis ad motoris influentiam, non habet veritatem : nihil enim facit ad hoc, utrum sit motor intra, vel extra.

5. Ad illud quod objicitur, quod una parte circuli mota, moventur omnes; dicendum quod verum est, sed tamen ex hoc non sequitur, quod æque primo recipiant motoris influentiam : quod patet, cum aqua movet rotam, primo movet illam partem quam contingit.

6. Ad ultimum quod objicitur, quod pars dextra semper est dextra; jam patet responsio, quia hoc intelligitur de illo dextro et sinistro, quod dicit dispositionem partium in comparatione ad motorem conjunctum : sic est in animalibus : hoc autem modo non ponitur in corporibus cælestibus, sicut prius tactum est.

ARTICULUS III.

Consequenter quæritur tertio loco in comparatione ad motoris influentiam; et circa hoc duo quæruntur : primo quæritur utrum primum mobile moveatur a Deo immediate tantum, an mediante aliqua virtute creata; secundum est, utrum moveatur ab intelligentia, an a propria forma.

QUÆSTIO I.

An cælum immediate moveatur a Deo [1].

Ad opp. Quod cœlum immediate moveatur a Deo, ostenditur primo per Philosophum, qui in libro *de Cœlo et Mundo* dicit [2] : « Causa prima movet causatum primum. » Causa autem prima non est nisi Deus : ergo, etc.

2. Item Boetius, *de Consolatione*, loquens ad Dominum [3] :

.....Stabilisque manens das cuncta moveri.

Ergo videtur quod maxime moveat illud, quod est primum mobile : hoc autem est cælum; ergo, etc.

3. Item ratione videtur : Primi mobilis motor debet esse primus [4] : sed primus motor est immobilis omnino, quia nunquam est status nisi in immobili; sed nihil est omnino primum immobile, nisi solus Deus : ergo motus primi mobilis solus est Deus principium.

4. Item ex motu, et influentia cœlestis corporis est conservatio omnium corporum viventium : ergo ex motore ejus erit conservatio omnium spirituum vivificantium : quia sicut se habet mobile ad mobile, sic se habet motor ad motorem : sed solus Deus est ille, qui est conservator et vivificator spirituum : ergo solus ipse movet primum cœlum.

Fundam. Sed contra : Immensitas potentiæ, et sapientiæ, et bonitatis hoc requirit, ut Deus communicet virtuti creatæ actum quem illa est nata suscipere : sed actus, qui est movere secundum locum quodcumque corpus, natus est convenire virtuti creatæ : ergo videtur quod Deus nullum corpus moveat absque virtute alicujus creaturæ.

Item virtus motoris debet proportionari mobili [5] : sed virtus cæli finita est; virtus autem Dei infinita est : ergo ad hoc quod salvetur in mundo proportio debita, videtur quod inter Deum moventem, et cælum motum, sit ponere aliquam virtutem creatam et finitam.

Item Philosophus dicit quod si tanta virtus movet in tanto tempore, et major in minori, et maxima in minimo, et infinita in nunc; ergo, si Deus infinitæ virtutis est, et ipse immediate movet cælum, videtur quod

[1] *Cf.* Ægidius Rom., II *Sent.*, dist. XIV, q. I, dub. 3; Richardus, II *Sent.*, dist. XIV, q. II; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XIV, q. V. — [2] Arist., *de Cœlo et Mundo*, lib. II, cont. 36; *Metaphys.* lib. XII, cont. 33. — [3] Boet., *de Consolat.*, lib. III, metr. 9. — [4] Aristot., *Physic.* lib. VIII, cont. 44. — [5] Id., *de Cœlo*, lib. III, cont. 37; *Physic.* lib. VII, cont. 35. — [6] Id., *Physic.* lib. VIII, cont. 78; *Metaphys.* lib. XII, cont. 31 et 42.

in instanti revolvat ipsum ad oriente in occidentem : quod manifeste falsum est. Si tu dicas quod Deus in movendo non exercet totius virtutis suæ effectum, quia cum sit movens voluntarium, potest movere et cito, et tarde [1]; tunc redit prima objectio, quia cum actus iste, scilicet movere successive, sit virtutis finitæ, erit natus convenire creaturæ.

Item ea quæ sunt immediate a divina potentia procedunt in esse secundum cursum mirabilem, ut patet in creatione, et justificatione, et miraculorum operatione : ergo si cælum immediate movetur a Deo, motus ejus est mirabilis, non naturalis : quod si est naturalis, non est ergo a Deo immediate.

CONCLUSIO.

Deus, quamvis in quolibet opere immediate operetur, movet tamen primum mobile mediante virtute creata (a), cum ejus sit motionis capax, ad suæ bonitatis manifestationem.

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod in omni operatione Deus operatur intime et immediate, cum « Dei voluntas, » sicut dicit Augustinus [2], et habitum est in primo libro [3], sit « prima et summa causa omnium specierum et motionum. » In aliquibus autem sic operatur, ut ipse sit tota causa; in aliquibus sic operatur et movet, ut virtutem agendi et movendi communicet creaturæ : prima quidem dicuntur mirabilia; secunda vero naturalia, vel voluntaria quantum ad egressum. Quando ergo quæritur utrum motus primi mobilis immediate sit a Deo, non est quæstio utrum virtus divina intime operetur et immediate ad illam mutationem exercendam, quia nihil movetur sic, nisi ipse moveat et cooperetur virtuti motivæ : sed est quæstio, utrum motus primi mobilis sit a Deo tanquam a tota causa, an simul cum virtute divina movente, moveat aliqua virtus creata. Et ad istam quæstionem satis de plano responderi potest, quia cum motus ille sit natus convenire virtuti finitæ propter sui successionem, et divina bonitas ad sui manifestationem communicet creaturæ quod ipsa nata est suscipere, quod Deus primum mobile movet mediante aliqua virtute creata, sicut et alia mobilia : et concedendæ sunt rationes ad hoc inductæ, quamvis aliquæ non necessario cogant.

1. Ad illud vero quod objicitur de Philosopho, dici posset satis probabiliter, quod Philosophus non intellexit quod primi orbis motor per modum efficientis esset Deus : ipse enim ponit virtutem motoris adeo proportionari mobili, quod si (b) minimum vel modicum corpus opponeretur corpori, lassaretur virtus motoris in movendo, sicut dicit in libro *de Cælo et Mundo* : sed ponit [4] quod Deus moveat primum causatum metaphorice, sicut finis et desideratum : aut si ponit quod moveat per modum efficientis, non ponit quod ipse solus moveat, sed cooperante virtute mobili proportionata. Unde verbum suum potest intelligi esse dictum per quamdam appropriationem, et primariam influentiæ suæ infusionem.

2. Ad illud quod objicitur de Boetio, quod Deus cuncta movet; dicendum quod ex illa auctoritate non concluditur quod solus Deus cuncta movet; sed quod non moventur absque divinæ virtutis influentia. Nulla enim virtus alicujus motoris potest vel modicum operari sine beneficio et auxilio ejus quæ penitus est immobilis, sicut in primo libro ostensum fuit, et in sequentibus ostendetur, cum quæretur (c) utrum omnis actio sit a Deo.

3. Ad illud quod objicitur, quod motor primi mobilis est primus et immobilis, dicendum quod non oportet motorem primi mobilis esse omnimode primum, vel omnimode immobilem; sed sufficit quod sit pri-

[1] Arist., *Physic.* lib. VI, cont. 11-50. — [2] August., *de Trinit.*, lib. III, c. IV, n. 9. — [3] Dist. XLV. — [4] Arist., *Metaphys.* lib. XII, cont. 36.

(a) *Cæt. edit.* divina. — (b) *Cæt. edit.* sit. — (c) *Cæt. edit.* quæritur.

mus respectu aliorum motorum, sive virtutum moventium, et quod sit immobilis secundum eum modum per quem movet. Non enim oportet esse statum in motore primi mobilis simpliciter, sed in genere creaturarum [1]. Omnes autem creaturæ defectivæ sunt et reducuntur ad ipsum Deum, qui est principium et finis omnium, citra quem nec est perfecta quies, nec perfectus status.

4. Ad illud quod objicitur, quod sicut influentiam mobilis conservat mobilia, ita influentia motoris motores alios; dicendum quod illud non oportet, quia non est consimilis proportio pro eo quod ordo est in corporibus mundi secundum tantam prædominantiam et excellentiam, quod unum potest simpliciter influere in alterum : spiritus vero rationales, qui sunt vivificatores et motores corporum, sic habent gradum et ordinem, ut tamen secundum suum supremum a Deo immediate perficiantur et formentur : et hoc est propter rationem imaginis, per quam immediate sunt ipsius Dei capaces.

QUÆSTIO II.

An motus cœli sit a propria forma, vel ab intelligentia [2].

Ad opp. Utrum motus cælorum sit a propria forma, vel ab intelligentia; et quod sit a propria forma, videtur, quia, sicut vult Philosophus [3], natura est principium motus et quietis in eo, in quo est : ergo omnis motus naturalis est forma intrinseca : sed motus cœli est naturalis, sicut probat Philosophus : ergo est propria forma.

2. Item leve, sua levitate et virtute, potest sursum ascendere, nullo impellente; et similiter, grave descendere, absque aliqua intelligentia movente : si ergo forma cæli perfectior est quam elementaris, et figura ejus aptissima ad motum circularem, videtur quod moveri possit a propria forma absque omni intelligentia.

3. Item plus est movere seipsum exeundo locum proprium, quam non exeundo : sed virtus lucis est se diffundere per corpora alterius naturæ, et etiam diffundendo redire : ergo videtur quod corpus cœli multo fortius per naturam lucis possit se in suo orbe movere absque influentia alicujus spiritualis substantiæ.

4. Item motus animalium est a forma propria et intrinseca, et hoc spectat ad complementum motus : ergo cum motus cœli sit multo completior, erit a forma propria et intrinseca : ergo vel cælum non movetur ab intelligentia, vel intelligentia est ipsius cæli perfectio et forma : sed intelligentia aliqua non est perfectio cœli, sicut dicit Damascenus [4] in libro *de Fide orthodoxa :* « Cœli sunt inanimati et insensibiles. » Ergo, etc.

5. Item nullus motus necessarius pendet a voluntate creaturæ, tanquam a principali motore : sed motus cœli est uniformis et necessarius secundum Sanctos et Philosophos : ergo non a voluntate alicujus angeli, vel intelligentiæ.

6. Item virtus illius angeli, vel intelligentiæ, est finita : sed virtus finita in movendo recipit fatigationem et laborem, maxime cum movet illud quod non est per se mobile : aut ergo cœlum movetur propria forma, aut si movetur virtute intelligentiæ, necesse est illam laborare et laxari.

Fundam. Contra : Omne quod movetur, ab alio movetur [5] : sed cœlum secundum se totum movetur : ergo videtur quod, præter materiam et formam, ejus sit ponere aliquid a quo moveatur : hoc autem non est nisi angelus, vel intelligentia : ergo, etc.

Item omnis motor est in actu respectu

[1] Arist., *Physic.* lib. VIII, cont. 36. — [2] *Cf.* Alex. Alens., p. II, q. XLVII, memb. 3; S. Thom., II *Sent.*, dist. XIV, q. I, art. 3; Ægid. Rom., II *Sent*, dist. XIV, q. I, art. 3; Richard., II *Sent.*, dist. XIV, q. VI; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XIV, q. I, art. 1; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XIV, q. V; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. XIV, q. I, art. 3, dub. 2. — [3] Arist., *Physic.* lib. II, cont. 3; *de Cœlo*, lib. I, cont. 5 et 15; *Physic.* lib. VIII, cont. 27. — [4] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. II, c. VI, circa fin.— [5] Arist., *Physic.* lib. VII, cont. 10; lib. VIII, cont. 21 et 23.

mobilis [1]; et totum cœlum est mobile : sed nihil idem est simul in actu, et potentia : ergo cœlum non potest moveri a se, sive propria virtute.

Item omnis motor sufficiens distat a mobili : cum ergo nulla forma extensa distet a materia, nulla forma extensa potest esse motor sufficiens : sed forma cæli est forma corporalis et extensa; et motus ejus, cum sit præcipuus inter alios motus, est a motore sufficiente; ergo non potest esse a virtute propriæ formæ.

Item omne quod naturaliter movetur ad locum aliquem, si movetur ab illo loco, movetur præter naturam; ergo si cælum movetur naturaliter ab oriente in occidentem, ab occidente in orientem non movetur, seu regyratur, per naturam : ergo videtur quod cœlum habeat motorem alium, quam formam propriam.

Item omne quod movetur propria forma, movetur propter propriam indigentiam; natura enim formæ non movet nisi propter appetitum rei, quæ naturaliter indiget : sed cœlum, sicut dicunt Sancti et Philosophi, non movetur propter indigentiam propriam ; ergo non movetur a propria forma et natura.

Item omne quod movetur a propria forma naturaliter movente, nunquam quiescit, nisi violenter, ipso existente in eadem dispositione : sed cœlum, quantum ad naturam suæ formæ, semper erit in eadem dispositione : aut ergo non movetur a propria forma et natura, aut nunquam quiescit, vel si quiescit, violenter quiescit : si ergo cœlum aliquando quietabitur, et non violenter, ergo motus ejus non est a virtute formæ intrinsecæ.

CONCLUSIO.

A Deo, mediante intelligentia, cœlum non est animatum ; difficile autem potest sustineri quod moveatur a propria forma ;concordat autem fidei et rationi quod moveatur a Deo, mediante angelo.

Opinio 1. Resp. ad Arg. Dicendum quod in hac quæstione duæ sunt positiones probabiles, concordes rationi et Scripturæ, præter illam tertiam viam, quam quidam philosophi [2] posuisse videntur, scilicet quod cœli haberent animas, et quod cœlum esset magnum animal, et quod moveretur a propria forma perfectiva, sicut movetur animal : et hanc animam motricem posuerunt regi et dirigi a Deo, mediante intelligentia : sed hæc positio falsa est et erronea. Sicut enim dicit Damascenus [3], « cœli sunt inanimati et insensibiles : » et quod dicuntur Deum aliquando benedicere, hoc est dictum per prosopopœam, et ista est communis sententia Sanctorum : et ideo Augustinus [4] retractat illud verbum, quod dixerat in libro *de Immortalitate animæ,* quod mundus animatur : et si aliqui sancti videantur hoc dicere, sicut Hieronymus super *Ecclesiasticum,* hoc totum intelligendum est dictum metaphorice. Non solum autem hæc positio est contra catholicos doctores, sed etiam contra philosophos, vel physicos tractatores, qui ponunt quod substantia intellectualis non unitur corpori, nisi mediante vegetabili et sensibili : et ita, si cœlum perficeretur a substantia spirituali, haberet sentire et vegetari, et ita naturaliter posset corrumpi : et propter hoc ista positione omnino rejecta, intelligendum est quod duplex est hic modus satis catholicus. Quidam enim dicunt quod cœlum movetur a propria forma hoc modo : cœlum habet quantitatem et figuram, et per hanc est ad motum habile ; habet nihilominus lucis perfectionem, et formam quæ inter cæteras formas corporales est maxime activa et quasi viam mediam tenens inter formas spirituales et corporales : et per virtutem hujus formæ moventur corpora cœlestia orbicülariter multo sufficientius, quam elementa moveantur motu recto, nec oportet ad motum cœli adhiberi ministerium angeli

Improb.

Opinio 2.

[1] Arist., *Phys.*, lib. III, cont. 8; lib. VIII, cont. 40.
[2] Ex his videtur fuisse Averrhoes, lib. *de Substant. orbis*, c. II. — [3] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. II, c. VI, circa fin. — [4] Aug., *de Immortal. anim.*, c. XV; *Retract.* lib. I, c. V in fine.

vel animæ, sicut nec ad motum cujuslibet elementaris naturæ. Nec obstat illud, quod movens debet esse aliud a mobili : quia sicut animal secundum aliud sui est movens, secundum aliquid sui est mobile, et tamen totum est movens et mobile; sic et in cœlo intelligendum est, quod est mobile per naturam quantitatis et figuræ, et movens per naturam lucis activæ. Nec obstat illud, quod recedit ab eodem loco ad quem movetur : cœlum enim proprie non habet moveri ad locum, sed potius circa locum : nec pars quæ est in oriente, movetur ad occidentem quia illum situm intendat determinate, sed quia intendit moveri orbiculariter, qui est motus competens suæ naturæ. Unde sicut dicitur in radio, quod procedit et retrocedit per virtutem suam, cum fit (*a*) repercussio ad aliquod corpus splendidum; sic est in proposito : et per hoc respondent ad omnes objectiones. Difficile tamen est, secundum hanc positionem, sustinere quomodo cœlum moveatur a propria forma, et naturali, et illa permanente quiescat præter violentiam. Improb. Difficile est etiam intelligere, quomodo non moveatur propter propriam indigentiam, si appetitus ille est forma intrinseca : et ideo isti compelluntur ad hoc redire, ut dicant quod ad motum cœli non sufficit virtus propriæ formæ, sed simul cum ea requiritur influxus divinæ potentiæ, secundum quem cœlum habet moveri, et quiescere. Sed tunc remanet quæstio, quid sit ille influxus, utrum dicat quid creatum vel increatum; et sive hoc dicat, sive illud, non est facile explicare quare Deus illum motum exerceat sine ministerio spiritualis creaturæ, cum illi sit natus convenire. Nec tamen de facili potest hoc improbari, si quis hoc dicat, quod defectum istius creaturæ corporalis velit Deus per semetipsum supplere, ut ostendat se esse Deum cœli et terræ, et ita dicatur cœlum moveri propria virtute; quod si aliquid desit sibi ad movendi sufficentiam, suppleatur ab ipsa virtute divina, et sic sustinendo hanc positionem, responsio ad objecta satis est plena. Opinio. Alia vero positio est [1], quod Deus movet mediante intelligentia creata, sive mediante angelo : et hoc competebat ordini, quem Deus constituit universo, de quo dicit Augustinus, *super Genesim ad litteram* [2], quod Deus sic mundum ordinavit, ut spiritum præficeret omni corpori : et ideo sicut congruum est angelos deputari ad ministerium hominum, sic etiam congruum est ipsos deputari ad motum et regimen cœlorum, cum in hoc etiam ministrent homini viatori, et divinæ subserviant majestati : et hoc videtur Augustinus sentire in III *de Libero Arbitrio*, loquens de angelica natura, de qua dicit [3], quod non sua majestate continet omnia, sed inhærendo illi majestati, et ejus imperiis devotissime obtemperando, a quo, et per quem, et in quo facta sunt omnia : et hæc positio magistrorum est tam in theologia, quam in philosophia, quia concors pietati, fidei, et rationi plurimum esse videtur. Si igitur hanc positionem sustinere velimus, de facili potest ad objecta in contrarium responderi.

1. Ad illud quod primo objicitur, quod motus ille naturalis est; dicendum quod motus ille per comparationem ad primum mobile naturalis esse dicitur, quia natura ejus et figura illi motui concordat; nec oportet quod omne, quod est naturale, sit a principio intrinseco sicut a tota causa, sed sufficit quod virtus intrinseca cooperetur virtuti activæ.

2. Ad illud quod objicitur de gravi et levi, dicendum quod ad motum gravis non sufficit solummodo gravitas, sive qualitas propria : imo concurrit virtus loci attrahentis, et virtus loci expellentis, et virtus corporis quinti præter illa duo moventia, quæ ponit Philosophus, scilicet grave, et leve, et removens prohibens; et quia hæc ad motum cœli non possunt concurrere, oportet quod

[1] S. Thom., *Quolib.* VII, q. II *de Malo*, q. XVI, art. 1, ad 14. — [2] August., *de div. Quæst. LXXXIII*, q. LXXIX. — [3] Id., *de Lib. Arbit.*, lib. III, c. XI, n. 33.

(*a*) *Cæt. edit.* sit.

concurrat virtus spiritualis substantiæ.

3. Ad illud quod objicitur de diffusione lucis, dicendum quod ille non est motus localis proprie, sed magis motus alterationis : unde sicut ignis potest calorem suum diffundere deorsum, tamen virtute propria non se movet de loco, in quo est; sic etiam in cœlesti corpore intelligendum est esse.

4. Ad illud quod objicitur, quod ad completionem motus facit, quod aliquid moveatur a principio intrinseco; dicendum quod hoc accidit : non enim hoc est propter unionem motoris ad mobile, sed propter sufficientiam motoris, qui quidem est substantia spiritualis distans a materia : unde distantia motoris a mobili, et completio motoris illa est quæ facit ad motus perfectionem : hoc autem multo magis reperitur in motu cœli, quod movetur ab angelo, sive ab intelligentia separata secundum substantiam, unita (*a*) secundum virtutem, quam si moveretur a propria forma.

5. Ad illud quod objicitur, quod necessarium non pendet a voluntario; dicendum quod verum est de voluntate vertibili : quamvis autem voluntas angeli sit per naturam vertibilis, tamen per gloriam omnino invertibilis efficitur : et talem substantiam intelligendum est essse motricem cœli, quæ, ut dicit Augustinus, summæ majestati incontinenti inhæreat perfecte. Et quod talis substantia sit motrix cœli, ostendit ipsius motus nobilitas, et uniformitas, et necessitas; ostendit nihilominus quies futura, cum perfecta erit superna civitas, ad quam conservandam finaliter ordinatur angelica ministratio.

6. Ad illud quod objicitur, quod cum sit virtutis finitæ, lassatur; dicendum quod lassationem non facit finitas, sed improportio motoris ad mobile, vel contrarietas, vel ineptitudo ex parte mobilis, quorum nullum est in proposito : et sic patent quæsita.

(*a*) *Cat. edit.* unitam.

PARS II.

DE PRODUCTIONE SENSIBILIUM CONTENTORUM.

EXPOSITIO TEXTUS.

Sequitur : Dixit Deus : Congregentur aquæ in locum unum.

Divisio. Supra egit Magister de productione insensibilium continentium ; in hac parte agit de productione insensibilium contentorum : et quia hæc sunt in duplici differentia, quædam enim intra cœlos continentur ut materialia respectu generandarum rerum , sicut sunt elementa; quædam vero, ut activa, sicut sunt cœlestia luminaria : ideo pars ista habet duas : in prima agit de distinctione elementorum; in secunda, de productione luminarium, ibi : *Sequitur : Dixit Deus : Fiant luminaria.* Prima pars habet duas : in prima determinat veritatem; in secunda solvit dubitationem, ibi : *Si autem quæratur ubi congregatæ sint aquæ.* Similiter secunda pars principalis habet duas : in prima comparat productionem luminarium operibus aliorum dierum; in secunda vero determinat propter quid sint facta, ibi : *Quæ ideo facta sunt, ut per ea illustretur*, etc. Et sic duo continentur in parte ista, videlicet : distinctio elementorum, et hæc satis plana est, quantum ad præsentem materiam pertinet; secundum autem est formatio luminarium, circa quod plura concurrunt dubitabilia, ut textus sacræ Sripturæ plane intelligatur.

DUB. I.

Congregentur aquæ in locum unum, et appareat arida.

Contra, videtur primo inconvenienter dicere : *Congregentur in locum,* quia motus ad locum est entis completi : sed aquæ nondum erant productæ : ergo male dicit : *In locum unum congregentur.* Item, nihil potest apparere, nisi color : et nullum elementum simpliciter est coloratum : ergo terra non potest apparere : male ergo dicit : *Appareat arida.* Item, cum sint duo alia elementa, videlicet ignis et aer, videtur quod insuffi-

ciens sit Scriptura, quæ nihil de eorum distinctione explicat. Juxta hoc quæritur, quare elementum aquæ nominet pluraliter, et elementum terræ singulariter. Si tu dicas quod hoc est propter aquarum dispersionem, tunc videtur quod male dicat: *Congregentur aquæ in locum unum.* Item quæritur, quare elementum terræ primo vocat *aridam,* et postea vocat *terram,* cum ante sit dictum: *In principio creavit Deus cœlum et terram,* etc. Item, cum elementum aquæ sit insipidum per naturam, et maria sint salsa, non videtur quod congregationes aquarum debeant appellari *maria.*

Resp. Dicendum quod Scriptura distinctionem elementorum in his verbis valde explicat eleganter, si quis attendat: quia enim motus ad situm non est nisi rei completæ et habentis formam, nec aliud fuit aquas congregari in unum, quam ipsi elemento aquæ, dando speciem unam, et simul inclinationem ad locum speciei debitum, secundum exigentiam formæ et inclinationis ad situm, dare locum congruum; et quia locus aquæ est immediate esse circa terram, dum aqua congregatur, ab elementis superioribus, scilicet aere et igne, separatur : ergo in congregatione aquarum tangitur per consequens distinctio aliorum duorum elementorum. Rursus, quia aquæ sunt natæ circumdare terram, et, si ex omni parte circuirent terram, ad inhabitandum nobis et animalibus apta non esset; ideo sic distinxit, ut in superiori superficie arida appareret. Rursus, si terra esset ab aqua omnino separata, ad germinandum non esset apta : et ideo Deus sic arefecit terræ superficiem, ut tamen ipsius radicem aqua impleret, et per decursum fluviorum etiam irrigaret. Et propter hoc tria dicit Scriptura : primo propter elementorum distinctionem : *Congregentur aquæ in locum unum;* secundo vero, propter superficiei terræ denudationem : *Et appareat arida;* tertio, propter irrigationem, quam ab aquis suscipit ut germinare possit, dicit : *Vocavit aridam terram, congregationesque aquarum appellavit maria.* Ex his patent objecta. Quod enim primo objicitur de verbo *Congregandi,* non valet : non enim fecit Deus aquas congregari sicut prius existentes, sed sicut dans eis formam et naturam, per quam sint aptæ natæ in unum locum concurrere. Similiter patet illud quod objicitur de apparitione terræ, quia terra quæ apparet est elementum mixtum. Similiter patet illud quod objicitur de distinctione aliorum duorum elementorum, quia in his duobus, quæ sunt maxime sensibilia et tractabilia, clauditur illorum distinctio, quæ sunt sensibus nostris occulta. Similiter patet quare aquam vocat pluraliter, et terram singulariter : propter scilicet earum dispositionem : humidum enim proprio termino est male terminabile; sed quia siccum de sui natura terminabile est, ideo terram vocat singulariter, et prius vocat eam aridam, et postea terram, quia primum nomen dicit proprietatem elementi, videlicet siccitatem, secundum vero nomen dicit ejus usum, sive utilitatem quam habet per commixtionem aquæ, ut possit coli et fructificare : ideo dicitur *terra,* quasi trita. Similiter patet de illo quod objicitur de aquis : appellantur enim *maria,* non quia amaritudo sit prima qualitas aquæ, sed quia consequitur aquam in sua congregatione propter grossitiem partium, quæ remanent subtilioribus elevatis sursum, vel penetrantibus in terræ profundo, ex qua subtiliatione dulcescunt.

DUB. II.

Eodem enim die protulit terra herbam virentem.

Videtur quod factum est inordinate; si enim firmamentum prius factum est quam terra, prius debuit ornari, quam terra. Item, cum mineralia corpora sint ex terra, ita bene sicut ligna, videtur quod insufficienter determinet Scriptura ea, quæ virtute divina producuntur ex terra. Item quæritur, utrum tunc terra germinaverit tribulos et spinas : si enim tunc non produxit, videtur quod post peccatum fuit terra fœcundior, et no-

vam recepisse potentiam ad producenda talia; si vero tunc produxit, videtur Scriptura insufficiens, quia non exprimit : videtur etiam sibi contrariari, dum in *Genesi* dicit illa in pœnam hominis germinari : *Maledicta terra* [1], etc.

Resp. Dicendum quod Scriptura ordinate exprimit. Deus ordinatissime fecit, dum eodem die, quo terra producta est, ex ea herbas et ligna prodire fecit : tum propter erroris remotionem, ut dicit Basilius, ne crederetur quod Sol esset causa principalis terræ nascentium, sicut dicit Philosophus quod Terra est mater plantarum, et Sol pater; tum quia plantæ et herbæ sunt quasi connaturales terræ, dum ei sunt radicitus affixæ (*a*) trahendo ex ipsa fomentum, et originem : non sic autem est in ornatibus aliorum trium : et per hoc patet primum objectum. Ad illud vero quod objicitur de corporalibus mineralibus, dicendum quod quia, prout recedunt a natura terræ, latent sub terra, non curavit Scriptura specialiter exprimere. Ad illud quod objicitur de spinis et tribulis, dicendum quod tunc producta sunt pro eo, quia perfecta fœcunditas data est terræ, et nulla herba est tam vilis, quæ non sit alicujus utilitatis et virtutis; et ideo cum aliis virentibus herbis et lignis fructiferis intelligendum est ista produci, et Scriptura sub illorum generalitate comprehendit. Et quod objicitur, quod generata sunt in pœnam peccati; dicendum quod spinam et tribulum generari, ubi seminatur frumentum, hoc est in pœnam peccati, et ex maledictione terræ, quæ, cum colitur ut det fructum, unde homo sustentetur, potius producit unde homo crucietur. Quod autem in locis multis generetur spina et tribulus, hoc non est pœna, sed natura.

DUB. III.

Fiant luminaria in firmamento cœli.

Quæritur quæ sint ista luminaria. Si tu dicas quod Solet Luna, quia Scriptura explicat : *Fecit Deus duo luminaria magna,* etc., videtur esse instantia : primo, quia ista non sunt in firmamento; secundo vero, quia Luna non est luminare magnum, cum judicio sapientum multæ stellæ sint majores; tertio vero, quia Luna non videtur esse luminare, sed potius corpus opacum, dum sui interpositione Solem facit eclipsari. Si tu dicas quod Luna dicitur luminare, non quia ex se luceat, sed quia lumen recipit a Sole; objicitur contra hoc, quia cum Luna sit de natura quintæ essentiæ, sicut et Sol, videtur quod ita debeat lucere sicut Sol. Item, si lumen recipit, aut sicut corpus transparens, aut sicut terminatum, aut sicut speculum quod partim habet naturam terminati, et partim transparentis : si recipit sicut transparens, tunc videtur quod non objiciat se visui per se, et quod etiam non possit occultare Solem; si sicut terminatum, tunc duplex oritur inconveniens : primum, quod cum corpus terminatum non est nisi mixtum, non potest Luna esse corpus terminatum; secundum vero, quod tunc non illuminabitur nisi in superficie : ergo videtur quod parum de lumine suscipiat, et parum refundat : ergo non debet dici luminare magnum. Si vero recipit sicut speculum, tunc similiter duplex est inconveniens : primo, quod in Luna debemus videre imaginem sive speciem Solis, sicut videtur in speculo; aliud, quod tunc non debet Luna illuminari secundum omnem partem, sicut nec speculum imaginem offert secundum omnem partem. Propter hoc igitur est quæstio, quare luna dicatur esse luminare magnum; et quare magis lucet de nocte quam de die; et quare magis lucet dum a Sole elongatur, quam cum ei appropinquat : contrarium enim debet esse, si ab ipso recipit lumen.

Resp. Dicendum quod circa luminaria cœli quidam singularem tenent opinionem, dicentes quod corpora cœlestia sunt ex quatuor elementis, prædominante in eis natura ignis, sive cœlestis corporis, quod dicunt esse naturæ igneæ : prædominante, inquam, non solum secundum qualitatem, sed etiam

Opin. 1.

[1] *Gen.*, III, 17.— (*a*) *Edit. Ven.* formentum.

secundum quantitatem : et secundum quod in eis magis prædominatur illa natura, secundum hoc habent loca magis et magis suprema. Et quoniam in Luna, quæ nobis proximior est, minime dominatur natura ignea inter cætera luminaria, et plus reperitur in ipsa de natura luminis susceptiva; hinc est quod Luna parum per se lucet, et ex præsentia Solis multum suscipit lumen, adeo ut mereatur dici *luminare*, et *magnum luminare*, propter magnum luminis effectum quem habet in terris. In suæ autem positionis fulcimentum adducunt hoc, quod Luna videtur esse corpus terminatum et coloratum : et ideo, inter nos et Solem posita, radios Solis nobis occultat; et Soli opposita, dum, ex ea parte qua nobis opponitur, lumen suscipit, inferiora illuminat. Sed hæc positio est contra communem viam philosophorum, et contra communem viam sanctorum.

Improb.

Contra philosophos namque est, quia philosophi dicunt quod mixta ex quatuor elementis sunt corruptibilia; et ad hoc quod sit conveniens mixtio, oportet quod plus sit ibi de natura gravium secundum quantitatem, et ita luminaria cœli secundum hanc positionem et essent corruptibilia, et essent gravia. Quod si tu respondeas, quod illa sublimata sunt a natura corruptibilitatis et gravitatis, sicut corpora hominum gloriosa, hoc non solvit, quia non quæritur hic quid faciat Deus per gratiam et gloriam, sed qualia sint illa luminaria condita per naturam.

Contra communem viam sanctorum est, quia si corpora illa sunt mixta, nobili valde mixtione mixta sunt : et si hoc, ergo sunt nata perfici ab anima, et sic sunt animalia : et hoc est contra Damascenum, qui dicit [1] cœlos esse inanimatos et insensibiles. Hoc etiam est contra Hieronymum, adeo ut dicere astra esse animata, dicat hæreticum : unde hoc enumerat inter hæreses Origenis. Augustinus autem retractat [2] quod (*a*) dixerat in libro *de Immortalitate animæ*. Non tamen omnino tanquam falsum condemnat; ait enim sic in libro *Retractationum* : « Animal esse mundum, sicut Plato sentit, aliique plurimi, non ratione certa indagare potui, nec divinarum Scripturarum auctoritate persuaderi posse cognovi. Unde tale aliquid a me dictum, quomodo accipi possit quod animal sit mundus, temere dictum reprehendo, non quia hoc esse falsum confirmo, sed quia nec verum esse comprehendo. » Quod si tu dicas illa esse complexionata, non tamen animata; quomodo verum esse poterit, cum nobis complexio sit ad suscipiendam animam proxima dispositio? Propter hæc, et his similia, hic modus non videtur approbandus. Secundo modo potest dici secundum Philosophum [3] quod luminaria producta sunt ex aggregatione lucis, vel suorum orbium. Sicut enim, si calor dispersus in unum colligeretur, fieret intensior et fortior, sic dum natura lucis in orbibus reperta virtute sui opificis in unum colligitur, luminare constituitur, et secundum hoc luminare majus et minus est, secundum quod major est in eo lucis aggregatio. Et quoniam Luna inter corpora cœlestia magis est nobis propinqua, et ejus orbis; hinc est quod tam ipsa, quam ejus orbis, minus participat de perfectione lucis : quia tamen multum est naturæ lucis conformis, objecta Soli multum illuminatur : et quia habet densitatem in partibus, ideo radiis Solis pervia non est : et propterea radios, quos suscipit, refundit ex ea parte ex qua Soli se objicit : et cum sit nobis propinqua, multum nos illuminat : et propterea sacra Scriptura vocat Solem et Lunam *duo luminaria magna*. Et hæc positio satis est probabilis, non tamen videtur omnino sufficiens : si enim Luna est ex aggregatione et densatione partium sui orbis

Opin. 2

Improb.

[1] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. II, c. VI. — [2] Aug., *Retract.* lib. I, c. V, n. 3, et c. XI, n. 4; *de Immortal. anim.*, c. XV, n. 24; *de Civit. Dei*, lib. IV, c. XII; lib. VII, c. VI; lib. X, c. XXIX; lib. XIII, c. XVII; *Serm.* CCXXXV, al. *de Temp.*, CXL. — [3] Arist., *de Cœlo*, lib. II, cont. 41 et seq.

(*a*) *Cæt. edit.* quia.

luminosa, licet non perveniat ad luminositatem Solis, videtur quod de se deberet lucere, non tantum ex luminis solaris susceptione : quod ad oculum patet esse falsum. Opin. 3. Et ideo est adhuc tertius modus dicendi secundum sanctos, scilicet Damascenum [1] et Basilium, quod luminare non tantum dicit lumen, sed lucis vehiculum, et lucis vasculum; propter quod de Sole dicitur [2] : *Vas admirabile, opus Excelsi.* Unde, sicut lucerna, quæ dicitur vehiculum lucis, habet in se duplicem naturam, scilicet lucis quæ vehitur, et corporis quod vehit, sic voluerunt dicere de luminaribus cœli. Ait enim Basilius sic : « Hoc solare corpus effectum est vehiculum illi primogenito lumini : sicut enim aliud est ignis, aliud lucerna, sic illi luci vehicula luminaria parata sunt. » Item Damascenus : « Luminaribus illis primum clarum lumen Conditor imposuit, non ut impotens dare eis aliud lumen, sed ut non vacans illud remaneret. Luminare est non ipsum lumen, sed luminis receptivum. » Secundum igitur Basilium et Damascenum, luminaria sunt constituta ex illa prima luce quæ faciebat diem et noctem, et ex sui orbis naturali (*a*) quadam aggregatione divina manu, ad modum vasis et receptaculi lucis, coadunata. Hunc igitur modum sustinendo propter sanctorum reverentiam, et quia securius est verbis eorum inniti in hac materia, in qua plus proceditur ex conjectura, quam ex ratione certa; dicendum quod luminaria, in quantum constituuntur ex orbibus suis per aggregationem, plus habent idoneitatis ad suscipiendum, quam ad diffundendum; quod vero lucent, hoc habent ex lucis primo creatæ perfectione. Et ideo illud luminare cui Deus multum dedit de illa luce, maxime lucet, sicut Sol iste; cui minus, dedit minus; et illud cui minime, minime lucet ex se; sed, si lucet, hoc est ex susceptione solaris influentiæ. Et ideo voluerunt alii dicere non tantum Lunam, sed omnes stellas a Sole lumen recipere. Quidquid autem sit de aliis stellis, tamen de Luna satis plane apparet quod per se non lucet. Et ratio hujus est, quia ad sui completionem modicum suscepit de illa luce primo creata; quia vero est aggregatum ex natura quæ multum est apta ad suscipiendum lumen, cum sit corpus magnum, et densum, et nobis propinquum; hinc est quod multum de lumine suscipit, et multum refundit, quando ex ea parte illuminatur, qua se nobis opponit. Hoc autem est, quando est in perfecta distantia a Sole, ita quod Sol est in uno hemisphærio, et Luna in alio : et hæc est ratio quare Scriptura appellat luminare magnum, et quare Sol præpositus est diei, et Luna præposita est nocti. Et per hoc patet responsio ad objecta. Quod enim dicitur Luna esse luminare magnum, hoc non dicitur quod luceat ex se, vel quod sit majus quam stellæ, sed quia magis nos illuminat. Quare autem magis illuminat de nocte, quam de die, ratio jam dicta est.

Ad illud vero quod quæritur, quale recipiat lumen, utrum sicut transparens, vel terminatum, vel speculum; dicendum quod luna nec habet naturam perfecte opaci, nec perfecte transparentis, nec perfecte naturam speculi : participat tamen aliquid de quolibet horum. Naturam transparentis quodam modo participat, cum ex natura quinti corporis constet; naturam vero opaci, in eo quod partes illæ ita densantur, ut nec radiis visualibus, nec solaribus præbeant transitum; naturam vero speculi habet in hoc, quod sic recipit ut etiam reddat; non tamen omnino reddit sicut speculum, quia non est corpus tersum et politum, sicut patet aspicienti ipsum corpus lunare, cum est illuminatum : speculum autem reddit imaginem, quia est corpus politum quod non est radiis pervium. Hæc autem magis conjecturando dicta sunt, quam asserendo, ut aliquis intellectus sanus haberi possit de eo quod dicit

[1] Damascen., *de Fide orthod.*, lib. II, c. VII. — [2] *Eccli.*, XLIII, 2.

(*a*) *Cat. edit.* natura.

Scriptura : *Fecit Deus duo luminaria magna*, etc. Quod vero objicitur, quod non sunt posita in firmamento, etc.; dicendum quod *Firmamentum* in Scripturis aliquando accipitur large, aliquando stricte : aliquando enim vocatur octava sphæra in qua positæ sunt stellæ, et sic proprie accipitur ibi : *Et posuit stellas in firmamento cœli;* aliquando accipitur large pro natura quinti corporis, quæ divisit aquas ab aquis, et sic accipitur ibi : *Fiat firmamentum in medio aquarum* et post hoc : *Fiant luminaria in firmamento cœli.*

DUB. IV.

Et sint in signa, et tempora, et dies, et annos, etc.

Contra : Si sunt in signa, non videntur peccare, qui per illa prænosticant futura; et si in tempora, tunc videtur quod ante Solem et Lunam tempora non fuerunt; vel, si in tempora, quæritur quare pluraliter dicta sint tempora, cum non sit nisi unum tempus. Item, quæritur de sufficientia istorum quatuor quæ enumerat, *in signa, et tempora, et dies, et annos,* quia similiter sunt in menses et septimanas. Si tu dicas quod clauduntur in his duobus, scilicet *dies et annos,* hoc non solvit, cum similiter dies et anni claudi possint in hoc quod dicit, *signa et tempora.*

Expos. I. Resp. Dicendum quod illud verbum dupliciter habet exponi, secundum quod duplex est usus signi : signum enim et est ad signandum, et est ad distinguendum. Si primo modo accipitur signum, tunc est sensus quod illa luminaria facta sunt in signa, id est, in significationem futurorum, et variationem temporum, et dierum, et annorum, ut variatio temporum attendatur in mutatione quantum ad calorem aeris et frigus; variatio dierum, quantum ad lumen et tenebras; variatio annorum, quantum ad renovationem horum duorum : et sic dicuntur corpora cœlestia esse in signa non quorumlibet futurorum, sed eorum quorum ipsa sunt quodam modo causa, sicut imbrium et ventorum, et sic exponit Damascenus; vel etiam eorum per quæ præsignat divina providentia, sicut eorum quæ advenient in judicio, secundum illud Lucæ[1] : *Erunt signa in sole, et luna, et stellis.* Aliorum vero quæ sunt a libero arbitrio non sunt signa institutione divina; sed potius ad illa signanda traxit humana fictio, et fallacia diabolica. Si autem secundo modo accipitur, videlicet [Ex]... ab actu distinguendi, tunc est sensus : Sint in signa, quasi distinctiones temporum, et dierum, et annorum. Hæc autem expositio divinæ Scripturæ videtur esse magis consona : quod patet per antecedentem literam, ubi dicitur : *Fiant luminaria in firmamento cœli, et dividant diem a nocte.* Duplex enim est motus luminarium : unus, qui est ad motum ultimæ sphæræ super polos principales ab oriente in orientem per occidentem, quo motu revolvuntur semel quolibet naturali die, et secundum hunc motum dividunt diem et noctem, sicut dicitur in *Psalmo*[2]: *Fecit Solem in potestatem diei, Lunam et stellas in potestatem noctis;* alius est motus proprius quem habent naturaliter in circulo obliquo, scilicet in Zodiaco, in quo duodecim signa describuntur : et secundum motum planetarum in illis signis, et maxime Solis, fit signatio et distinctio temporum, et dierum, et annorum. Distinctio temporum fit, quia quatuor sunt tempora anni, ver, et æstas, autumnus, et hyems, quæ distinguuntur per motum Solis in Zodiaco, prout ad nos accedit, et a nobis elongatur. Distinctio vero dierum fit similiter per eumdem motum, quia modo dies crescunt, modo decrescunt. Aliquando dies sunt majores noctibus, aliquando minores, secundum quod per illum motum dupliciter accipitur solstitium, scilicet æstivale, et hyemale; et duplex æquinoctium, scilicet vernale, et autumnale. Sunt etiam motus in distinctione annorum secundum servationem illius motus Solis in obliquo circulo. Similiter suo modo Luna est in significationem temporum, et annorum, et dierum, apud Judæos maxime quantum ad solemnitates, sicut apud Christianos est Sol,

[1] *Luc.*, XXI, 25. — [2] *Ps.* CXXXV, 8, 9.

sicut dicitur in Ecclesiastico[1] : *A Luna signum diei festi.* Si autem quæratur quare Ecclesia magis accepit festa sua secundum Solem, quam secundum Lunam, exceptis duobus; prolixa est hujus quæstionis determinatio, et plane inveniri potest in libro Augustini *ad Januarium*[2]. Hic quantum ad præsens sufficiat, dici (*a*) quod, quia Synagoga in tenebris noctis ambulabat, et minuenda erat, ideo a luminari quod nocti præest, et quod minuitur in consummatione, accipiebat suarum solemnitatum distinctionem ; quia vero Ecclesia jam ambulat in lumine, sicut de ipsa dicitur in *Apocalypsi*[3] *: Mulier amicta sole, et luna sub pedibus ejus;* ideo menses computat (*b*) et dies solemnes magis secundum motum Solis, quam Lunæ, excepto solo Paschate, et per consequens Pentecoste : Paschalis enim solemnitas non solum celebratur in commemorationem resurrectionis præteritæ, sed etiam in præfigurationem resurrectionis figuræ : et in hoc Ecclesia quodam modo est conformis Synagogæ ; unde festivitatem illam observat a Luna, non judaizando, sed potius illam futuram solemnitatem quam expectat, secundum quod sibi competit, præsignando. Hæc autem dicta sunt propter illud quod dicit Scriptura : *Et sint in signa,* etc. Et per hoc patet responsio ad objecta. Quod enim dicitur esse *in signa,* hoc est vel in significationem imbrium et ventorum, vel in distinctionem temporum : et ideo dicit *tempora* pluraliter, propter variationem temporum in quatuor temporibus anni, secundum quatuor elementorum qualitates. Et subjungit *dies et annos,* ut sicut per tempora notabatur variatio, sic etiam per dies et annos possit notari motus illius terminatio : ita quod *dies* dicit terminationem motus quo movetur Sol motu firmamenti, et annus terminationem motus quo movetur in obliquo circulo. Et in hoc patet quod non debet poni mensis, et septimana, quia non tangitur ibi nova variatio, nec nova terminatio. Et per hoc patent omnia quæ sunt quæsita.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis, omissa distinctione elementorum, circa productionem luminarium duo quæruntur : primo de ipsis luminaribus per comparationem ad corpus in quo locantur; secundo de ipsis in comparatione ad ea in quæ operantur. Circa primum tria quæruntur : primo quæritur, utrum luminaria posita sint in eodem continuo, an in diversis; secundo, utrum moveantur motu corporis continentis, an motibus propriis; tertio, utrum motus competat alicui cœlo, sive stellis.

QUÆSTIO I.

An luminaria cœli in eodem continuo locentur[4].

Utrum omnia luminaria cœli locentur in uno corpore continuo; et quod sic, videtur per textum sacræ Scripturæ, qua dicit omnia luminaria in firmamento posita esse : *Fiant, inquit, luminaria in firmamento cœli,* etc. **Fundam.**

Item hoc videtur ratione : Quæcumque corpora distinguuntur ab invicem, distinguuntur aut forma, aut superficie : sed corpus cœli a Luna usque ad cœlum stellatum est uniforme, et iterum non est corpus habens terminatam superficiem : ergo impossibile est ipsum habere pluralitatem, sive distinctionem : igitur omnia luminaria sita sunt in eodem corpore.

Item, si aliqua corpora sunt distincta ab invicem, ad motum unius non sequitur motus alterius : sed ultima sphæra movet totum quod infra ipsam est ab oriente in occidentem : ergo necesse est totam naturam cœlestem esse unum corpus continuum.

Item, sicut aves sunt productæ ad orna-

[1] *Eccli.*, XLIII, 7. — [2] August., *Epist.* LV, al. CXCI. — [3] *Apoc.*, XII, 1. — [4] *Cf.* Richardus, II *Sent.*, dist. XIV, art. 3, q. 1; Francisc. de Mayr., II *Sent.*, dist. XIV, q. III; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XIV, q. VI.

(*a*) *Edit. Ven.* sufficiat, dicit — (*b*) *Cæt. edit.* computant.

Scriptura : *Fecit Deus duo luminaria magna*, etc. Quod vero objicitur, quod non sunt posita in firmamento, etc.; dicendum quod *Firmamentum* in Scripturis aliquando accipitur large, aliquando stricte : aliquando enim vocatur octava sphæra in qua positæ sunt stellæ, et sic proprie accipitur ibi : *Et posuit stellas in firmamento cœli;* aliquando accipitur large pro natura quinti corporis, quæ divisit aquas ab aquis, et sic accipitur ibi : *Fiat firmamentum in medio aquarum* et post hoc : *Fiant luminaria in firmamento cœli.*

DUB. IV.

Et sint in signa, et tempora, et dies, et annos, etc.

Contra : Si sunt in signa, non videntur peccare, qui per illa prænosticant futura; et si in tempora, tunc videtur quod ante Solem et Lunam tempora non fuerunt; vel, si in tempora, quæritur quare pluraliter dicta sint tempora, cum non sit nisi unum tempus. Item, quæritur de sufficientia istorum quatuor quæ enumerat, *in signa, et tempora, et dies, et annos,* quia similiter sunt in menses et septimanas. Si tu dicas quod clauduntur in his duobus, scilicet *dies et annos,* hoc non solvit, cum similiter dies et anni claudi possint in hoc quod dicit, *signa et tempora.*

Expos. I. Resp. Dicendum quod illud verbum dupliciter habet exponi, secundum quod duplex est usus signi : signum enim et est ad signandum, et est ad distinguendum. Si primo modo accipitur signum, tunc est sensus quod illa luminaria facta sunt in signa, id est, in significationem futurorum, et variationem temporum, et dierum, et annorum, ut variatio temporum attendatur in mutatione quantum ad calorem aeris et frigus; variatio dierum, quantum ad lumen et tenebras; variatio annorum, quantum ad renovationem horum duorum : et sic dicuntur corpora cœlestia esse in signa non quorumlibet futurorum, sed eorum quorum ipsa sunt quodam modo causa, sicut imbrium et ventorum, et sic exponit Damascenus; vel etiam eorum per quæ præsignat divina providentia, sicut eorum quæ advenient in judicio, secundum illud Lucæ[1] : *Erunt signa in sole, et luna, et stellis.* Aliorum vero quæ sunt a libero arbitrio non sunt signa institutione divina; sed potius ad illa signanda traxit humana fictio, et fallacia diabolica.

Expos. Si autem secundo modo accipitur, videlicet ab actu distinguendi, tunc est sensus : Sint in signa, quasi distinctiones temporum, et dierum, et annorum. Hæc autem expositio divinæ Scripturæ videtur esse magis consona : quod patet per antecedentem literam, ubi dicitur : *Fiant luminaria in firmamento cœli, et dividant diem a nocte.* Duplex enim est motus luminarium : unus, qui est ad motum ultimæ sphæræ super polos principales ab oriente in orientem per occidentem, quo motu revolvuntur semel quolibet naturali die, et secundum hunc motum dividunt diem et noctem, sicut dicitur in *Psalmo*[2]*: Fecit Solem in potestatem diei, Lunam et stellas in potestatem noctis;* alius est motus proprius quem habent naturaliter in circulo obliquo, scilicet in Zodiaco, in quo duodecim signa describuntur : et secundum motum planetarum in illis signis, et maxime Solis, fit signatio et distinctio temporum, et dierum, et annorum. Distinctio temporum fit, quia quatuor sunt tempora anni, ver, et æstas, autumnus, et hyems, quæ distinguuntur per motum Solis in Zodiaco, prout ad nos accedit, et a nobis elongatur. Distinctio vero dierum fit similiter per eumdem motum, quia modo dies crescunt, modo decrescunt. Aliquando dies sunt majores noctibus, aliquando minores, secundum quod per illum motum dupliciter accipitur solstitium, scilicet æstivale, et hyemale; et duplex æquinoctium, scilicet vernale, et autumnale. Sunt etiam motus in distinctione annorum secundum servationem illius motus Solis in obliquo circulo. Similiter suo modo Luna est in significationem temporum, et annorum, et dierum, apud Judæos maxime quantum ad solemnitates, sicut apud Christianos est Sol,

[1] *Luc.*, XXI, 25. — [2] *Ps.* CXXXV, 8, 9.

sicut dicitur in Ecclesiastico [1] : *A Luna signum diei festi.* Si autem quæratur quare Ecclesia magis accepit festa sua secundum Solem, quam secundum Lunam, exceptis duobus; prolixa est hujus quæstionis determinatio, et plane inveniri potest in libro Augustini *ad Januarium* [2]. Hic quantum ad præsens sufficiat, dici (*a*) quod, quia Synagoga in tenebris noctis ambulabat, et minuenda erat, ideo a luminari quod nocti præest, et quod minuitur in consummatione, accipiebat suarum solemnitatum distinctionem ; quia vero Ecclesia jam ambulat in lumine, sicut de ipsa dicitur in *Apocalypsi* [3] *: Mulier amicta sole, et luna sub pedibus ejus;* ideo menses computat (*b*) et dies solemnes magis secundum motum Solis, quam Lunæ, excepto solo Paschate, et per consequens Pentecoste : Paschalis enim solemnitas non solum celebratur in commemorationem resurrectionis præteritæ, sed etiam in præfigurationem resurrectionis figuræ : et in hoc Ecclesia quodam modo est conformis Synagogæ ; unde festivitatem illam observat a Luna, non judaizando, sed potius illam futuram solemnitatem quam expectat, secundum quod sibi competit, præsignando. Hæc autem dicta sunt propter illud quod dicit Scriptura : *Et sint in signa,* etc. Et per hoc patet responsio ad objecta. Quod enim dicitur esse *in signa,* hoc est vel in significationem imbrium et ventorum, vel in distinctionem temporum : et ideo dicit *tempora* pluraliter, propter variationem temporum in quatuor temporibus anni, secundum quatuor elementorum qualitates. Et subjungit *dies et annos,* ut sicut per tempora notabatur variatio, sic etiam per dies et annos possit notari motus illius terminatio : ita quod *dies* dicit terminationem motus quo movetur Sol motu firmamenti, et annus terminationem motus quo movetur in obliquo circulo. Et in hoc patet quod non debet poni mensis, et septimana, quia non tangitur ibi nova variatio, nec nova terminatio. Et per hoc patent omnia quæ sunt quæsita.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis, omissa distinctione elementorum, circa productionem luminarium duo quæruntur : primo de ipsis luminaribus per comparationem ad corpus in quo locantur; secundo de ipsis in comparatione ad ea in quæ operantur. Circa primum tria quæruntur : primo quæritur, utrum luminaria posita sint in eodem continuo, an in diversis; secundo, utrum moveantur motu corporis continentis, an motibus propriis; tertio, utrum motus competat alicui cœlo, sive stellis.

QUÆSTIO I.

***An luminaria cœli in eodem continuo locentur* [4].**

Fundam.

Utrum omnia luminaria cœli locentur in uno corpore continuo; et quod sic, videtur per textum sacræ Scripturæ, qua dicit omnia luminaria in firmamento posita esse : *Fiant,* inquit, *luminaria in firmamento cœli,* etc.

Item hoc videtur ratione : Quæcumque corpora distinguuntur ab invicem, distinguuntur aut forma, aut superficie : sed corpus cœli a Luna usque ad cœlum stellatum est uniforme, et iterum non est corpus habens terminatam superficiem : ergo impossibile est ipsum habere pluralitatem, sive distinctionem : igitur omnia luminaria sita sunt in eodem corpore.

Item, si aliqua corpora sunt distincta ab invicem, ad motum unius non sequitur motus alterius : sed ultima sphæra movet totum quod infra ipsam est ab oriente in occidentem : ergo necesse est totam naturam cœlestem esse unum corpus continuum.

Item, sicut aves sunt productæ ad orna-

[1] *Eccli.*, XLIII, 7. — [2] August., *Epist.* LV, al. CXCI. — [3] *Apoc.*, XII, 1. — [4] *Cf.* Richardus, II *Sent.*, dist. XIV, art. 3, q. 1; Francisc. de Mayr., II *Sent.*, dist. XIV, q. III; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XIV, q. VI.

(*a*) *Edit. Ven.* sufficiat, dicit — (*b*) *Cæt. edit.* computant.

tum aeris, ita luminaria ad ornatum cœli : sed unum est corpus aeris, quod ornatur omnibus avibus : ergo pari ratione unum corpus cœli, quod ornatur omnibus luminaribus.

Ad opp. Ad oppositum arguitur sic : 1. Numerus venit in corporibus ejusdem naturæ ex divisione continui : sed orbes planetarum dicuntur esse septem tam a naturalibus, quam mathematicis : ergo sunt discontinui : igitur luminaria cœli non sunt in eodem corpore continuo.

2. Item impossibile est duo corpora quæ moventur diversis omnino et disparatis motibus, secundum suum totum esse continua : sed orbes planetarum, sicut dicunt astronomi, moventur contra ultimam sphæram : ergo impossibile est ad invicem continuari.

3. Item Damascenus in numeratione cœlorum distinguit[1] cœlum septem planetarum a cœlo stellarum : sed non esset, si corpus illud, in quo sunt planetæ et stellæ, esset continuum : ergo, etc.

4. Item, si omnia luminaria essent in firmamento posita, ita quod in uno corpore continuo, tunc omnes stellæ essent fixæ, et nullæ erraticæ : si ergo aliæ dicuntur fixæ, aliæ erraticæ, videtur quod positæ sint in alio corpore.

5. Juxta hoc quæritur quare Deus plures fecit stellas, quam fecerat planetas, sive quare plures sunt stellæ fixæ, quam erraticæ.

CONCLUSIO.

Cœli luminaria posita sunt in pluribus orbibus, in corpore tamen uno continuo, quod nomine firmamenti Scriptura vocat.

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod secundum communem opinionem loquentium circa hanc materiam, sive naturalium, sive mathematicorum, luminaria locantur in diversis orbibus : hæc autem distinctio, sive diversitas orbium, secundum melius intelligentes, non venit ex distinctione formarum, sicut distinguuntur aer et aqua; nec venit ex discontinuatione superficiei, sicut distinguitur lapis a lapide : sed venit ex diversitate motuum : diversitas autem motuum non tollit continuitatem in eo quod est subtile, et ad motum habile, sicut manifeste apparet in aqua, quando secundum diversas sui partes ad diversas movetur positiones, et similiter in aere, ex hoc tamen non discontinuatur. Secundum hanc igitur positionem, dicendum est luminaria cœli posita esse in pluribus orbibus, in corpore tamen uno continuo, quod Scriptura vocat nomine firmamenti : et ideo dicit omnia luminaria posita esse in firmamento cœli : unde rationes ad hanc partem inductæ sunt concedendæ.

1. Ad illud quod objicitur, quod numerus est ex divisione continui; dicendum quod verum est de illo numero, in quo numerantur corpora ejusdem naturæ in genere entium; sed non est verum de numero quo numerantur corpora in genere mobilium. Ad hunc igitur numerum faciendum sufficit sola motuum distinctio : et sic est in proposito.

2. Ad illud quod objicitur, quod orbes planetarum moventur contrariis motibus sphæræ ultimæ, ergo discontinuantur; dicendum quod non sequitur : hoc enim non habet veritatem nisi in corpore solido : in corpore enim subtili et raro, sicut est aqua et aer, manifestam habet instantiam. In his enim distinctio potest venire a virtute motoris, salva continuitate mobilis, propter hoc quod est maxime obediens motori, nec habent superficiem sic terminatam, sicut habent corpora solida : et illud patet plane, cum duo venti oppositi perflant in aere, ita quod unus desuper, et alter subter.

3. Ad illud quod objicitur de Damasceno, quod cœlum planetarum distinguitur a firmamento; dicendum quod distinctio cœlorum plus attenditur secundum diversitatem proprietatum et motuum, quam attendatur secundum discontinuationem corporum, li-

[1] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. II, c. VI et VII.

cet utroque modo posssit attendi. Unde et Rabanus, in distinctione cœlorum, cœlum sidereum, et cœlum planetarum, sub eodem cœlo comprehendit.

4. Ad illud quod objicitur, quod si planetæ sunt in firmamento, quod nullæ sunt stellæ erraticæ; dicendum quod non sequitur, quia in eodem corpore possunt contenta diversimode collocari, ita quod unum alligatur inseparabiliter, reliquum vero minime. Et stellæ dicuntur fixæ immediate positæ in octava sphæra, cujus motu moventur; planetæ vero sunt in orbibus inferioribus, qui moventur motu alio : ideo aspectui nostro erraticæ videntur, dum contra viam superioris orbis incedunt.

5. Ad illud quod quæritur : quare in ultima sphæra luminaria multa posuit Deus; ad hoc assignat Philosophus [1] tres rationes. Et prima ratio est, quod sphæra octava maxime est causa vitæ inferiorum præ cæteris sphæris : et hoc non potest esse, nisi per diversum lumen in diversis stellis. Secunda ratio est, quia natura temperavit, ut daret inferioribus sphæris, quæ plures habent motus, stellam unam; et superiori, quæ habet pauciores, daret stellas multas. Tertia ratio est, quia motus influit a superioribus orbibus in inferiores : quia ergo in influente debet esse prædominantia, ut orbis ille cæteris præcelleret inferioribus quos movet, abundavit in corporum luminarium multiformitate. Inter has autem rationes, media ratio videtur esse probabilior, in qua ostenditur divina sapientia, quæ multiformitatem ad unitatem reducit : et ideo illi sphæræ, quæ plus accedit ad uniformitatem motus, dedit multitudinem corporum; illis vero quæ habent motuum multiformitatem, dedit luminarium unitatem.

QUÆSTIO II.

***An luminaria in suis orbibus moveantur motibus propriis* [2].**

Ad opp. Utrum luminaria moveantur in orbibus suis motibus propriis; et quod sic, videtur. Aves enim quæ sunt ad ornatum aeris, motu proprio moventur in illo, et pisces in aquis : ergo et pari ratione luminaria in cœlis.

2. Item motus orbium non ponitur, nisi propter motus luminarium, quia, circumscripto corpore, de se æqualiter habent influere, sive moveantur, sive stent : sed natura non facit per plura, quod potest facere per pauciora; nec facit cum majori difficultate, quod potest facere cum minori : si ergo idem facit motus sideris, quod facit motus totius orbis; videtur naturæ consonum ponere quod illæ stellæ moveantur propriis motibus.

3. Item, si luminaria moverentur motu suorum orbium; cum moveantur motibus disparatis, et quasi in oppositum cælo stellato; tunc videtur quod fiat ibi obviatio et retardatio, cum illud, in quo moventur, sit unum corpus continuum.

4. Item, manifeste videmus ad oculum in planetis esse elevationes, et depressiones, et progressiones, et retrogressiones : sed non posset esse, nisi propriis motibus moveri habeant : ergo, etc.

Fundam. Sed contra : Si motibus propriis moventur planetæ, ergo vel duo corpora erunt in eodem, vel necesse est esse vacuam viam per quam transit planeta; vel necesse est corpus cæli rarefieri, et condensari, et ita corrumpi : sed quodlibet horum est manifeste impossibile.

Item natura non deficit in necessariis, maxime circa ea quæ sunt in ipsa mobiliora : ergo si in his quæ moventur motu proprio providit instrumenta, utpote pedes, et alas, vel pennas, videtur quod in cœlestibus corporibus debuerit dare ista : sed ista non habent, sicut patet ad sensum : ergo vel natura in eis deficit, vel non moventur motibus propriis.

Item stellæ, in octava sphæra, non mo-

[1] Arist., *Physic.* lib. VIII, cont. 84.— [2] *Cf.* Richard., II *Sent.*, dist. XIV, q. IV; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XIV, q. II.

ventur nisi motu illius sphæræ : ergo si ita collocatur unusquisque planeta in suo orbe, sicut stellæ in octava sphæra, videtur quod nullum luminare proprio motu habeat moveri.

Item, si luminaria aliqua moventur motu proprio ad faciendum progressionem, vel retrogradationem, impossibile est motum cæli esse uniformem : si ergo motus est uniformis et perpetuus, videtur quod nihil sit planetas moveri motibus propriis, et aliquando retrocedere, aliquando progredi.

CONCLUSIO.

Luminaria orbium non moventur propriis motibus, sed ad motum orbium in quo ipsa sunt sita.

Opin. 1. Resp. Ad Arg. Quod de hac quæstione controversia fuit inter naturales, et mathematicos. Mathematici enim maxime considerantes apparentiam, ut illam possent salvare simul cum motus perpetuitate et uniformitate, posuerunt excentricos, et epicyclos, et planetas moveri in motibus propriis in epicyclis : et secundum hæc, salvata motus uniformitate, aliquando contingit planetam deprimi, aliquando elevari secundum motum ipsius planetæ in epicyclo, et epicycli in excentrico, et excentrici circa centrum proprium, quod est extra centrum mundi. Ab objectionem autem naturalium de corporis illius continuitate, respondent diversimode, dicentes quod non est inconveniens, si corpus illud scinditur motu planetæ, quia est naturæ igneæ. Alii dicunt, quod corpus illud non scinditur, et planetæ pertranseunt: corpus enim luminis simul potest esse cum Opin. 2. alio corpore. Positio vero naturalium est, sicut Aristotelis[1] et Commentatoris, quod planetæ non moventur nisi motu suorum orbium, sicut clavus fixus in rota movetur motu rotæ, non proprio : et hoc ponunt propter illius corporis incorruptibilitatem, propter quam non potest scindi, nec transitum præbere alii corpori. Ponunt etiam centrum esse idem orbium superiorum, et inferiorum, scilicet centrum mundi propter rotunditatem perfectam orbium ipsorum, qui circulariter moventur, ita quod unus non subintrat alterum. Ponunt etiam cum hoc majorem et minorem velocitatem in orbibus, et ex hoc habere modo retrogradationes, modo progressiones, quia cum unum corpus multum præcedit alterum sua velocitate, alterum videtur retrocedere. Et hæc omnia videntur valde consona rationi. Et ideo, licet positio mathematicorum secundum judicium sensuum videatur esse verior, quia, secundum illam viam procedendo et judicando, non falluntur circa motus corporum superiorum secundum rem; tamen non oportet esse verius, quia falsum est frequenter via inveniendi verum : sed rationabilius videtur procedere, et ponere naturalis philosophus : ideo si illam positionem sustinere velimus, potest responderi ad ea quæ objiciuntur in oppositum.

1. Ad illud enim quod objicitur, quod aves in aere, et pisces in aquis motibus propriis moventur, dicendum quod non est simile, quia tam aer, quam aqua, sunt corpora quæ possunt rarefieri, sive condensari. Præterea ista elementa non sunt sic nata moveri, ut corpora quæ ad eorum ornatum spectant, quæ ipsorum motu sufficienter possint transmutari localiter, secundum quod exigit decor universi. Præterea, ipsis animalibus competit motus progressivus propter sui indigentiam, et qui est ad assequendum aliquod delectabile : et hoc in luminaribus cœli nec competere potest, nec debet.

2. Ad illud quod objicitur, quod motus orbium est propter motus luminarium; dicendum quod verum est : tamen ex hoc non sequitur, quod sola luminaria debeant moveri : non enim sic salvatur integritas corporis quinti, si stellæ moventur motibus propriis, sicut si moveantur orbibus suis : quia ibi per talem motum corporum cœlestium non fit aliqua mutatio de loco ad locum secundum totalitatem mobilis, sed circa lo-

[1] Arist., *Metaphys.* lib. XII, cont. 37.

cum ; nec alicujus corporis divisio : et hoc totum perfectio et incorruptibilitas cœli exigebat.

3. Ad illud quod objicitur, quod si moveretur motu orbium, videtur quod sit retardatio et obviatio; dicendum quod non est obviatio, nisi quando directe secundum lineam eamdem corpora moventia sibi obviant. Hic autem non est sic ; quia orbes inferiores sunt sub superioribus : ideo motus eorum eis non repugnat, nec etiam retardat, propter maximam mobilis ad motorem obedientiam.

4. Ad illud autem quod objicitur de illis retrogradationibus et progressionibus, dicendum quod, sicut tactum est, etsi videantur fieri ad sensum, hoc tamen non est nisi per majorem et minorem velocitatem ipsorum orbium : quam si quis bene sciret explicare, hac via unica posset salvare illud, ad quod salvandum mathematici ponunt circulorum et centrorum multitudinem. Sed hoc ad aliam scientiam spectat.

QUÆSTIO III.

An conveniat alicui orbi moveri absque stellis [1].

Ad opp. Utrum conveniat alicui orbi moveri absque stellis ; et quod non, videtur : quia cœlum empyreum ponitur a Sanctis immobile propter sui uniformitatem : sed cœlum quod universaliter caret stellis, est uniforme : ergo nullum cœlum quod caret stellis est mobile.

2. Item ubicumque est motus, ibi est continuitas et variatio : sed continuitas quæ est in motu, est a continuitate magnitudinis : ergo pari ratione variatio motus est a varietate mobilis : sed corpus cœleste quod caret stellis non habet in suis motibus varietatem : ergo nec mutabilitatem.

3. Item : omnis motus est propter aliquam indigentiam supplendam, vel in ipso mobili, vel in aliquo inferiori : sed cœlum quod caret stellis non potest moveri propter sui indigentiam, cum nulla in motu illo ejus indigentia compleatur; nec propter supplendam indigentiam in inferioribus, quia ita bene influit quiescendo, sicut movendo, et uniformiter : ergo videtur quod nullo modo, absque stellis, cœlesti corpori moveri competat.

4. Item motus cœli est perfectissimus omnium motuum, et ideo est omnium motuum regula : ergo si per regulationem motuum mensurantur omnia quæ sunt in genere illo, anima mensurat omnes motus per motum primi mobilis : ergo motus primi mobilis maxime notus est ipsi animæ. Sed nullius corporis motus est notus ipsi animæ, nisi habeat in se aliquod luminare, quia non deprehenditur motus orbis nisi per motum luminaris : ergo videtur quod non sit possibile aliquem orbem moveri, qui caret omni luminari, præcipue cum motus ejus lateat sensum nostrum, et sacra Scriptura uniformis orbis reticeat motum : et sic videtur quod ponere aliquem orbem moveri supra firmamentum quod est oculis nostris conspicuum, sit temerarium.

Fundam. Contra : Omnis multitudo reducitur ad unitatem : ergo motus corporis multiformis reducitur ad motum corporis uniformis : sed uniforme corpus non est, nisi quod caret omni luminari : ergo videtur quod ultra istos orbes, in quibus sunt luminaria, sit aliquod mobile cœlum.

Item motus ille, qui est mensura omnium motuum, est ille qui est ab oriente in orientem per occidentem, qui est motus diei naturalis effectivus, et completur viginti quatuor horis : sed dies naturalis omni tempore est uniformis : ergo et iste motus : ergo, etc.

Item, si est recta ordinatio medii ad extrema, necesse est medium participare quodam modo naturam utriusque extremi : sed cœlum crystallinum est medium inter empyreum et firmamentum : cum ergo empy-

[1] *Cf.* S. Thom., p. I, q. LVIII, art. 4; Richardus, II *Sent.*, dist. XIV, art. 3, q. III ; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XIV, q. VIII.

reum sit uniforme et immobile, et firmamentum sit multiforme et mobile, videtur quod crystallinum sit aut multiforme et immobile, aut uniforme et mobile : sed multiforme et immobile esse non potest, cum varietas mobilis disponat ad motum : ergo necesse est quod sit uniforme et mobile.

Item, quandocumque aliqua plura concurrunt ad constitutionem alicujus, necesse est per virtutem alicujus illam conjungi : ergo quandocumque plura mobilia concurrunt ad effectum unum conformem per suam influentiam, necesse est quod conjungantur per alicujus mobilis uniformitatem. Si ergo virtus planetarum et stellarum concurrit ad productionem effectuum in his inferioribus secundum quandam conformitatem, necesse est ultra illa esse aliquod mobile per quod conjungantur, quod quidem habeat in toto et in partibus uniformitatem : et ita alicui orbi absque stellis competit moveri. Est igitur quæstio : quis sit ille orbis, et per quam naturam competit ei moveri. Si enim quia cœlum est, et est continens, ergo empyreum erit mobile; si quia cœlum, quod est non tantum continens, sed etiam contentum, objicitur tunc de cœlo igneo et æthereo, quæ quidem continent et continentur, et tamen non moventur orbiculariter. Juxta hoc quæritur de sufficientia et numero cœlorum; et, cum natura cœlestis distinguatur ab elementari, quomodo aliquæ differentiæ cœlorum sumantur penes elementa. Si tu dicas : Propter naturam perspicui in eis repertam; tunc, cum perspicuitas sit in aqua, elementum aquæ deberet dici cœlum.

CONCLUSIO.

Cœlum aliquod aqueæ naturæ absque siderere periri, cognoverunt theologi, et illud moveri, quanquam aliqui philosophi ipsum negaverint.

Resp. ad Arg. Dicendum quod est ponere aliquod cœlum moveri quod caret luminarium et stellarum varietate, et hoc est cœlum aqueum, sive crystallinum : ad cujus cognitionem, etsi pauci philosophi pervenerunt, quia corpus illud latet sensum, ratiocinando tamen pervenerunt aliqui : et illi qui pervenerunt posuerunt ipsum moveri, sicut quidam astronomi nisi sunt hoc probare. Communiter tamen ad cognitionem existentiæ hujus cœli pervenerunt omnes tractatores catholici, auctoritate sacræ Scripturæ divinitus illustrati, quæ ipsius existentiam expresse declarat, motum tamen ejus vel quietem non explicat. Sed doctores theologiæ rationibus suffulti communiter ponunt illud cœlum moveri : et inter alias rationes potissima est illa ratio, quæ sumitur ex perfectione universi : ex qua etiam distinctio cœlorum et numerus rationabiliter potest investigari. Et hoc patet sic : *Cœlum* enim, de sua communi acceptione, dicit aliquam naturam perspicuam et contentivam; de sua vero propria acceptione, nominat naturam perspicuam, contentivam, supra contrarietatem elevatam. Secundum primam acceptionem cœlorum, distinguuntur a Rabano septem cœli. Natura enim perspicua et contentiva, aut est luminis dativa, aut receptiva : si est dativa, aut est uniformis non mota, et sic est empyreum; aut est multiformis et mota, et sic est sidereum ; aut est uniformis et mota, et sic est crystallinum. Quarta differentia esse non potest, scilicet quod sit multiformis non mota, propter hoc quod motus est passio consequens naturaliter ad multiformitatem corporis. Si autem natura perspicua est luminis receptiva ; aut separabiliter, aut inseparabiliter : si inseparabiliter, aut secundum circulum superioris superficiei, et sic est igneum; aut secundum circulum inferioris superficiei, in quo communicat aeri, et tunc est olympium, quod quidem dicitur *olympium* propter Olympi montis approximationem. Si autem est receptivum separabiliter, sicut est aer, qui illuminatur ex præsentia luminosi corporis, et obtenebratur ex ejus absentia, hoc est dupliciter : aut secundum superiorem partem, et sic est æthereum ; aut secundum

inferiorem, et sic est aereum : et in hac distinctione comprehenduntur omnia corpora mundi, præter terram et aquam. Terra enim non potest comprehendi nomine cœli, quia caret tam perspicuitate, quam ambiendi capacitate. Aqua etiam similiter caret, quia quamvis habeat perspicuitatem, non tamen ambit undique : et sic ex ista sufficientia cœlorum in qua ostenditur sapientia Conditoris, et perfectio universitatis, manifeste apparet quod oportet ponere aliquem orbem sine luminarium multiformitate moveri : et illud proprie dicendum est primum mobile. Prima autem distinctio et sufficientia sumpta est secundum enumerationem Rabani, qui cœlos numerat secundum communem acceptionem cœli, prout nominat naturam perspicuam et contentivam : sic enim comprehendit naturam cœlestem proprie dictam, et elementarem, licet non omnem. Si autem proprie dicatur natura cœlestis, scilicet natura perspicua undique contentiva, et nulli contraria, sic distinguitur a quibusdam philosophis per octo orbes, qui dixerunt octavam sphæram ultimam. Alii autem, amplius illuminati in hac materia, ultra octavam sphæram posuerunt nonam. Tertii perfecte (*a*) illuminati venerunt ad perfectiorem orbium distinctionem, ut ponerent decimam sphæram, in qua est quies et vita sempiterna, videlicet cœlum empyreum : de quo etsi Augustinus vix aut nunquam loquatur, Beda tamen et Rabanus ipsum esse expresse testantur. Horum autem numerum et sufficientiam possumus sumere sic : dictinctio enim cœlorum aut est per diversitatem propriarum formarum, aut per distinctionem motuum et luminarium contentorum : si per diversitatem formarum, sic distinguimus tres cœlos : aut enim viget in eo natura perfectæ luminositatis, et sic est habile ad statum gloriæ, et ideo quietum : sic est empyreum ; aut viget in eo natura perfectæ perspicuitatis, et effectivæ frigiditatis, et sic est cœlum crystallinum sive aqueum, quod quidem facit ad conservationem rerum corporalium, et ideo habile est ad motum ; aut viget in eo natura perspicuitatis, simul et luminositatis, et effectivæ caliditatis, et sic est cœlum sidereum, quod quidem facit ad transmutationem rerum inferiorum : ideo est multiforme, et mobile. Si vero fiat distinctio cœlorum penes distinctionem luminarium, sic est distinctio orbium : aut enim orbis continet multitudinem siderum, aut unitatem : si multitudinem, sic est cœlum stellatum ; si unitatem, sic cum septem sint planetæ secundum quod regitur universitas temporum, quæ septenario dierum clauditur, septem sunt orbes : et sic tertium cœlum sua multiformitate continet octo sphæras sive orbes : et duo sunt præcedentes : et ita sunt decem, ut sic perfectioni partium universi respondeat etiam perfectio numeri, scilicet denarii. Ex prædictis igitur patet quod qualitercumque sumatur sufficientia cœlorum, sive sub propria appellatione cœli, sive communiter, ponere est cœlum crystallinum moveri, quod quidem caret stellis : et ideo ad quæstionem propositam respondendum, quod absque stellis potest aliquis orbis moveri, scilicet cœlum aqueum, quod est primum mobile, et quod uniformiter movetur ab oriente in orientem per occidentem, et illius virtute trahitur firmamentum, et omnes orbes inferiores : ut uno die naturali, scilicet spatio viginti quatuor horarum, ab oriente in orientem revolvatur, quamvis nostro sensui non appareat : et quamvis aliqui philosophi hoc senserint, quod firmamentum sit primum mobile ; aliqui tamen philosophi deprehenderunt quod ipsum firmamentum movetur motu proprio, ita quod in centum annis procedit uno gradu. Sive autem hoc sit verum, sive falsum, hoc tenendum est, quod communiter doctores theologiæ ponunt, quod est cœlum aliquod mobile ultra firmamentum, carens stellis ; et concedendæ sunt rationes hoc ostendentes.

1 et 2. Ad illud vero quod objicitur in con-

(*a*) *Cat. edit.* perfecti.

trarium, quod est uniforme; dicendum quod, etsi habeat uniformitatem per carentiam diversitatis partium, habet tamen diversitatem secundum rationem dextri et sinistri, per comparationem ad influentiam motoris : et hæc diversitas sufficit ad faciendum motum. Et per hoc patet responsio ad secundum, quod non est talis variatio in illo motu primi mobilis, quæ exigat diversitatem luminis in partibus, quin potius concordet uniformitati : nam etsi motus dicatur variatio respectu quietis, motus tamen primi mobilis respectu aliorum est uniformis.

3. Ad illud quod objicitur, quod æqualiter influit, cum movetur et quiescit, dicendum quod falsum est : si enim quiesceret, non moveret orbes inferiores suo motu; nunc autem, cum movetur, vis motiva ab ipso descendit in corpora inferiora.

4. Ad illud quod objicitur, quod motus ejus debet esse notissimus, cum sit regula aliorum motuum, dicendum quod non oportet esse notum sensui in se; sed sufficit quod notificetur in effectu suo; sicut etiam non percipimus revolutionem octavæ sphæræ ab occidente in orientem manifeste, nisi per solem et alia luminaria : per hunc modum uniformitas quantum ad spatium horarum nobis motum cœli uniformis expresse indicat; hanc tamen percipimus per varietatem diei et noctis.

Ad illa vero, quæ ultimo quærebantur, jam patet solutio ex prædictis.

ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de ipsis luminaribus in comparatione ad ea, in quæ agunt; et circa hoc quæruntur tria : primo quæritur utrum in luminaribus diversis sit diversitas perfectionum; secundo quæritur utrum habeant diversitatem impressionum; tertio quæritur utrum ex eorum impressionibus causetur diversitas motum.

QUÆSTIO I.

An in luminaribus diversis sit diversitas perfectionum [1].

Fundam. Utrum luminaria diversitatem habeant perfectionum; et quod sic, videtur. Sicut vult Philosophus [2], *Sol* non est nomen individui, sed speciei; similiter et *Luna* constat autem, quod *Sol* et *Luna* sunt imposita diversis : ergo ea sunt diversa secundum speciem.

Item non potest esse nisi unus sol, sicut dicit Philosophus, quia Sol est ex tota sua materia : sed si Sol ab aliis luminaribus non differret nisi solo numero, non esset ex tota materia sua : ergo differt amplius quam numero : ergo differt specie.

Item corpus quod est naturaliter luminosum, et corpus quod ex se est opacum, sunt alterius et alterius naturæ secundum speciem : sed corpus Solis de sua natura est luminosum; Luna vero, quantum est de se, opacum corpus est, quod patet in eclipsatione Solis ex interpositione Lunæ : ergo Sol et Luna differunt specie : pari ratione et alii planetæ.

Item terra ornata est diversis lapidibus, et plantis, et animalibus, secundum speciem : ergo pari ratione videtur quod cœlum sit ornatum diversis luminaribus, secundum speciem differentibus.

Ad opp. Sed contra [3] : 1. Corporis simplicis, non habentis admixtionem alterius corporis, partes sunt homogeneæ, et ad totum, et inter se : sed cœlum, sicut probat Philosophus, est corpus simplex non mixtum, et similiter luminaria : ergo non habent formas secundum speciem diversas.

2. Item luminaria sunt ex aggregatione

[1] *Cf.* S. Thom., p. I, q. cxv, art. 3; Scot., II *Sent.*, dist. xiv, q. iii; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. xiv, q. iii, art. 2; Richard., II *Sent.*, dist. xiv, art. 5, q. iii; Durandus, II *Sent.*, dist. xiv, q. i; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. xiv, q. i, art. 4; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. xiv, q. vi. — [2] Arist., *Metaphys.* lib. VII, cont. 15; *Poster.* lib. I, art. 12; *de Cœlo*, lib. II, sum. 3. — [3] Averr., *Paraphr. in* I *de Cœlo et Mundo*, cont. 6; *in* II *de Cœlo*, cont. 41.

lucis sui orbis, sicut vult Philosophus [1] in libro *de Cœlo et Mundo;* sed aggregatio major, et minor, non facit diversitatem secundum speciem, sed solum secundum numerum : ergo luminaria cœli non perficiuntur diversis formis secundum speciem.

3. Item flamma major, et minor, non differt secundum speciem, quamvis sit in una major aggregatio luminis, quam in alia : ergo si sic videtur esse circa luminaria cœlestia, videtur quod non differant forma specifica.

4. Item nobilissima forma quæ sit in Sole, est ipsius lux, et nobilissima forma in unaquaque re est forma ultima : ergo lux est forma completiva ultima Solis in specie sua ; sed in luce convenit cum omnibus aliis luminaribus : igitur videtur quod lumina cœli specie non sint distincta.

CONCLUSIO.

Cœli luminaria specie differre censendum est, licet hoc non satis probet illa ratio, scilicet quod constent ex tota sua materia.

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod communis positio philosophorum fuit, quod inter luminaria cœli est reperire diversitatem quantum ad speciem et formam, et istud concordat satis rationi rectæ : quamvis non omnino recta moveat ratio quosdam ad ponendum diversitatem secundum speciem in luminaribus cœli. Posuerunt enim aliqui, quod luminaria secundum speciem erant necessario diversa propter hoc quod non habent materiam transmutabilem, et unumquodque erat ex tota sua materia : sed hæc est ratio falsa et vana ; et principium erroris, et occasio fuit in aliquibus ponendi in omnibus hominibus animam unam, sicut melius patebit infra [2] : unde quod transmutabilitas materiæ requiratur ad varietatem secundum numerum, hoc non est generaliter verum, utpote in diversitate secundum naturam, quæ attenditur in aliquibus secundum simultatem suæ productionis, et secundum immediatum egressum a primo opifice : sed in his solum habet veritatem, quorum unum generatur ex alio. Et ideo hac ratione prætermissa, potest sumi ratio diversitatis illorum luminarium ex parte quadruplicis causæ. Et primum ex parte finis accipitur ratio : sunt enim producta propter diversas influentias in his inferioribus faciendas, et propter ornandam cœlestem naturam : et ideo competebat diversas habere species et virtutes, ut ex diversarum rerum conjunctione resultaret perfectio in effectu, et ex diversarum specierum comparatione pulchritudo consurgeret in ornatu. Sumitur etiam ratio ex parte efficientis, qui secundum suam potentiam, et sapientiam, et bonitatem, diversa producit secundum speciem et formam, ut quod dari non poterat uni Soli per se, daret diversis in specie. Sumitur etiam ratio ex parte materiæ : sicut enim in mixtis materia ipsa secundum diversitatem mixtionum aptatur ad susceptionem diversarum formarum, sicut in corporibus simplicibus secundum majorem raritatem et densitatem in suis partibus ad diversarum formarum aptatur susceptionem, sicut patet in elementis, quorum materia secundum majorem densitatem suscipit formam terræ ; dum autem rarefit secundum plus et minus, disponitur susceptioni ad formas aliorum elementorum : per hunc modum est intelligendum in cœlo : cum enim in cœlesti natura sit reperire rarum et densum, sicut dicitur in libro *de Substantia Orbis;* sic contingit, secundum majorem raritatem et densitatem, materiam diversarum formarum esse susceptibilem. Aliter tamen est rarum et densum in materia elementari, et natura cœlesti : in elementis enim causantur a frigido et calido, dissolvente et constringente (*a*) per res materiæ ; in cœlo autem causantur solummodo secun-

[1] Arist., *de Cœlo et Mundo,* lib. II, cont. 15, 16, 41. — [2] Dist. XVIII.

(*a*) *Edit. Ven.* constringenter; *Edit. Vatic.* constringentes.

dum diversum partium situm. In denso enim sunt partes propinquiores; in raro autem magis distantes, quia in denso sunt compressæ et magis unitæ, in raro sparsæ. Sumitur etiam ratio ex parte formæ : lux enim est una forma communis reperta in omnibus luminaribus, et secundum cujus participationem majorem, et minorem, sunt magis et minus nobilia : et ideo cum istam formam diversimode participant, diversos habent gradus completionis; ideo etiam diversas formas completivas. Concedendæ sunt igitur rationes ostendentes luminaria cœli secundum speciem esse diversa, quamvis illa ratio parum valeat, quod sunt ex tota sua materia, sicut jam ostensum est.

1. Ad illud vero quod objicitur, quod est corpus simplex, dicendum quod simplicitas corporis tollit diversitatem quam habet ex mixtione, et formis perficientibus mixtum : sed non tollit illam diversitatem quæ venit ex diversitate formarum simplicium tantum : sicut patet, quod quamvis elementum sit corpus simplex, non tamen omnia elementa sunt unius speciei.

2 et 3. Ad illud quod objicitur, quod sunt ex aggregatione lucis; dicendum quod non ibi tota ratio tangitur, sed solum tangitur dispositio ad diversitatem : ideo sequens ratio non valet de flamma majori, et minori : plus enim differunt luminaria, quam flamma major et minor, sicut colligitur ex suis virtutibus, et operationibus consequentibus.

4. Ad illud quod objicitur, quod forma ultima est completiva; dicendum quod hoc est verum respectu formarum quæ disponunt ad ipsam : lux autem potius est forma perficiens alias formas corporales, quam ad eas se habens sicut ultima forma disponens, cum secundum ejus participationem majorem et minorem formæ corporales sint magis et minus completæ. Vel dicendum quod lux est nobilissima forma corporalium, earum scilicet quæ sunt ei extraneæ : sed non est verum de formis luminarium cœlestium, in quibus virtus ejus et natura complete salvatur.

QUÆSTIO II.

An diversa luminaria diversas habeant impressiones [1].

Fundam. Utrum diversa luminaria habeant diversas impressiones super corporalia; et quod sic, videtur primo auctoritate Augustini in libro V *de Civitate Dei* [2] : « Non usquequaque absurde potest dici ad corporum differentias afflatus valere sidereos, sicut in solaribus accessibus et recessibus videmus ipsius anni tempora variari, et lunaribus incrementis et decrementis augeri et minui quædam genera rerum, sicut mirabiles æstus oceani. »

Item astronomi dicunt, quod quædam stellæ calefaciunt, quædam infrigidant, quædam humectant, et quædam desiccant; et hoc ostendunt per sensus experientiam : igitur videtur quod corpora cœlestia impressiones diversas habeant super corporalia.

Item ad diversitatem formarum sequitur diversitas virtutum, et ad diversitatem virtutum sequitur diversitas impressionum : ergo luminaria cœlestia, differentia specie et natura, diversas efficiunt impressiones super hæc inferiora.

Item, si diversas impressiones et virtutes non haberent, videtur quod diversitas in eis frustra esset : sed non est frustra : ergo, etc.

Ad opp. Contra : 1. Objicitur per Scripturam : dicitur enim [3] quod *sint in signa et tempora*, etc. Sed aliud est signum, et aliud causa signi : si igitur luminaria nihil possunt, nisi secundum quod Deus instituit, videtur quod nihil habeant in his inferioribus efficere, sed solum signare.

2. Item Damascenus [4] : « Nos autem dici-

[1] *Cf.* Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XIV, q. III, art. 2, dub. 1; Richard., II *Sent.*, dist. XIV, art. 3, q. v; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XIV, q. X. — [2] Aug., *de Civit. Dei*, lib. V, c. VI. — [3] *Gen.*, I, 14. — [4] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. II, c. VII.

mus quod ipsa non sunt causa alicujus eorum quæ corrumpuntur : » ergo videtur quod non habeant in his inferioribus efficere aliquam impressionem.

3. Item, quod non habeant diversam impressionem, videtur, quia aut imprimunt formam quam non habent, aut formam quam habent : formam quam non habent, non possunt imprimere, quia agens debet esse in actu respectu passivi : si imprimunt formam quam habent, aut ergo formam in qua communicant, aut formas in quibus differunt : si formas in quibus differunt, ergo videtur quod luna generet lunam, et sol solem, et hoc est falsum ; si formam in qua conveniunt, ergo videtur quod omnia luminaria eamdem habeant impressionem in his inferioribus.

4. Item, Sol calefacit propter suum motum ex emissione radiorum, et ita mediante lumine : sed omnia luminaria cœlestia communicant in luce, et in radiorum emissione, et in motu : ergo videtur quod omnia habeant calefacere : ergo nihil est illud dicere, quod quædam calefaciunt, quædam non.

5. Item Sol habet virtutem illuminandi et calefaciendi hæc inferiora : si ergo Sol plus communicat de virtute sua Lunæ quam alicui corpori inferiori, videtur quod Luna habeat eamdem impressionem, licet minus intensam.

6. Item ignis inter omnia elementa maxime accedit ad naturam cœlestem : ergo omnia luminaria cœlestia plus communicant cum igne, quam cum aliquo elementorum : ergo videtur quod maxime habeant effectum supra ignem, et ejus qualitatem : ergo videtur quod omnia, in sui actione et dominio, qualitatem ignis intendant et fortificent : et ita videtur quod omnia desiccent, et calefaciant, et nulla infrigident.

(a) *Edit. Ven.* potentiora. — (b) *Item* ad. — (c) *Item* eorum.

CONCLUSIO.

Luminaria cœli diversas in corporeis rebus causant impressiones, sicut inter se perfectionibus diversis distant.

Resp. ad Arg. quod luminaria cœlestia impressionem habent super elementa, et elementaria corpora : impressionem, inquam, non unicam tantum, sed multimodam. Ratio autem quare superiora in hæc inferiora agunt, et imprimunt, et rerum qualitates intendunt, est quia sunt corpora nobiliora et præcellentia in virtute, sicut præcellunt in situ : et ideo, cum ordo universitatis sit, ut potentiora et superiora influant in inferiora et minus potenti (a) ; ordini universitatis competit ut luminaria cœlestia influant in elementa, et corpora elementaria. Status etiam ordinis hoc requirit, quod sicut in motu locali venitur ad unum movens immobile, ita in motu alterationis secundum qualitatem necesse est venire ad unum alterans non alterabile secundum easdem qualitates : et ideo cum elementa, et ex elementis commixta, sint secundum primas qualitates alterantia et alterabilia ; recte disposuit divina sapientia corpora cœlestia, utpote luminaria, quæ inferiora alterent sua influentia secundum qualitates primas, ita quod ipsa tam qualitatibus, quam alterationibus illarum essent carentia. Ratio vero quare diversa imprimunt, a quibusdam sumitur propter diversitatem qualitatum, sicut scribitur in libro *de Substantia Orbis :* ibi enim secundum quorumdam opinionem dicitur, quod luminaria cœli qualitates habeant proprias : sed non habent eas omnino univocas cum qualitatibus elementaribus, pro eo quod secundum illas agere possunt in hæc inferiora, sed ab (b) invicem pati non possunt. Sed ista ratio non videtur conveniens : si enim essent æquivocæ, tunc effectus earum (c) non concordaret qualitatibus elementaribus : et ideo melior sumitur ratio ex parte diversitatis virtutum. Quia enim Conditor mundi

corpora cœlestia incorruptibilia posuit ad regulandum et regendum corruptibilia, quæ sunt diversa et multiformia, dedit eis virtutes consequentes suas species, secundum quas diversa luminaria aspectum haberent ad diversa elementa, et ad diversa corpora mineralia. Unde quia Luna ex virtute sibi indita cum adjutorio luminis aspectum habet super humorem, ideo per suam influentiam humidum augmentat, et ad ejus præsentiam excrescunt maria, et quasi exæstuant, et effluunt; ad absentiam vero in sinum suum colliguntur, et refluunt : sic etiam intelligendum est et in aliis luminaribus. Concedendæ sunt igitur rationes ostendentes quod luminaria in his inferioribus habent diversas impressiones.

1 et 2. Ad illud vero quod objicitur, quod nullam habent impressionem, quia sunt signa tantum; dicendum quod Scriptura non dicit quod sint tantum in significationem : quia et sunt signa in significationem, et sunt causæ in efficaciam : magis tamen exprimit quod sint signa, quam quod sint causæ, pro eo quod nec causant sufficienter, nec causant necessario : et ideo magis attribuit eis rationem signorum. Et per hoc patet responsio ad illud Damasceni, cum dicit quod non sunt causæ in his inferioribus : non vult enim negare quin habeant influentiam; sed vult dicere quod nec sunt principia inferiorum sufficientia, nec sunt necessaria : operantur enim ut causæ universales, quæ per particulares indigent adjuvari et possunt impediri.

3. Ad illud enim quod objicitur tertio : « Aut imprimunt quod habent, aut quod non habent; » dicendum quod primo influunt virtutem suam quam habent, et per illam generant et augmentant formam et speciem quam non habent. Et cum dicitur quod nihil dat formam quam non habet, dicendum quod *habere* dicitur duobus modis, vel virtualiter, vel formaliter : et ad hoc quod impartiatur

Habere duobus dicitur modis.

aliquid alicui, sufficit quod habeat virtualiter, non oportet quod habeat formaliter : sicut movens immobile dat motum, quamvis ipsum non moveatur : sic intelligendum est in proposito. Præterea, cum ponuntur corpora cœlestia imprimere in hæc inferiora, et diversas qualitates generare, hoc non est intelligendum quod eis dent ex se; sed educunt illud, quod est in potentia, in actum. Præterea non est intelligendum, quod dent per se solum, sed adjuvando virtutem naturæ inferioris : hoc autem faciunt tum per virtutem lucis in qua communicant, tum etiam per virtutes proprias, secundum quas agunt in hæc inferiora : non ut producant sibi similia, sed ut influendo conservent, regant, et intendant rerum inferiorum qualitates et naturas.

4. Ad illud quod objicitur, quod omnium sit calefacere; responderi potest, quod motus et lumen non est sufficiens causa caloris, sed motus cum velocitate, et lumen cum radiorum multiplicatione : et quia hæc non concurrunt in omnibus luminaribus, ideo non possunt omnia calefacere. Posset etiam ad hoc reddi ratio alia, quia hoc non tantum facit motus et luminositas; sed etiam ad hoc facit virtus propria, secundum quam stella vel planeta calefaciens aspectum habet super igneam naturam principaliter.

5. Ad illud quod objicitur, quod Sol magis communicat virtutem suam Lunæ, quam alicui inferiori; dicendum quod, sicut dicit Philosophus [1] in libro *de Anima*, « actus activorum est in patiente prædisposito. » Et Boetius [2] : « Omne quod cognoscitur vel recipitur, secundum cognoscentium vel recipientium facultatem comprehenditur vel recipitur. » Quoniam ergo inferiora sunt receptiva luminis pariter et caloris, hinc est quod Sol non tantum ea illuminat, sed et inflammat; quia vero Luna nata est illuminari, sed non est nata calefieri, hinc est quod a Sole lumen recipit et refundit, calorem vero non recipit, nec refundit.

6. Ad illud quod objicitur, quod natura

[1] Arist., *de Anima*, lib. II, cont. 24. — [2] Boet., *de Consolat.*, pros. IV in med.

ignis plus convenit cum natura cœlesti; dicendum quod de cœlestibus luminaribus est loqui dupliciter, scilicet : quantum ad naturam in qua conveniunt, videlicet quantum ad naturam lucis : et quantum ad hanc verum est dicere, quod universaliter magis conformantur igni, quam alii elemento. Est etiam loqui quantum ad virtutes sibi specialiter datas, secundum quod deputantur ad regimen inferiorum : et quia non tantummodo habent regere ignem, sed etiam alia corpora, hinc est quod ex sua institutione primaria aliqua ex eis magis, quam ignem, inspiciunt elementa alia : et quia omnis actio attenditur secundum aspectum virtutis agentis ad patiens, sicut dicunt medici et astronomi, hinc est quod quædam luminaria magis cum igne in effectu communicant, quædam vero discordant, dum principaliter aspiciunt elementa alia. Aspectus autem ipsorum determinare alterius est scientiæ.

QUÆSTIO III.

An ex impressionibus luminarium causetur in omnibus diversitas morum [1].

Ad opp. Utrum ex impressionibus illorum luminarium causetur in hominibus diversitas morum; et quod sic, videtur per Boetium in libro *de Consolatione* [2] : « Fatum est rebus mobilibus inhærens dispositio, per quam divina Providentia suis quæque nectit ordinibus. » Similiter etiam Augustinus, in libro V *de Civitate Dei,* dicit [3] quod fatum est vis positionis siderum, qua existente, quando quis concipitur vel nascitur, cognoscitur qualis futurus sit. Ex prima auctoritate habetur, quod fatum vere est; ex secunda habetur, quod fatum est vis stellarum : ergo si totum regimen vitæ consistit in fato, sicut dicit Boetius, et fatum est vis positionis siderum, sicut dicit Augustinus, tunc regimen vitæ et diversitas morum pendet ex virtute siderum.

2. Item Philosophus [4], in libro *de Elementorum Proprietatibus,* dicit quod regna vacua facta sunt, et terræ depopulatæ sunt ad conjunctionem duarum magnarum stellarum, scilicet Jovis et Saturni : sed hoc non esset, nisi bella et lites hominum ex astris penderent : ergo, etc.

3. Item hoc ipsum videtur per sacram Scripturam. Magi cognoverunt ortum Regis per apparitionem stellæ [5]. Et in *Joanne* dicit Dominus [6] : *Nondum venit hora mea.* Et similiter [7] : *Nemo apprehendit eum, quia nondum venit hora ejus.* Si ergo Christus homo natus fuit sub constellatione, et horam temporis expectavit in sua passione, videtur quod multo fortius omnes alii homines regi et gubernari habeant, et disponi, secundum stellarum virtutem.

4. Item hoc ipsum videtur experientia : in mortibus enim regum, ut dicunt astronomi, apparet stella cometa, et astronomi et mathematici, de multis requisiti, secundum astrologiæ judicium multa prædicunt vera : hoc autem non esset, nisi mores et affectus hominum disponerentur secundum virtutem stellarum : ergo, etc.

5. Item hoc ipsum videtur ratione certa. Ad universitatis ordinem spectat, et ad perfectionem regiminis, ut nihil casu fiat respectu divinæ Providentiæ : ergo si Deus regit ignobilia per nobilia, et corruptibilia per incorruptibilia, et inferiora per superiora, videtur quod nihil in his inferioribus fiat, quod a stellarum virtute et influentia non procedat : et si hoc verum est, ergo diversitas morum causatur virtute constellationum.

Fundam. Contra : Solem, et Lunam, et omnia astra cœli creavit Dominus Deus in ministerium cunctis gentibus, quæ sub cœlo sunt : sed quod est creatum in ministerium hominis,

[1] *Cf.* S. Thom., p. I, q. CXV, art. 4; et *Quolib.* XII, art. 5; Ægidius Rom., II *Sent.*, dist. XIV, q. III, art. 3; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XIV, q. I, art. 3; Durand., II *Sent.*, dist., XIV, q. II; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XIV, q. XI. — [2] Boet., *de Consolat.*, lib. IV, pros. VI. — [3] Aug., *de Civit. Dei*, lib. V, c. I et seq. — [4] Aristot., *de Element. Propr.*, et *Polit.* lib. V, c. VII. — [5] *Matth.*, II, 2. — [6] *Joan.*, II, 4. — [7] *Joan.*, VIII, 20.

non prædominatur ei in regimine et virtute; aliter enim esset creatum in dominium, non in ministerium : si igitur astra cœli sunt creata in ministerium, ergo ex eis non pendent principaliter mores hominum.

Item hoc videtur auctóritate ipsius Ptolemæi, maximi astronomi, qui dicit quod sapiens homo dominabitur astris : sed hoc non esset, si mores hominum causarentur ex impressionibus stellarum : ergo, etc.

Item hoc ipsum videtur ratione ostensiva. Quod recté ordinatum est, secundum quod hujusmodi, non tendit nisi ad rectum : sed cœlum cum suis sideribus a prima conditione rectissime ordinatum est : ergo nunquam nisi ad bonos mores et rectos tendit : ergo aut omnes homines habent bonos mores, aut bonitas morum non causatur ex positione siderum.

6. Item hoc videtur per rationem ducentem ad impossibile : si enim diversitas morum causaretur (a) a positionibus siderum, cum motus eorum sit naturalis et necessarius, diversitas morum in hominibus esset naturaliter et necessario : ergo non erit liberum arbitrium, nec valebit consilium, nec meritum erit, nec laus, nec vituperium : si hoc igitur est maximum inconveniens, impossibile est quod diversitas morum causetur a positionibus siderum.

CONCLUSIO.

Luminarium cœlestium impressiones in hominibus morum diversitatem causant, non tamen necessario, sed dispositive, contingenter, atque remote.

Resp. ad Arg. Dicendum quod mores hominum, et eventus futurorum, a sideribus causari dupliciter potest intelligi : aut necessario et sufficienter, aut dispositive et contingenter : si primo modo dicitur, sic non tantum est falsum, immo et hæreticum, et diabolicum figmentum, quia repugnat christianæ religioni, repugnat sensui, et repugnat etiam rationi. Christianæ religioni repugnat, dum est contra veritatem fidei, et honestatem morum : veritas enim fidei in hoc errore non potest salvari : dum enim ponit omnia a sideribus necessario evenire, tollit meritum, et consequenter tollit præmium, tollit etiam gratiam, et per consequens gloriam. Honestas etiam morum per hunc errorem præjudicium patitur, dum culpa peccantis in sidera refunditur, et licentia malefaciendi sine reprehensione conceditur, et homo ad adorandum et colendum sidera incurvatur. Et iste est finis hujus erroris pessimi, quia ad idololatriam perducit : et in hoc patet hoc esse commentum diaboli, qui maxime ad hoc intendit hominem pertrahere, ut faciat se adorari et coli. Sensui etiam repugnat, quia sensibili experientia, in eadem constellatione conceptos et natos, videmus diversificari in moribus, et eventibus, et naturalibus proprietatibus : et istud manifeste apparet in Jacob et Esau, qui simul concepti et nati, et tamen in omnibus his sunt diversificati. Apparet etiam, quia in constellatione eadem nascitur filius regis, et filius rustici; nascitur etiam homo, et asinus; nascitur fœmina, et masculus, qui nec communicant in moribus, nec in eventibus, nec in naturalibus proprietatibus : et hoc ipsum probat Gregorius in Homilia *Epiphaniæ* sic[1] : « Fateri mathematici solent, quia si quis sub signo Aquarii nascitur, piscatoris in hac vita ministerium sortiatur : piscatores vero Getulia, ut fertur, non habet : quis ergo dicat, quod nemo ibi sub stella Aquarii nascitur, ubi piscator omnino non habetur ? » Dicunt etiam, quod qui sub signo Libræ nascuntur, trapezitæ futuri sunt : in multis autem locis sub Libra multi nascuntur, ubi trapezitæ penitus ignorantur. » Repugnat (b) nihilominus rectæ rationi, dum superioribus præponit inferiora, et in se implicat contraria. Superioribus namque præponit inferiora, dum hómini præponit astra, quæ est creatura dignissima, sicut Philosophus testatur, et recta ratio dictat

[1] Greg., *in Evang.* hom. x.

(a) *Al.* causatur. — (b) *Cat. edit.* Repugnant.

hominem esse finem omnium quæ sunt. Et ideo dicit Gregorius : « Vitam quippe hominum solus, qui creavit, Conditor administrat : non enim propter stellas homo, sed propter hominem stellæ factæ sunt; dum igitur hic error mores hominum astris subjicit, inferiora suo superiori, et ignobilia nobilioribus præponit. » Non solum autem in (a) hoc rationi repugnat, sed etiam quia in se opposita implicat : dicit enim quod, quia mores hominum pendent ex astris et constellationibus, ideo astra sunt veneranda, et constellationes observandæ : et hoc est ponere duo opposita : aut enim necesse est evenire homini secundum constellationes siderum, aut non : si non, ergo non sunt fata metuenda; si sic, ergo non sunt astra veneranda : dum ergo ponit fata esse metuenda, et astra veneranda, ponit duo contraria. Item, aut evenit homini secundum quod constellatio in suo ortu exigit, aut non : si sic, ergo frustra sunt conservandæ constellationes in actibus suis, cum secundum primam constellationem necesse sit ei bona vel mala evenire; si non in prima constellatione, ergo pari ratione nec in sequentibus : igitur nullæ sunt observandæ. Dum ergo hic error ponit constellationes effectum habere, et ponit constellationes observandas esse post hominis nativitatem, aperte videtur sibi ipsi contradicere, et sic iste error repugnat sensui, et fidei, et rationi. Hoc autem triplex inconveniens, quod dictum est, colligitur ex verbis Damasceni, Gregorii et Augustini. Secundum igitur hunc modum dicendi, scilicet mores hominum, et eventus futurorum a stellis necessario et sufficienter causari, falsitas incurritur, et hæresis periculosa. Si autem dicantur mores hominum a dispositionibus siderum variari, et dispositive, et contingenter, sic potest habere veritatem, quia nec rationi, nec fidei répugnat. Planum est enim, quod dispositio corporis varia multum facit ad variationem affectionum et morum animæ : ut plurimum enim anima complexionem (b) corporis imitatur : unde cholerici sunt iracundi, et sanguinei sunt benigni; et melancholici sunt lividi, et phlegmatici sunt pigri : hoc autem non est necessario, anima enim suo corpori dominatur, maxime quando est adjuta per gratiam : multos enim videmus cholericos mansuetos, et melancholicos benignos. Quoniam igitur virtus corporum cœlestium operatur ad mixtionem et qualitatem complexionum, hinc est quod per consequens operatur quodam modo ad qualitatem morum, valde tamen de longinquo : plus enim facit ad qualitatem complexionis virtus naturæ inferioris, quam virtus sideris. Unde Augustinus in libro V, *De Civitate Dei,* in solutione cujusdam quæstionis de fratribus duobus, qui simul infirmabantur et curabantur, unde hoc esset, magis commendat[1] responsionem Hippocratis philosophi, quam astronomi. Hippocrates enim respondit, quod hoc erat propter similitudinem complexionis; et astronomus respondet, quod erat propter identitatem constellationis. Melius enim respondit philosophus, quia causam reddit magis propriam, et magis propinquam. Si ergo hoc modo quæreretur, utrum impressiones siderum aliquo modo disponant ad varietatem morum, respondendum esset quod sic, verumtamen non dispositione necessaria, et proxima, et sufficiente, sed dispositione remota, et contingente. Si autem quæratur utrum sit causa sufficiens, respondendum est simpliciter quod non, quia contrarium dicere est hæreticum, sicut prius ostensum est.

1. Ad illud ergo quod objicitur de fato, dicendum quod de fato aliter loquitur Boetius, et aliter Augustinus. Boetius enim loquitur de fato, prout est aliquid secundum veritatem : et sic fatum nominat ordinem in rebus mobilibus ad divinam providentiam relatum : ordinem, inquam, non solum secundum naturam et causam necessariam, sed etiam secundum libertatem voluntatis,

[1] August., *de Civit. Dei,* lib. V, c. v.

(a) *Ed. Ven. deest* in. — (b) *Cat. edit.* complexionis.

et contingentiam. Dicit enim sic in libro *de Consolatione* [1] : « Providentia cuncta pariter, quamvis diversa, quamvis infinita, complectitur ; fatum vero singula dirigit in motum, locis, formis, et temporibus distributa. Et hæc temporalis ordinis explicatio in divinæ mentis adunata prospectu, providentia est : eadem vero adunatio digesta atque explicata temporibus, fatum vocatur. » Et sic patet, quod Boetius fatum accipit generaliter ad egressum et decursum omnium rerum, sive voluntariarum, sive naturalium, sive necessariarum, sive contingentium. Augustinus vero in libro V, *de Civitate Dei,* accipit fatum secundum æstimationem philosophorum, qui vocant fatum vim positionis siderum et constellationum, secundum quam cuncta necessario eveniunt in his inferioribus, et sic fatum nihil est. Et ostendit ipse, quod nihil sit : et ita æquivoce accipit fatum Boetius et Augustinus, et propter hoc non fit assumptio sub medio, sed magis æquivocationis deceptio, propter quam tollendam de medio dicit Augustinus in lib. V, *de Civitate Dei*, quod si quis fatum vocat ordinem causarum, quem Deus instituit; cum hoc sit verum, sententiam teneat, et linguam corrigat, quia secundum communem usum sic accipitur, sicut mathematici accipere consueverunt.

2. Ad illud quod objicitur, quod bella causantur ex conjunctione siderum, dicendum quod illud verbum Philosophi non tribuit aliud sideribus quam quamdam dispositionem ad tales effectus, ex quibus bella generantur. Ex motione enim alicujus humoris potest aliqua affectio in anima excitari, quam tamen non necesse est ponere, quia anima potest eam reprimere : sed quia multi sunt insecutores passionum, et eis, quibus possunt dominari, seipsos subjiciunt; hinc est, quod multis se subjiciunt impressionibus astrorum : et ideo frequenter astrologi vera prædicunt, maxime circa homines animaliter viventes : circa vero spiritualiter sapientes, qui dominantur passionibus, pauca possunt vera prædicere; immo, sicut dicit magnus astronomus Ptolemæus : « Sapiens dominabitur astris. »

3. Ad illud quod objicitur, quod Dominus natus fuit sub constellatione; dicendum quod falsum est, nec apparuit stella sub cujus regimine nasceretur, nec in patiendo expectavit horam fatalem : sed in nativitate apparuit stella, ut signum; in passione vero tempus expectavit sibi a Deo prædestinatum, et figuris legalibus præsignatum. Et si quæras, unde hoc est, quod magi per illam stellam cognoverunt Regem; dicendum quod hoc non solum humana inventione fuit, sed suæ mentis attentione, et divina revelatione. Præterea, illa stella non fuit cum aliis stellis creata; sed in nativitate Domini fuit producta, nec motum habuit aliarum stellarum, sicut dicit Chrysostomus, nec fuisse creditur in orbibus aliarum stellarum, sed longe inferius; adeo ut directe appareret super domum.

4. Ad illud quod objicitur, quod multa vera prædicunt, et maxime hoc apparet in stella cometa, quæ apparet in morte regum; dicendum quod in his, quæ considerantur circa motum cœlestium corporum, infallibiliter possunt vera prædicere, et per artem, sicut de eclipsi Solis et Lunæ : in his vero, quæ considerantur circa effectum rerum inferiorum, quæ eis subsunt, probabiliter et per artem possunt vera prædicere, non tamen semper, sicut circa tempestates, et serenitates, et hujusmodi. In his vero, quæ sunt liberi arbitrii, frequenter ita dicunt falsa, sicut et vera; et si aliquando vera videantur dicere, hoc est vel casu, vel diabolico instinctu. Nam diabolus, sicut dicit Augustinus, se libenter immiscet in hujusmodi divinationibus. Nec valet illud quod objicitur de stella cometa, quia prout significat mortem regis, non fit natura, sed divino jussu, ut dicit Damascenus [2]. Si enim naturaliter fit, non videtur ratio, quare magis appareat in morte principis, quam in morte rustici :

[1] Boet., *de Consolat.*, lib. IV, pros. VI. [2] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. II, c. XVII.

nisi forte tu dicas, sicut volunt aliqui astrologi dicere, quod stella aliqua præest principi, quæ in ejus morte divino jussu ad se trahit partes cœlestes, quæ erant in ejus corpore; quibus abstractis a corpore, generatur dissolutio in eo quod remanet; et dum sursum trahuntur, et stellæ approximant, faciunt cometam. Sed tunc manet quæstio, quare similiter non fit circa rusticum. Ideo securius dici potest quod cometa aut non significat mortem principis, sed solum hoc accidit, quod moriatur in ejus apparitione; aut si significat, hoc fit divino jussu, quo magis ejus mortem prænuntiat, tum quia est persona communis, tum quia ex hoc potest frequenter oriri perturbatio regni, in cujus custodia magis sollicitantur angeli, dum bonum commune præponunt bono speciali.

5. Ad illud quod objicitur, quod (*a*) perfectione ordinis est, quod illud quod regitur, perfecte subjiciatur regenti; dicendum quod hoc verum est, ubi regens aliquid regit per modum dominantis, non per modum ministrantis: unde quia humani actus reguntur a divina providentia, sicut a dominante, nihil evenire potest præter ipsius divinæ providentiæ intentionem (*b*) et cognitionem, et ita nihil casu : quia vero ab astris diriguntur solummodo per modum ministerii, ideo non oportet quod per omnia subdantur eis, nec hoc exigit perfectio universi.

DISTINCTIO XV

DE OPERE QUINTÆ DIEI, ET SEXTÆ; ET DE REQUIE ET SANCTIFICATIONE DIEI SEPTIMÆ.

Dixit etiam Deus[1] *: Producant aquæ reptile animæ viventis, et volatile super terram,* etc. Opus quintæ diei est[2] formatio piscium et avium, quibus duo elementa ornantur : et de eadem materia, id est de aquis, pisces et aves creavit; volatilia levans in aera, et natatilia remittens gurgiti.

De productione rerum mixtarum sensibilium.

Sequitur[3] : *Dixit Deus : Producat terra animam viventem, jumenta, et reptilia, et bestias terræ secundum species suas,* etc. Sextæ diei opus describitur, cum terra suis animalibus ornari dicitur.

De opere sextæ dici, quando creata sunt animalia, et reptilia terræ.

Qnæri solet de venenosis et perniciosis animantibus, utrum post peccatum hominis ad vindictam creata sint, an potius creata innoxia peccatoribus nocere cœperint. Sane dici potest[4], quod creata nihil homini nocuissent, si non peccasset : puniendorum namque vitiorum, et terrendorum, vel probandæ, vel perficiendæ virtutis causa nocere cœperunt. Fuerunt ergo creata innoxia, sed propter peccatum facta sunt noxia.

Utrum post peccatum venenosa animalia noxia facta fuerint, an propter peccatum nocere cœperint prius facta innoxia.

De quibusdam etiam minutis animantibus quæstio est, utrum in primis conditionibus creata sint, an ex rebus corruptis postea orta sint. Pleraque enim[5] de humidorum corporum vitiis, vel exhalationibus terræ, sive de cadaveribus gignuntur; quædam etiam de corruptione lignorum, et herbarum, et fructuum : et Deus auctor omnium est. Potest autem dici, quod ea quæ de corporibus animalium, maxime mortuorum, nascuntur, cum animalibus creata non fuerint, nisi potentialiter et materialiter. Ea vero quæ ex terra germinante orta sunt, tunc creata fuisse non incongrue dici potest.

Utrum minuta animalia tunc creata fuerint.

Omnibus autem creatis atque dispositis, novissime factus est homo tamquam dominus

[1] *Gen.*, I, 20. — [2] *Cf.* Ambros., *in Hexæm.*, lib. V, c. II et III. — [3] *Gen.*, I, 24. — [4] *Cf.* Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. III, c. XV. — [5] *Cf. ibid.*, c. XIV.

(*a*) *Suppl.* e. — (*b*) *Cat. edit.* intensionem.

Quare post omnia factus est homo.

et possessor, qui et omnibus præferendus erat, unde sequitur [1] : *Vidit Deus quod esset bonum, et ait : Faciamus hominem ad imaginem,* etc. Sed antequam de hominis creatione tractemus, quod supra [2] breviter tetigimus, planius versantes, clarius faciamus. In hac enim rerum distinctione catholici tractatores dissentire, ut supra diximus, inveniuntur : aliis dicentibus, res creatas esse atque distinctas secundum species per intervalla sex dierum : quorum sententiæ quia litteræ Genesis magis inservire videtur, atque eam catholica Ecclesia magis approbat, ideo hactenus studiose docuimus, quomodo ex illa communi materia prius informiter facta, postea corporalium rerum genera per sex dierum volumina distinctim sint formata. Aliis autem videtur, quod non per intervalla temporum facta sint, sed simul ita formata ad esse prodierunt. Quod Augustinus, *super Genesim*, pluribus modis nititur ostendere, dicens [3] : « Elementa quatuor ita formata sicut modo apparent, ab initio extitisse, et cœlum sideribus ornatum fuisse; quædam vero non formaliter, sed materialiter tunc facta fuisse, quæ post per temporis accessum formaliter distincta sunt; ut herbæ, arbores, et forte animalia. » Omnia ergo in ipso temporis initio facta esse dicunt : sed quædam formaliter et secundum species quas habere cernimus, ut majores mundi partes : quædam vero materialiter tantum. Sed, ut dicunt, Moyses loquens rudi et carnali populo, locutionis modum temperavit, de Deo loquens a simili hominis, qui per moras temporum opera sua perficit, cum ipse simul sua opera fecerit. Unde Augustinus [4] : « Ideo, inquit, Moyses divisim refert Deum illa opera fecisse, quia non potuit simul ab homine dici, quod a Deo simul potuit fieri. » Item potuit dividere Scriptura loquendi temporibus, quod Deus operandi temporibus non divisit. Illi qui his auctoritatibus et aliis hujusmodi inhærentes, dicunt quatuor elementa atque cœli luminaria ita formata simul esse, illos sex dies quos Scriptura commemorat, sex rerum genera, id est, distinctiones appellant, quæ simul facta sunt, partim formaliter, partim causaliter.

Quomodo intelligendum sit Deum requievisse ab omni opere suo.

Jam de septima diei requie aliquid nos eloqui oportet. [5] « Scriptum est, quia complevit Deus in die septimo opus suum, et requievit die septimo ab universo opere quod patrarat. Requievisse dicitur Deus die septimo; non quasi operando lassus; sed ab universo opere requievit, quia novam creaturam facere cessavit. *Requiescere* enim cessare dicitur. Unde in *Apocalypsi* dicitur [6] : *Non habebant requiem dicentia : Sanctus, sanctus, sanctus,* id est, dicere non cessabant. Requievisse ergo Deus dicitur, quia cessavit a faciendis generibus creaturæ, quia ultra nova non condidit. *Usque nunc (a)* tamen, ut Veritas in Evangelio ait [7], *operatur Pater* cum Filio, scilicet administrationem eorumdem generum quæ tunc instituta sunt. Creatoris enim virtus causa subsistendi est omni creaturæ. » Quod ergo dicitur : *Pater meus usque modo operatur, et ego operor,* illud universæ creaturæ continuam administrationem ostendit. Die ergo septimo requievit, ut novam creaturam ulterius non faceret, cujus materia vel similitudo non præcesserit : sed usque nunc operatur, ut quod condidit continere et gubernare non cesset.

Qualiter accipiendum sit

Sed quæritur quomodo septimo die dicatur Deus complesse opus suum, cum ab omni opere illo die requieverit, nec aliquod genus novum rerum fecerit. Alia translatio habet :

[1] *Gen.*, I, 26. — [2] Supra, dist. XII. — [3] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. IV, c. XXXII et seq.; lib. V, c. IV et seq. — [4] *Ibid.*, lib. I, c. XV. — [5] *Ibid.*, lib. IV, c. VIII et XII. — [6] *Apoc.*, IV, 8. — [7] *Joan.*, V, 17. — [8] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. IV, c. XII, n. 22. — (*a*) Vulg. *Usquemodo.*

quod dicitur Deus complesse opus suum septimo die, cum tunc requieverit ab omni opere suo.

« Consummavit Deus die sexta opera sua : » quæ nihil quæstionis affert, quia manifesta sunt quæ in eo facta sunt, et omnium consummatio eo die perfecta est, sicut Scriptura ostendit cum ait [1] : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona.* Omnia quidem naturaliter bona erant, nilque in sui natura vitii habentia : et [2] « sunt bona quæ condidit Deus, etiam singula. Simul vero universa valde bona, quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo : in qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum, et loco suo positum, eminentius commendat bona, ut magis placeant et laudabiliora sint, dum comparantur malis. » Sexto ergo die facta est operum consummatio. Ideo præmissa oritur quæstio, quomodo dicatur Deus die septimo opus suum complesse, quod hebraica veritas habet, in quo tamen nihil novum creasse dicitur; nisi forte dicatur die septimo complevisse opus suum, quia ipsum benedixit et sanctificavit, sicut subjicit Scriptura [3] : *Benedixit diei septimo, et sanctificavit illum.* Opus enim est benedictio et sanctificatio : sicut [4] Salomon aliquid operis fecit, cum templum dedicavit.

Quæ sit benedictio et sanctificatio septimæ diei.

Illum autem diem sanctificasse et benedixisse dicitur, quia mystica præ cæteris benedictione et sanctificatione eum donavit. Unde in lege dicitur [5] : *Memento sanctificare diem sabbati.* Et inde est, quod numerando dies, usque ad septimum procedimus, et dicimus septem esse dies, quorum repetitione omne tempus agitur : non quin alius sit ab illis dies octavus et nonus, et sic de cæteris; sed quia in sex diebus rerum genera distincta sunt; et in septimo, licet non fuerit novum genus rerum institutum, fuit tamen in eo quasi quidam novus status sanctificationis operum et requietionis opificis. Potest etiam sic exponi illud : *Complevit Deus die septimo opus suum*, id est completum et consummatum vidit.

EXPOSITIO TEXTUS.

Dixit etiam Deus: Producant aquæ reptile, etc.

Supra egit Magister de productione rerum simplicium et insensibilium; in hac parte agit de productione mixtorum et sensibilium, ut animalium. Et quoniam ad animalium productionem facta est universitatis completio, et ad completionem sequitur ab opere cessatio, ideo ista pars habet tres : in prima agit de sensibilium productione; in secunda, de divinorum operum perfectione, ibi : *Omnibus autem creatis atque dispositis*, etc.; in tertia agit de septimæ diei requietione, ibi : *Jam de septima diei requie aliquid nos eloqui oportet,* etc. Prima pars habet duas: in prima determinat de productione animali ex aquis; in secunda, de productione animalium ex terra, ibi : *Sequitur : Dixit Deus; Producat terra,* etc. In qua parte primo determinat veritatem, deinde solvit dubitationes duas : unam, ibi : *Quæri solet de venenosis;* aliam, ibi : *De quibusdam etiam minutis.* Similiter secunda pars, in qua determinat de operum divinorum consummatione, habet duas : in prima ostendit qualiter in productione hominis facta est et consummata distinctio rerum; in secunda vero circa eamdem distinctionem explicat diversas sententias catholicorum tractatorum, ibi : *In hac enim rerum distinctione catholici tractatores,* etc. Similiter tertia pars habet duas : in prima veritatem explicat; in secunda quæstionem movet et determinat, ibi : *Sed quæritur quomodo septimo die dicatur Deus*, etc.

Divisio.

[1] *Gen.*, I, 31. — [2] Aug., *Enchirid.*, c. X et XI, n. 3.— [3] *Gen.*, II, 3. — [4] III *Reg.*, VIII. — [5] *Exod.*, XX, 8.

DUB. I.

Producant aquæ reptile animæ viventis.

Contra : Reptilia et natatilia diversarum

sunt specierum : ergo cum producta ex aquis sint natatilia, non debent dici reptilia. Item, cum reptilia spectent ad ornatum terræ, non videtur quod spectent ad ornatum aquæ. Item videtur hic esse nugatio, cum dicit reptile animæ viventis : omnis enim anima eo ipso, quod est anima, vivit.

Resp. Dicendum quod in animalibus differt motus rependi a motu gradiendi. Motus enim rependi attenditur secundum tractionem, animal enim quod repit, anterius aliquam partem protendens, etiam cum illa aliquid apprehendens, trahit totum corpus suum post se, sicut patet in vermibus : motus vero gradiendi est per impulsionem : Quantum igitur ad ea quæ natant, se trahunt, et protendunt anterius, et extendendo se ad anterius, quasi tenendo se ad soliditatem vel grossitiem aquæ, trahunt totum corpus suum, sicut patet in natantibus. Hinc est, quod omnia natantia dicuntur reptilia, etsi contingat ea aliquando gradi, sicut est in crocodilis, et aliquibus, quæ versantur in aquis et in terra : denominantur tamen a motu qui est eis magis naturalis, scilicet qui competit eis secundum habitationem in aquis. Volatilia autem non dicuntur reptilia, quamvis videantur se ferre in aera, sicut pisces in aquis. Est enim diversus modus movendi, quia impulsu magis moventur, quam tractu. Dum enim avis volat, clauditur aer in concavitate alarum : et dum alæ applicantur ad corpus, violenter aer perpellitur ex parte alarum posteriori tractu, et ex illo impulsu corpus avis procedit anterius : et ideo volatilia sub reptilium nomine non comprehenduntur; nec etiam sub genere gressibilium, quia non moventur virtute pedum, sed virtute alarum. Unde potest sic sumi divisio animalium quantum ad motum : quia animal aut movet se anterius trahendo, et sic est reptile, sive sit in aquis, sive in terra; aut impellendo, et hoc dupliciter : aut pedibus, et sic est gressibile; aut alis, et sic est volatile : et sic patet pro quanto pisces dicuntur reptilia, et quod falsum est illud, quod primo proponitur, quod reptile distinguitur contra aquatile, immo est in plus. Ad illud quod objicitur, quod reptilia spectant ad ornatum terræ; dicendum quod reptile dicitur quadrupliciter : uno modo, quod se trahit vi oris, sicut vermes; alio modo, quod se trahit vi costarum, sicut serpentes; tertio modo, quod se trahit vi pennularum, ut pisces : quomodo dicitur reptile large, quod in movendo se, magnam partem corporis applicat terræ, quamvis habeat pedes, sicut lacertæ et stelliones : et sic secundum diversas acceptiones reptile potest pertinere ad ornandum diversa elementa. Ad illud quod quæritur, quare *animæ viventis*, dicendum quod vita manifestatur maxime per sensum et motum : ideo anima vivens appellatur, quæ vivit vita manifesta : et hæc est illa, quæ dat corpori motum et sensum : talis autem non est in plantis, sed in animalibus; et ideo ad differentiam plantarum dicit : *Producant aquæ reptile animæ viventis*, quasi in plantis sit anima virens, et in animalibus sit anima vivens; quia hæc moventur et sentiunt, illa vero minime.

DUB. II.

Producat terra animam viventem, jumenta, et reptilia, etc.

Videtur ibi esse superfluitas, quia omne animal brutum bestia est. Si tu dicas quod bestia vocatur animal brutum, quia nocet; tunc superfluit dicere *reptilia*. Item in *Psalmis* non solummodo enumerantur jumenta, et bestiæ, et reptilia, sed etiam pecora : ergo videtur hic esse diminutio : quæritur igitur de horum trium differentia et sufficientia. Quæritur etiam, cum omnia animantia quæ sunt in mari contineantur sub una differentia animalis, quæ est reptile, et similiter omnia animantia aeris sub una differentia animalis, quæ est volatile; quare non similiter omnia animantia terræ sub una differentia contineantur.

Resp. Dicendum quod terra inter cætera elementa minus est decora : ideo magis in-

diguit decorari. Et iterum, quia ipsa maxime præstat pabulum animalibus inter cætera elementa, hinc est, quod plures animalium differentiæ reperiuntur in illa : omnes autem illæ differentiæ reducuntur ad has tres differentias, quarum numerus et sufficientia potest accipi dupliciter, vel ex parte motus ipsorum animalium, vel ex parte finis. Ex parte motus sic : Omne enim animal quod movetur, aut movetur tractu, et sic est reptile ; aut impulsu, et sic gressibile. Et hoc est dupliciter : aut est animal natum sævire, aut mansuescere : primo modo dicitur bestia; secundo modo dicitur jumentum, et sub jumentis comprehenduntur pecora. Ex parte finis sic : Animalia enim facta sunt propter hominem : aut igitur sunt ordinata ad hominis juvamentum, sicut sunt jumenta, quasi *juvantia :* aut sunt ordinata ad hominis exercitium, et hoc potest esse dupliciter, quia aut exercent nocendo manifeste, et sic sunt bestiæ, quasi *vastiæ ;* aut occultæ nocent, et sic sunt reptilia, quæ occulte nocent, et insidiantur calcaneo : hos autem fines, etsi non haberent si homo non peccasset in actu, haberent tamen in aptitudine, et ex ipsa aptitudine melius erudiretur tunc homo in statu innocentiæ, quam erudiatur nunc ex actu in statu culpæ : et sic patet horum trium differentia et sufficientia, et patet responsio ad objecta.

Bestia unde dicatur.

DUB. III.

In hac enim rerum distinctione catholici tractatores dissentire, ut supra diximus, inveniuntur.

Contra : Cum non sit [1] *Deus dissensionis, sed pacis*, et Scripturæ sint in eodem spiritu expositæ quo fuerunt conditæ, sicut dicit Gregorius [2], videtur quod nullatenus possint dissentire. Item verum vero non opponitur : ergo si catholici tractatores dissentiunt, unus dicit verum, et alter falsum : sed intellectus Scripturæ non potest esse nisi verus : ergo cum dissentiunt, necesse est alterum ipsorum depravare Scripturam; et ita non erit catholicus tractator, sed potius hæreticus.

Resp. Dicendum quod vis facienda est in hoc quod dicit Magister, *dissentire videntur :* videtur enim aliquando quod est, et videtur aliquando quod non est : et secundum hunc duplicem modum potest intelligi verbum Magistri; ut catholici tractatores in aliquo videantur dissentire, et dissentiant; in aliquo videantur dissentire, non tamen dissentiant. Aliquid enim dicunt assertive, et aliquid dicunt opinando. Quantum ad illud quod assertive dicunt, in hoc non discordant, quia, quod asserunt, per revelationem sancti Spiritus dicunt, qui non est sibi contrarius ; in eo vero, in quo opinantur, dissentire possunt, et aliquando dissentiunt, quia opinio venit aliquando ex probabili conjectura rationis, in qua homo frequenter decipitur deceptione potius, quæ est pœna, quam culpa, a qua vix aliquis tractatorum catholicorum immunis fuit : et ideo talis dissensio reprehensibilis non est : quamvis enim discordent aliquo modo judicia, concordant tamen desideria; omnes enim catholici tractatores veritatem dicere volunt. Et sic patet responsio ad illud quod objicitur. Aliter posset dici, sicut supra tactum fuit, quod etsi dissentire videantur, non tamen dissentiunt: quia non dicunt, quid fuerit in re, sed quid congruum esse potuerit : nec dicunt quid legislator, scilicet Moyses, in illo verbo intellexerit, sed magis quid Spiritus sanctus intenderit, qui eum illustravit : et diversi modi producendi, sive simul, sive successive, congruere possunt divinæ potentiæ : et Spiritus sanctus in eadem Scriptura multa simul intelligit, et facit expositores intelligere : ideo, etsi discordia videatur inter doctores secundum exteriorem faciem literæ, non tamen est discordia secundum veritatem : et ideo signanter dicitur : *Dissentire videntur*, non : *Dissentiunt.* Unde Augustinus in libris suis in multis locis tenuit viam aliorum sanctorum; ex quo patet, quod non erat eis contrarius.

[1] I *Cor.*, XIV, 33. — [2] Greg., *sup. Ezech.*

DUB. IV.

Novam creaturam facere cessavit.

Contrarium dicitur in Hieremia [1] : *Novum faciet Dominus super terram.* Item [2] : *In Christo enim Jesu, neque circumcisio aliquid valet, neque præputium; sed creatura nova.*

Resp. Dicendum quod *novum* dicitur dupliciter : uno modo dicitur *novum* contra antiquitatem cursus naturæ, et consuetudinem rationalis creaturæ : et sic Deus non cessavit in sex diebus facere novam creaturam, immo multa facit miraculose et mirabiliter contra solitum cursum naturæ, et consuetudinis humanæ : et ista *nova* dici possunt. Alio modo dicitur *novum*, cujus nulla similitudo præcessit, nec etiam aliquod principium creatum, quod esset ipsius seminarium : et sic dicit Magister in proposito, quod « novam creaturam facere cessavit, » et dicitur etiam in *Ecclesiaste* [3] : *Nihil sub sole novum.* Nihil enim produxit, cujus non fecerit aliquo modo simile, vel cujus non produxerit principium seminale in operibus sex dierum : et sic patet quod non est contradictio aliqua. Aliter posset dici, quod requievit facere novam creaturam, quæ quidem sit de necessitate perfectionis universi : productio autem Christi excedit universi complementum : et ideo puræ gratiæ est, et dicitur Deus fecisse novum, cum mulier circumdedit virum.

DUB. V.

Illum autem diem sanctificasse, et benedixisse dicitur, etc.

Objicitur : Cum tempus, quantum est de se, sit indifferens, et dies dicat tempus, non magis debet benedici dies septimus quam secundus. Item, cum sanctificatio respiciat creaturam rationalem, quid est quod dicitur, quod sanctificavit diem? Item, cum æqualis, vel majoris dignitatis sit bene operari, quam requiescere, videtur quod magis debuit benedicere diei sexto, in quo operatus est, quam diei septimo, in quo requievit.

Resp. Dicendum quod sicut dies dicitur esse malus, non ratione sui, sed quia mensura est actionis malæ, sicut dicit Apostolus [4] : *Redimentes tempus, quoniam dies mali sunt :* sic dies dicitur benedictus et sanctus, quia est mensura alicujus operationis, in qua est benedictio et sanctificatio. Et nihil aliud est diem aliquem benedicere et sanctificare, quam diem tali actioni ut mensuram deputari. Quoniam igitur Deus omnia fecit propter hominis instructionem, ut hominem non solum verbo, sed etiam opere erudiret : sicut sex diebus dedit homini licentiam operandi, et intendendi rebus inferioribus, et sicut septimo die ab omni opere cessavit; sic voluit quod septimo die homo ab omni opere cessaret, et ei per contemplationem inhæreret, et inhærendo quiesceret : et quia in hac inhæsione homo obtinet a Deo ampliationem benedictionis et sanctitatis, ideo dies septimus dicitur a Deo benedictus et sanctificatus, non ratione sui, sed ratione illius quod Dominus deputavit in illo fieri. Et sic patet responsio ad objecta. Patet etiam quantum Deo placet, quod homo sibi soli intendat, et in eo requiescat, dum talem vacationem, sive requietionem, benedixit et sanctificavit : propterea in lege frequentissime iterat inter omnia mandata de observantia sabbati.

DUB. VI.

Numerando dies usque ad septimum procedimus.

Quæritur : cum status esse non debeat nisi in aliqua perfectione, et senarius potius dicat perfectionem quam septenarius, vel etiam denarius, videtur quod aut infra septem debemus stare, aut ultra procedere. Quæritur etiam quare gentiles, qui sacram Scripturam non recipiunt, in computatione dierum usque ad septem procedunt. Si tu dicas, quod hoc est propter septenarium planetarum, tunc non videtur ordo rectus, quia Mars non sequitur immediate Lunam : ergo

[1] *Jerem.*, XXXI, 22. — [2] *Galat.*, VI, 15. — [3] *Eccles.*, I, 10. — [4] *Ephes.*, V, 16.

non debet sequi dies Martis post diem Lunæ.

Resp. Dicendum quod numerus dierum præfigitur secundum diversitatem mensuratorum, quibus ipsa mensura appropriatur. Quoniam igitur nunc dies non appropriatur ad aliquem specialem effectum, sed solum in primaria rerum conditione, in qua reperitur distinctio secundum septem : ideo numerus dierum secundum illum numerum semper terminatur, non propter perfectionem numeri, vel temporis quod clauditur in septenario ; sed propter perfectionem divini operis et quietis, accipitur sic numerus. Gentiles autem numerum dierum accipiunt penes dominium septem planetarum, secundum quos regi habet et disponi tempus : et quia Saturnus est primus inter planetas, dicunt quod dominatur in prima hora diei sabbati, et sequens planeta in secunda, et sic usque ad septem horas ; postmodum fit regressus ad principium, et sic est procedendum ; et postmodum ille planeta, qui dominatur in vigesima quinta hora, ille est principium sequentis diei, et ab illo denominatur dies illa ; et sic deinceps procedendo denominant septem dies, quasi septem planetas : et hoc patet consideranti ordinem planetarum, quo ordine servato in enumerando, quando Saturnus dominatur in prima hora diei, Sol dominatur in prima hora sequentis, et Luna in prima hora tertii : et sic procedendo ulterius. Hunc autem modum denominandi dies, nec omnino tenemus, ne videamur elementis mundi servire; nec omnino relinquimus, propter consuetudinem : unde dominicam diem denominamus a nobis; sabbatum vero a Judæis; in aliis diebus servamus consuetum morem gentilium : Ecclesia tamen, loco illorum nominum, ponit : *Secunda feria*, *tertia feria,* et sic deinceps : et sic patet responsio ad objecta.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis incidit hic quæstio circa duo : et primo quæritur utrum sensibilia, sive animalia, facta sint; secundo quæritur quo ordine facta sint. Circa primum quæruntur tria : primo quæritur utrum sensibilia, quantum ad animam, sint producta ex aliquo, vel ex nihilo ; secundo quæritur, quantum ad corpora, utrum producta sint ex quatuor elementis, an ex uno; tertio quæritur utrum, in earum compositione, activa prædominentur passivis, an e contrario.

QUÆSTIO I.

An animæ irrationalium sint productæ ex aliquo [1].

Fundam.

Quod sensibilium, sive irrationalium, animæ productæ sint ex aliquo, ostenditur primo per textum Scripturæ, quæ dicit [2] : *Producant aquæ reptile animæ viventis,* etc. Et paulo post : *Producat terra animam viventem.* Si enim quod creatur, a solo Deo est ; cum aqua acceperit potestatem producendi reptile animæ viventis, non videtur quod animal secundum aliquod sui principium sit ex nihilo.

Item per auctoritatem Philosophi in libro *de Animalibus* [3] : « Solus intellectus intrat ab extrinseco ; » sed si animæ brutorum fuissent productæ ex nihilo, tunc essent a solo Deo, et intrarent ab extrinseco.

Item hoc ipsum videtur ratione, quia ex eo res producitur, in quod et resolvitur : sed non est aliquid quod naturali resolutione resolvatur in nihil : igitur cum animæ brutorum animalium non sint in nihil resolutæ, quando aliqua animalia fuerunt corrupta; ergo non productæ fuerunt ex nihilo.

Item ex eodem est anima istius bruti, quod nunc est, et primi bruti per conformitatem : sed anima illius bruti generati per naturam non est ex nihilo, quia tunc a natura non posset produci, et sic sequeretur quod natura non posset facere periculum :

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. LIV, memb. 2; Richard., II *Sent.*, dist. XV, art. 2, q. I; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XV, q. I, art. 1 ; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XV, q. I. — [2] *Gen.*, I, 20, 24. — [3] Arist., *de Animal.*, c. XVI.

quod cum non videatur probabile, et planum sit, sicut ex præcedentibus apparuit, quod natura non potest aliquid ex nihilo producere; restat ergo quod istæ primæ animæ brutorum animalium non fuerunt productæ ex nihilo.

Item anima rationalis, quia per creationem producitur in esse, est immortalis et incorruptibilis : ejus enim productio non pendet ex corpore, sed ex principio effectivo : sed animæ brutorum per naturam sunt corruptibiles : ergo non sunt ex nihilo productæ.

Item opus ornatus præsupponit opus distinctionis, et opus distinctionis præsupponit opus creationis: si igitur in distinctione corporum non fuit nova creatio, sed productio ex aliquo, multo fortius videtur quod in ornatu : ergo si corpora animalium, et animæ ad ornatum spectant, videtur quod non sint productæ ex nihilo, sed ex aliquo.

Ad opp. Contra : 1. Si ex aliquo productæ sunt sensibilium animæ in primordio, quæro de illo ex quo productæ sunt, utrum illud productum sit ex aliquo, vel ex nihilo: si ex aliquo, similiter quæritur de illo, et ita vel erit abire in infinitum, vel erit ponere quod illud, ex quo producta est anima sensibilis, ab initio productum fuit ex nihilo: sed qua ratione illud productum fuit ex nihilo, eadem ratione et anima sensibilis: ergo videtur, etc.

2. Item, si animæ illæ productæ sunt ex aliquo, illud aliquid aut erat spirituale aliquid, aut corporale : si corporale, contra : ex corpore nunquam potest fieri spiritus, sicut dicit Augustinus *super Genesim ad litteram*. Si spirituale, tunc quæritur de illo : Aut vivebat, aut non vivebat; et quem usum habebat? Ei iterum : Si spirituale, quare ex illo non poterat fieri anima rationalis? Si ergo ad hoc non contingit rationabiliter respondere, sicut innuit [1] Augustinus *super Genesim ad litteram,* ad hæc inconvenientia ducens, sequitur ex hoc quod primæ animæ sensibilium ex nihilo sint productæ.

(a) *Cat. edit.* primo.

3. Item, si fuissent productæ ex aliquo; cum talis modus producendi competat virtuti naturali, videtur tunc quod, cum jam essent corpora supercœlestia agentia, et moventia, et ad mixtionem operantia, quod animalia virtute naturæ possent producere : ergo primaria opera non essent propria divinæ potentiæ : quod est inconveniens, cum ipse sit solus universi conditor et perfector.

4. Item videmus nunc quædam animalia ignobilia per putrefactionem generari : quæro igitur a quo educatur eorum anima, et videtur quod non possit a natura, cum natura sit vis insita rebus ex similibus similia procreans : videtur etiam, quod non possit virtute corporis cœlestis, quia minus nobile non potest educere majus nobile; substantia autem spiritualis, ut dicit Augustinus, nobilior est omni corpore : ergo oportet quod educatur a Creatore immediate : sed quod sic educitur, habet educi ex nihilo : ergo illorum animalium, quæ per putrefactionem generantur, animæ creantur : ergo multo fortius animalium primo factorum.

5. Item nos videmus in animalibus annulosis, quod ad divisionem corporis remanet anima in partibus diversis : sed illa non potest esse prima (a), quæ erat una sola; nec a natura producta, cum statim sit in qualibet parte, operatio autem naturæ fit cum successione : ergo videtur quod illæ partes animentur a Creatore : ergo multo fortius et sensibilia in primaria productione.

6. Item, quando brutum generat brutum, aut transfundit animam, aut non : si transfundit; cum anima non sit divisibilis, dabit animam suam totam : ergo in generatione morietur. Si non transfundit; cum cesset ejus operatio in seminis decisione, necesse est ponere aliud genus, per quod anima educatur : hoc autem non potest esse fœmina, cum sit magis principium passivum, quam activum, sicut vult Philosophus [2]; nec est aliud principium activum creatum : ergo

[1] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. VII, c. XII, n. 19. — [2] Arist., *de Generat. animal.*, lib. I, cont. 19 et 20.

immediate producuntur a Deo, et ita ex nihilo : igitur multo fortius videtur quod sic productæ fuerint in primordio.

CONCLUSIO.

Animæ rerum sensibilium in primordio suæ creationis ex nihilo non fuerunt productæ; sed principium seminarium habuerunt ex quo productæ fuerunt, et nunc producuntur.

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod circa productionem animarum animalium brutalium diversi diversa opinati sunt. Opin. 1. Quidam enim dicere voluerunt, quod animæ brutorum productæ fuerunt ex nihilo, quia non ex aliquo materialiter, nec ex aliquo seminaliter : non ex aliquo materialiter, quia sunt formæ puræ; non ex aliquo seminaliter, quia non habuerunt aliquid præexistens : et ideo dicunt in prima productione eas simpliciter fuisse creatas; sed deinceps in propagatione non dicunt eas creari, sed potius traduci, non per decisionem et separationem partis animæ, sed per multiplicationem. Sicut enim candela ex quo accensa est, potest se multiplicare sine sui luminis diminutione, sic, immo multo fortius dicunt substantiam spiritualem posse. Opin. 2. Secunda positio est huic directe opposita, quod animæ brutorum productæ sunt ex aliquo materialiter, et seminaliter : materialiter, inquam, quia sunt hoc aliquid, cum quælibet earum sit motrix sufficiens, et ideo ex materia et forma dicunt eas constare : illam autem materiam dicunt esse spiritualem, inseparabiliter junctam corporali materiæ : unde sicut ex corporali materia producuntur corpora animalium, sic ex materia spirituali sibi annexa, ut dicunt, fit productio animarum : et sic fecit Deus a primordio, et sic etiam facit nunc natura. Illa autem materia, cum præexistat formæ, seminarium est ipsius : et sic dicunt animas illas produci, non tantum materialiter, sed etiam seminaliter, cum eis præexistat materia spiritualis, et habeat in se aliquam potentiam activam ad hoc, ut ex ea fiat anima; sicut et corporalis materia, ad hoc quod ex ea fiant corpora. Opin. 3. Tertia positio est quod animæ brutorum productæ sunt ex aliquo materialiter, sed non seminaliter : materialiter, inquam, quod constant ex materia et forma; non autem seminaliter, quia materia illa non præexistit formæ tanquam semen ei, quod ex eo producendum est, sed cum illa concreatur, et cum illa destruitur : et hi dicunt omnes animas sensibiles non solum a primordio, sed etiam nunc esse a Creatore; nec tamen incorruptibiles, quia ipse Creator dat unicuique durationem secundum quod competit ejus naturæ. Improb. Sed quoniam omnes hæ positiones aliquid dicunt improbabile : nam prima dicit, quod anima seipsam multiplicat et transfundit, ita tamen quod anima non habet aliquid ex quo fiat : et hoc est ponere, quod forma naturalis possit aliam formam consimilem ex nihilo producere : quod est improbabile, et supra improbatum est distinctione octava, et septima. Secunda vero positio ponit aliquam materiam spiritualem animæ præexistere, ex qua educatur anima virtute naturæ : et hoc satis est male intelligibile, quomodo sit aliqua spiritualis materia, quæ non vivat, nec usum habeat (*a*); quomodo etiam sit aliqua spiritualis materia, et ex illa rationalis fieri non valeat (*b*). Et iterum ubi est materia spiritualis? quia non videtur esse in se; si autem est in materia corporali, tunc videtur quod materia educatur de materia : quod nihil videtur esse dictum. Similiter tertia positio ponit, quod materia animæ sensibilis sibi concreatur, et quod simul cum illa destruatur : hoc autem ponere est contrarium auctoritati Philosophi[1], et rationi, materiam scilicet alicujus creaturæ in nihil omnino cedere : si enim materia corporalis ingenita est et incorruptibilis; multo fortius videtur quod spiritualis, quæ dignior est et nobilior, secundum quod est

[1] Arist., *Physic.* lib. I, cont. 82.

(*a*) *Cæt. edit.* habet. — (*b*) *Cæt. edit.* valet.

Opinio 4. sub tali esse. Et ideo est quartus modus dicendi, quod animæ quæ sunt pure sensibiles productæ sunt ex aliquo seminaliter, sed non materialiter : seminaliter, inquam, quia formæ sunt generabiles et corruptibiles per naturam : et ideo, sicut aliæ formæ naturales, non ex nihilo producuntur, sed est aliqua potentia activa in materia, ex qua fiunt tamquam ex seminario : sic etiam intelligendum est in animabus sensibilibus, quæ sunt formæ tantum, cujusmodi sunt in brutis animalibus. Et ideo concedendum est animas sensibiles, sive animas brutorum, esse ex aliquo : non, inquam, materialiter, sed seminaliter; quia cum anima sensibilis sit forma, non habet materiam partem sui, sed solum fit ex potentia materiæ activa, quæ ab agente excitatur, et sic proficit, quousque fiat anima, sicut globus proficiendo fit rosa. Aliter tamen nunc producuntur ex illo seminario et aliter in primordio; quia nunc producunt ex seminario præexistente secundum sufficientem actualitatem; in primordio vero productæ sunt simul cum illo seminario: vel, si seminarium illud aliquo modo præextitit (a) ante diem quintum, in quo facta est animalium productio, in die vero quinto est ad completam rationem eductum, ita quod data est virtus activa naturæ, ut posset deinceps animalia, quantum ad corpus, et quantum ad animam, propagare et multiplicare. Et quia quædam sunt animalia majoris perfectionis et organizationis, quædam vero minoris; ideo divina dispositio rectissime ordinavit, ut quædam animæ producerentur ex suo primo seminario secundum majorem actualitatem, utpote illa, quæ generantur per propagationem, ita quod simile ex simili; et ista sunt animalia perfectiora; quædam vero secundum minorem, utpote illa quæ generantur per putrefactionem; quia enim imperfectiora sunt, minori indigent adjutorio et virtute, ut producantur ad esse. Hæc autem positio rationabilior est et firmior, quia concordant in hoc tam Augustinus quam Philosophus; ait enim Augustinus *ad Orosium* sic [1] : « Sicut semen cujuslibet arboris quamdam vim habet, ut, cum corruptum fuerit, in terra oriatur, et virgultum producatur; deinde ramus nihilominus cum stipite dilatetur in frondibus; deinde in eisdem floribus decorata fructificet; ita est in corpore, ut ita dicam, quoddam seminarium, unde suo tempore, concurrente providentia Dei, aliqua genera animalium oriantur. » Et hoc idem habetur, *super Genesim ad litteram*, libro tertio [2], plane et diffuse. Hoc etiam vult Philosophus in libro XVI *Animalium*, ubi ostendit, quod vegetabilis et sensibilis prius sunt in semine in potentia, quam educantur in esse : et ibi videtur innuere, quod illud quod format membra non est aliud quam ipsa animæ virtus : et illam vocat potentiam activam intrinsecam ipsi semini, quæ, ut corpus ex semine productum est et organizatum, ut possit ab eadem perfici, prodit in actum et efficitur perfectio corporis physici organici. Aut certe illud quod format membra potius est virtus animæ patris et matris, ex cujus operatione in brutis animalibus dicitur inesse anima prolis : secus autem est in hominibus, ut infra videbitur : et hoc probat ibidem Philosophus ex multis conjecturis et argumentis, et ibidem dicit quod res corporales plenæ sunt virtute animæ : et hoc multum concordat verbis Augustini, qui dicit [3] : « Terra prægnans est seminibus, non tantum respectu arborum, sed etiam respectu animalium. » Hanc igitur opinionem sustinendo, dicendum est animas sensibilium in primordio non esse creatas ex nihilo, sicut rationes ad hoc inductæ ostendunt; habuerunt enim seminarium principium, ex quo productæ sunt, et nunc producuntur.

1. Ad illud vero quod primo objicitur, quod si animæ sensibilium productæ sunt ex aliquo, quod illud similiter productum est ex alio; dicendum quod non oportet :

[1] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. V, cap. XXIII, n. 44, quoad sensum. — [2] Per totum. — [3] Aug., *de Trin.*, lib. III, c. VIII, n. 13, quoad sensum.

(a) *Cæt. edit.* præexistit.

seminalis enim ratio, sive potentia activa ipsius materiæ est ipsi materiæ concreata, non ex aliquo producta : illa vero, quæ ex illo semine oriuntur, proprie non debent dici creari.

2. Ad illud quod quæritur, quod si est ex aliquo, illud est aut spirituale, aut corporale; dicendum quod non est materia spiritualis, nec est materia corporalis : sed est quædam potentia spiritualis indita a Creatore ipsi materiæ corporali, et ei innitens, et ab ea dependens : et propterea anima sensibilis in brutis generatur et corrumpitur per transmutationem corporalis naturæ. Et si tu objicias, quod anima sensibilis est motor sufficiens, ergo est hoc aliquid, et habet materiam et formam; dicendum quod anima sensibilis non dicitur esse motor sufficiens, quia ipsa primo moveat corpus quod perficit; sed quia corpus totum quod est hoc aliquid, virtute animæ, quæ est forma ejus, movet partem; et movendo partem suam, movet totum, sicut patet in gradientibus. Et quod illud verum sit, apparet, quia si anima sensibilis poneretur in corpore quod non haberet partem mobilem nisi motu totius, sicut in lapide, nunquam illud moveret. Vel aliter dici potest, quod ad hoc, quod aliquid sit motor sufficiens, non oportet quod distet a mobili, ita quod sit substantia altera differens per materiam et formam; sed sufficit, quod illa sit forma in genere substantiæ, carens extensione per se et per accidens : et hæc forma sic est in una parte tota, quod tota est in alia : et ideo sic unitur isti parti, quam movet, quod etiam distet ab ea; et hæc distantia sufficit ad hoc, quod possit movere eam, nec requiritur quod habeat aliam materiam; et sic est in anima sensitiva, in his animalibus quæ habent huic operationi organa apta.

3. Ad illud quod objicitur, quod natura posset eam educere; dicendum quod falsum est, quia antequam præciperet Dominus aquis et dicere : *Producant aquæ* etc.; aut seminarium illud sensibilium animarum et producendarum non erat, aut, si erat, non erat in tanta virtute, quod posset ad perfectionem venire : non enim potest creatura quidquam, nisi secundum statum et præceptum sibi datum a Creatore; unde cum prius esset unde fieri posset, post factum est divino imperio, ut esset unde fieret.

4 et 5. Ad illud quod objicitur de animalibus, quæ generantur per putrefactionem; dicendum quod, etsi sint varii modi solvendi, quia quidam dicunt quod est a cœli motore, quidam quod a creatione, potest tamen secundum philosophicam positionem plane responderi, quod sicut humor fit semen per potentiam generativam, et postmodum fit corpus organicum in matrice, ita quod anima illa sensibilis, quæ erat in potentia, educitur ad actum per virtutem agentis particularis, et per adjutorium corporis cœlestis : sic etiam in proposito intelligendum est, quod cum in terra ista esset aliquo modo seminarium illud concurrentibus elementis, et adjuvante corpore cœlesti, ut generetur calor vivificus, fit quoddam semen, ita quod potentia illa activa, quæ prius latebat, adjuta ex actione cœlestis corporis, proficit, et venit ad perfectionem et complementum : ita quod nec cœlum, nec motor cœli, dat sibi formam ultimam, sed solum adjuvat et excitat, ut proficiendo ad speciem completam perveniat. Et per hunc modum intelligendum est etiam in aliis terræ nascentibus. Et si tu objicias, quod anima quæ est in potentia, non habet speciem, nec actum completum a se, nec potest habere ab aliquo, quod non sit ita nobile, sicut ipsa, et nullum tale est corporale; dicendum quod esse talis speciei est in materia, sed in potentia : et illa essentia est ita determinata ad formam talis speciei producendam, quod non potest ex illa essentia, sive ratione seminali, alia educi; et cum in actum educta est, habet tale esse. Quod autem sit actu, hoc habet ab extrinseco agente, quod erat ens in actu, et quantum ad hoc nobilius est ipsa, quæ erat in potentia. Quod autem sit talis speciei, hoc habet ab eo primo,

qui hujus formæ essentiam indidit materiæ : alioquin nunquam natura ipsam ad esse produceret, nisi Deus ipsam materiæ indidisset, sicut supra ostensum fuit, distinctione VIII : et ideo non oportet quod educens illam formam in actum sit nobilius illa forma educta; et hujus exemplum in multis potest poni, sicut in mineralibus, et in multis terræ nascentibus. Et per hoc patet responsio ad duo sequentia : nam quod objicitur de divisione corporis annulosi, jam apertum est; quia enim corpus annulosum est modicæ organizationis, et quasi consimilis in partibus et in toto, ideo in qualibet sui parte est anima in proxima sui dispositione ad hoc quod sit in actu, et ideo, facta divisione, virtute prioris formæ et beneficio corporis cœlestis, subito inducitur forma. Plures autem sunt modi alii dicendi circa hoc.

Quidam enim dicunt quod anima multiplicatur, cum sit spiritualis, sicut punctus ad divisionem lineæ, et species ad divisionem speculi : verumtamen in neutro horum intelligendum est, quod illud idem quod fuit unum fiat plura; et ideo præcedens via est magis plana.

6. Ad ultimum similiter patet responsio, quod cum animal generetur ab animali per propagationem, etsi non decidatur anima ab anima, sicut corpus deciditur a corpore, quia non est anima divisibilis ut corpora; deciduntur tamen cum ipso corpore spiritus et calores, et virtus etiam animalis, quæ adjuvat cum virtute matricis continentis, ut illa potentia activa, quæ erat in humore seminario, ad actum completum perveniat : et ex hoc non sequitur quod anima producat aliam animam ex nihilo, nec quod producat ex alia materia, nec etiam quod producat ex seipsa.

QUÆSTIO II.

An corpora animalium sint composita ex quatuor elementis [1].

Ad opp. Utrum corpora animalium composita sint ex quatuor elementis, an ex uno; et quod ex uno, videtur primo per Scripturam, quæ dicit [2] : *Producant aquæ reptile,* etc. Et similiter : *Producat terra animam viventem :* si igitur Scriptura sufficienter exprimit animalium materiam, cum non exprimat nisi simplicia elementa, patet, etc.

2. Item forma debet proportionari materiæ : ergo corpus animæ : sed forma animalium est simplex : ergo corpora debent esse simplicia : ergo non sunt ex quatuor elementis : ergo, etc.

3. Item, quanto aliquid ad naturam compositionis magis accedit, tanto minus est perfectum; quod enim simplicius est, potentius est et perfectius : si igitur anima sensibilis est forma valde potens et nobilis, ergo debet esse perfectio corporis simplicis, et non permixti ex quatuor elementis.

4. Item corpora ad ornatum cœli spectantia non sunt facta de alia materia quam cœlum quod ornant : ergo pari ratione, si quædam animalia ornant terram, et quædam aquas, quædam sunt ex sola terra, et quædam ex sola aqua.

5. Item, si corpora animalium constant ex quatuor elementis, tunc videtur quod cum elementa habeant sphæras distinctas, quod elementa constituentia corpus animalis sint in unum juncta per violentiam : si ergo violentia est contra naturam, constitutio cujuslibet corporis animalis est contra naturam; quod est inconveniens.

6. Item ex eisdem animalia sunt producta tunc, ex quibus producuntur nunc : sed nunc possunt elementa virtute naturæ coadunari : ergo non possunt corpora animalium ex quatuor elementis produci. Major propositio per se manifesta est. Minor probatur, quia non est in potestate naturæ ignem facere descendere : si enim descenderet, cum medium interstitium aeris

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. LIII, memb. 1; S. Thomas, II *Sent.*, dist. XV, q. II, art. 1; Ægidius Rom., II *Sent.*, dist. XV, q. I, art. 1; Richard., II *Sent.*, dist. XV, q. I; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XV, q. I, art. 1; Franciscus de Mayr., II *Sent.*, dist. XV, q. I; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XV, q. II. — [2] *Gen.*, I, 20, 24.

sit frigidissimum, necessario haberet ibi extingui, et alia plura sequerentur inconvenientia : ergo, etc.

Fundam. Ad oppositum arguitur sic : Sensus est operatio animæ in corpore secundum conformitatem organi ad objectum : sed quodlibet animal habet tactum, qui est perceptivus quatuor qualitatum, et radicatur in quatuor elementis : ergo quodlibet animal constat ex quatuor elementis.

Item omne animal aliquo motu est mobile, vel progressivo, vel constrictivo, vel dilatativo : sed nullum elementum de se est sic mobile : ergo necesse est animal constare ex pluribus elementis.

Item quanto forma est spiritualior, tanto est plurium operationum principium : sed anima sensibilis est forma valde spiritualis : ergo est principium multiplicis operationis : sed corpus datum est ad subministrandum ei : ergo necesse est quod corpus sit aptum et idoneum ad diversas operationes : sed non est aptum ad diversas operationes, nisi per diversas virtutes; nec ad diversas virtutes, nisi per diversas naturas ; nec habet diversas naturas, nisi quia ex diversis est compositum : ergo, etc.

Item, quanto forma posterior et ulterior, tanto nobilior, pro eo quod anteriora sunt materialia respectu posteriorum : ergo nobilior est forma mixti, quam forma elementi : si ergo anima sensibilis, cum sit forma nobilis, debet habere corpus nobile ; ergo corpus animalis non tantum est corpus simplex, sed constat ex diversis elementis.

CONCLUSIO.

Animalium corpora ex quatuor elementis sunt composita, ut ad sensum et motum sint idonea, et ad operationum multiplicitatem.

Resp. ad Arg. Dicendum quod absque dubio corpora animalium habent in se naturam quatuor elementorum, sicut ostensum est per quatuor rationes : tum propter hoc, ut sint idonea ad sensum ; tum propter hoc, ut sint idonea ad motum; tum propter hoc, ut sint idonea ad multiplicitatem operationis; tum propter hoc, ut in se habeant dignitatem complexionis : quæ omnia competunt illi corpori, quod perficitur anima sensibili. Et propter hoc dicitur habere aliquem gradum perfectum mixtionis, ubi non tantum sit mixtio, sed etiam completio : perfecta autem mixtio non est, quousque concurrant quatuor elementa. Aqua enim, cum sit subtilior terra in decupla proportione, penetrat partes terræ; sed non perfecte, pro eo quod aliquam habeat grossitiem. Aer vero, qui est subtilior in centupla proportione, adhuc intimius se profundat. Sed ignis, qui est subtilior et rarior in millesima proportione, subtilitate sua penetrat usque ad intimà, et sic fit alteratio plena usque ad minima, et mixtio perfecta, quia miscibilia sunt perfecte alterata : et sic patet quod taliter debent componi corpora perficienda ab anima sensibili.

1. Ad illud vero quod objicitur de auctoritate *Genesis*; dicendum quod illud dictum est per quamdam prædominantiam, sive appropriationem, sicut melius patebit infra.

2. Ad illud quod objicitur, quod forma debet proportionari materiæ; dicendum quod verum est in conditionibus, quæ competunt magis ipsi formæ : anima autem, cum sit simplex in substantia, multiplex est in virtute : et ideo non competit ut corpus ei assimiletur in simplicitate, pro eo quod simplicitas corporalis repugnat multiplicitati virtutis : et per hoc patet solutio.

3. Ad illud quod tertio objicitur, quod quanto aliquid compositius, tanto minus perfectum; dicendum quod etsi hoc habeat veritatem in spiritibus, quorum perfectio attenditur per accessum ad summe simplex, non tamen habet veritatem in corporibus, in quibus magnificatur virtus ex partium magnitudine, sicut magis urit magnus ignis, quam parvus; et plurificatur ex partium multitudine, sicut majoris virtutis est syrupus compositus, quam liquor impermixtus : et ideo homo, qui inter cætera animalia est

perfectissimus, inter cætera est compositissimus, sicut planius videbitur inferius.

4. Ad illud quod objicitur de corporibus ornantibus cœlum, dicendum quod non est simile, quia illa nec propriis motibus moventur, nec spiritualibus formis perficiuntur, quibus debeatur multiplicitas operationum, vel diversitas partium componentium, et organorum, sicut ponitur in animalibus.

5. Ad illud quod objicitur, quod sit elementorum violentatio; dicendum quod non est intelligendum quod Dominus in primordio, cum corpora animalium composuit, elementa ex diversis sphæris concurrere fecerit : hoc enim non oportebat : tum quia tam aqua, quam terra, non sunt elementa pura, sed aliis permixta secundum earum partem, secundum quam facta sunt ex eis animalia; tum etiam quia, si essent pura et simplicia, in uno elemento sunt cætera in potentia, et ex uno possunt fieri omnia, si adsit virtus alterans et activa, sine aliqua mutatione locali, ac per hoc sine aliqua violentatione.

6. Et per hoc patet responsio ad ultimum, quia similiter, quando fit mixtio elementorum, natura non facit ignem, qui sursum est, descendere, vel aerem : sed eum ignem, vel aerem, qui vel est in terra, vel generatur per actionem alicujus agentis, facit venire ad constitutionem animalis : et hoc quidem fit per naturam, non per violentiam : quia enim natura, secundum quod dicit Philosophus, semper desiderat quod melius est, materia quæ est sub forma elementari, appetit esse sub forma mixti; et quæ est sub forma mixti, appetit esse sub forma complexionis : ideo cum ex diversis elementis fit (*a*) mixtio in unum, appetitus materiæ vel natura completur, et violentia non infertur.

QUÆSTIO III.

An corpora animalium magis constent ex activis, quam passivis elementis [1].

Fundam. Utrum corpora animalium magis constent ex elementis passivis, quam activis, an e converso; et quod magis ex elementis passivis, illud videtur per Scripturam, quæ dicit ea facta ex terra et aqua : hoc autem non est dictum, quod quodlibet illorum elementorum sit (*b*) animalium sensibilium tota materia : ergo dictum est per prædominantiam.

Item, sicut vult Philosophus [2], ex eisdem constant animalia, ex quibus nutriuntur : sed animalia maxime nutriuntur ex aqua et terra, per cibum et potum : ergo, etc.

Item ex eis maxime constituuntur corpora, in quibus magis requiescunt, quia quies attenditur penes appetitum, et appetitus intensio penes quantitatem prædominantis : si ergo omnia animalia maxime requiescunt in aqua vel in terra, videtur quod ex eis maxime sint constituta.

Item in compositione corporis animalis membra officialia fiunt ex consimilibus, et consimilia ex humoribus : sed in humoribus maxime dominatur natura aquea, et in membris solidis maxime dominatur terra : ergo si elementa non veniunt ad constitutionem corporis animalis, nisi per humores et membra, videtur quod omnia animalia ex his duobus elementis maxime sint constituta.

Ad oppositum arguitur sic : Sicut Philosophus vult [3], vita maxime est per calidum et humidum : ergo si omnia animalia vivunt, in eis abundat et prædominatur calidum, et humidum : ergo illud elementum, cui hæc principaliter insunt : hoc autem elementum est activum, scilicet aer : ergo, etc.

Item, sicut vult Augustinus *super Genesim ad litteram* [4], et *de Spiritu et Anima* [5], « lux est id, quo mediante, corpus unitur animæ, et anima regit corpus : » ergo si lux præcipue reperitur in igne, videtur quod in corpore cujuslibet animalis natura ignis debeat prædominari.

[1] *Cf.* Richard., II *Sent.*, dist. XV, q. I; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XV, q. III. — [2] Aristot., *de Cœlo*, lib. I, cont. 21; *de Generat.*, lib. II, cont. 4; *de Hist. animal.*, lib. VIII, cont. 1; *de Anima*, lib. II, cont. 45. — [3] Arist., *de Longitud. et Brevit. vitæ*. — [4] August., *de Gen. ad litt.*, lib. I, c. III. — [5] *De Spirit. et anima*, c. LIV, inter opera S. August., Append. t. VI, edit. Bened.

(*a*) *Cæt. edit.* sit. — (*b*) *Cæt. edit. add.* aliorum.

Item anima sensitiva, sicut est principium sensus, ita est principium motus : ergo animalium corpora non tantum ad sensum, sed etiam ad motum dicunt esse habilia : sed elementa gravia sunt minime ad motum habilia, et hæc sunt elementa passiva : ergo videtur quod animalium corpora magis constent ex activis, quam passivis.

Item nobili perfectioni debet respondere nobile perfectibile : sed anima sensibilis est perfectio valde nobilis : ergo corpus illius maxime ex his debet elementis constitui, quæ sunt nobiliora inter corpora simplicia : hæc autem sunt elementa activa, non passiva : ergo, etc.

Ad opp. Si tu dicas ad hoc, quod animalium corpora plus constituuntur ex elementis activis, quam passivis, secundum quantitatem virtutis, non molis; objicitur contra hoc, 1. quia motus sequitur naturam prædominantis secundum quantitatem : sed aves moventur sursum : ergo videtur quod in eis secundum quantitatem prædominentur elementa, quæ sunt nata ferri sursum : hæc autem sunt activa, non passiva, ut ignis et aer : ergo, etc.

2. Item volatilia sunt ad ornatum aeris : sed ornatus proprie et debite collocatur in eo quod ornatur : nullum autem corpus proprie et debite ordinatur in aere, nisi in quo dominantur elementa activa : ergo si avium corpora ibi ordinantur, ut ipsum ornantia, videtur quod in eis prædominantur activa elementa : quod si non proprie ibi locantur, quia ibi non requiescunt, sed magis in terra, videtur quod potius debeant dici volatilia ad ornatum terræ, quam aeris : cui Scriptura contradicit.

CONCLUSIO.

In animalium corporibus elementa passiva quoad molis quantitatem prædominantur, licet quoad virtutis quantitatem activa prædominium habeant.

Resp. ad Arg. Dicendum quod, secundum quod duplex est quantitas, videlicet molis et virtutis, secundum hoc potest dupliciter attendi elementorum prædominantia, videlicet quantum ad molem, et quantum ad virtutem. Si enim loquamur de prædominantia quantum ad molem, sic in corporibus animalium prædominantur elementa passiva, et ideo ex eis maxime dicuntur esse facta. Si autem loquamur quantum ad quantitatem virtutis; cum corpus complexionatum sit natum regi ab anima mediantibus elementis activis, sic prædominantur in eis elementa activa. Ratio autem hujus, scilicet quod elementa activa et passiva secundum hanc duplicem quantitatem, virtutis scilicet et molis, vicissim prædominantur, sumitur ex parte finis : finis enim imponit necessitatem his, quæ sunt ad finem : finis autem corporis complexionati anima est, in quantum dat ei vitam, et sensum, et motum. Ad vitam autem corpus illud non esset habile, si prædominarentur ibi elementa passiva quantum ad quantitatem et virtutem, propter sui grossitiem et soliditatem, sicut sunt corpora mineralia. Similiter non esset habile, si prædominarentur ei elementa activa, quantum ad virtutem et molem, quia statim consumerentur elementa passiva, nec esset quod posset vegetari ab anima : et ita oportuit, quod ex quadam mutua prædominantia consurgeret quædam mutua proportio et concordia, ex qua corpus illud esset aptum ad vitam suscipiendam et animam, quæ est quasi quædam harmonia. Ad sensum similiter idoneum non esset, nisi prædominaretur natura elementi passivi quantum ad molem, quia tactus est primus inter omnes sensus animalis, in quo sensu prædominatur terra : et ita, si non prædominaretur terra in corpore, non esset idoneum ad tactum : ergo nec ad aliquem sensum. Similiter oportet quod ad hoc, quod sit idoneum ad sensum, prædominetur in eo ignis quantum ad virtutem sive calorem. Calor enim et spiritus sunt instrumenta virtutis sensitivæ, et hoc est quod dicit Augustinus[1], *super Gene-*

[1] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. III, c. IV per totum.

sim ad litteram : « Tactus, qui est quintus in sensibus, terreno elemento magis congruit : perinde per totum corpus animantis, quod maxime ex terra est, tacta sentiuntur. » Et post[1] : « Anima, cui sentiendi vis est, cum corporea non sit, per subtilius corpus agitat vigorem sentiendi : inchoat namque (*a*) motum in omnibus sensibus per subtilitatem ignis. » Et ita ex hoc patet quod ad hoc, quod corpus sit idoneum ad sensum, necesse est activorum elementorum et passivorum esse mutuum prædominium. Similiter ad hoc, quod sit idoneum ad motum, necesse est quod elementa activa virtualiter prædominentur, mediantibus quibus animæ vis motiva ad membra pertingat : necesse est etiam, quod dominentur passiva secundum quantitatem molis, ex quibus constituantur membra solida ad movendum idonea. Et hoc est quod dicit Augustinus in libro III *super Genesim ad litteram*[2] *:* « Ignis omnia penetrat, ut motum in eis faciat. » Et post : « Ideo autem caloris privatione, cum corpus nimis frigescit, obtunditur sensus, quia motus pigrescit, qui ex calore inest corpori. » Sic igitur propter motum necesse est esse mutuam activorum et passivorum elementorum in corpore animalis prædominantiam, ut membra sint mobilia, ita quod vigorem habeant et agilitatem ex aere et igne; soliditatem vero habeant ex dominio aquæ et terræ, secundum quantitatem. Aqua igitur et terra in omnibus animalibus, secundum quantitatem molis, prædominantur. Sicut enim aliquis artifex, miscendo terram cum aqua, facit lutum, et ex illo componit statuam; sic dum liquor aqueus terræ miscetur, fit humor, et dum ille coagulatur per naturam, fit corpus organicum. Dupliciter autem potest intelligi hæc commixtio : aut ita, quod aquæ præexistenti fluxibili immisceatur terra; aut e contra, ut terra primum sit quasi arida, et ad suarum partium continuationem commisceatur aqua. Et his duobus modis producta sunt animalium corpora[3] : et ideo quædam dicuntur esse ex aquis, quædam ex terra facta. Hoc autem non est dictum, quia illa, quæ facta sunt (*b*) ex aquis, plus habeant de aqua, quantum ad substantiam, quam de terra, cum omne corpus animantis ad sui constitutionem plus recipiat de terra quantum ad substantiam, tum propter hoc, quod ipsa est quæ præbet aliis soliditatem et stabilitatem, tum etiam quia ipsa habet parum de specie, et multum de materia : sed quod dictum est aliqua ex aqua esse facta, hoc est, quia magis in eis, quam in aliis, dominatur natura aquea : hoc autem dico, non quantum ad prædominium activæ qualitatis vel passivæ, sed quantum ad aliquam conformitatem naturæ, per quam illa, quæ ex aqua producta sunt, in aquis magis delectantur esse. Et quoniam humor aqueus est in duplici differentia, videlicet in ratione humoris fluctuantis, et in ratione vaporis exhalantis; ideo aqua est principium duplicis generis animalium, scilicet natatilium, et volatilium : natatilium secundum rationem humoris, et ideo illa remanserunt in aquis; volatilium ratione vaporis, et ideo, cum ille vapor sit commixtus aeri, et feratur sursum, volatilia in aera sublevantur, et eousque possunt ascendere, quousque inveniant aerem humidis exhalationibus pinguescentem. Et hoc est, quod dicit Augustinus in libro III *super Genesim ad litteram* :[4] « Iste inferior aer, qui excipit exhalationes humidas maris et terræ, et ad aves sustinendas quodam modo crassatur, nonnisi ex aquis accepit (*c*) animalia. Quod enim ejus humidum est, hoc portat alitum corpora, quæ ita utuntur (*d*) pennis volantes, quemadmodum pisces quibusdam suis alis natantes : perinde (*e*) scienter[5] Spiritus Dei ex aquis dicit esse producta volatilia. Aquarum enim (*f*) natura bipartitum locum

[1] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. III, c. v, n. 7. — [2] *Ibid.*, c. IV, n. 6. — [3] Aristot., *de Generat.*, lib. II, cont. 49. — [4] Aug., lib. cit., c. VI, n. 8. — [5] August., *de Genes. ad litt.*, lib. III, c. VII, n.

(*a*) *Edit. Benedict. Oper. August.* itaque..... a subtilitate. — (*b*) *Al.* sint. — (*c*) *Edit. Benedict. Oper. Aug.* accipit. — (*d*) *Ibid.* nituntur. — (*e*) *Ibid.* proinde. — (*f*) *Ibid. Loco* Aquarum enim, *legitur* Quorum.

sortita est : inferiorem scilicet, in unda labili ; superiorem vero, in aura flabili ; illum deputatum natantibus, istum volantibus : sic hoc (*a*) elemento congrue etiam duos (*b*) sensus animalibus datos videmus, olfactum explorandis vaporibus, gustum explorandis liquoribus. »

Ex prædictis igitur patet responsio ad quæstionem propositam : patet etiam responsio ad objecta, quia in corporibus animalium prædominantur elementa passiva quantum ad quantitatem molis, sicut ostendunt rationes ad partem primam inductæ ; prædominantur nihilominus et activa quantum ad quantitatem virtutis, sicut ostendunt rationes quatuor in contrarium adductæ.

1. Ad illud vero quod objicitur quinto, quod in volatilibus prædominetur aer secundum quantitatem, quia aves moventur sursum ; dicendum quod, cum dicitur quod motus sequitur naturam prædominantis, hoc verum est de motu naturali, qui debetur corpori ratione sui ponderis : non tamen est verum de motu animalis, qui est de virtute ipsius animæ : corpora autem avium naturæ suæ relicta nunquam ascendunt in aera, sed descendunt ad terram ; quod autem ascendant, hoc est per vim animæ suffragantibus sibi pennis, et spiritibus interioribus, et vaporibus in aera elevatis.

2. Ad illud quod objicitur, quod aves ornant aera : dicendum quod non dicuntur ornare aera quia ibi magis quiescant, quam in terra, hoc enim est falsum : in terra enim quiescunt, et ab ea recipiunt alimentum : sed ratio hujus est, quia avium actus est motus, maxime in volatu : et quia illum exercent in aere, ideo dicuntur aera decorare et ornare ; potissimum enim actum suum ibi exercent.

ARTICULUS II.

Consequenter quæritur quo ordine animalia sint producta ; et circa hoc quæruntur tria : Primo quæritur de ordine productionis ex parte finis ; secundo, ex parte temporis ; tertio vero, ex parte productionis et quietis.

QUÆSTIO I.

An omnia sensibilia propter hominem facta sint [1].

Fundam. Utrum omnia sensibilia facta sint propter hominem ; et quod sic, videtur primo per Scripturam [2] : *Dominamini piscibus maris, et volatilibus cœli,* etc. et iterum [3] : *Omnes pisces maris manui vestræ* (*c*) *traditi sunt, et omne quod movetur et vivit.* Ergo omnia ad utilitatem hominis facta sunt.

Item per Apostolum [4] : *Omnia vestra sunt :* hoc dicit viris justis : ergo propter viros justos omnia, quæcumque facta sunt, sunt producta : ergo et animalia sensibilia.

Item Philosophus [5] : « Homo est finis quodammodo omnium eorum, quæ sunt : » ergo et sensibilium.

Item omnia bonum optant, non quodcumque, sed summum, sicut vult Dionysius, et Philosophus [6] : sed inter creaturas inferiores solus homo natus est immediate ad Deum pertingere : ergo aliæ creaturæ ordinantur in finem mediante homine : sed quod in finem ordinatur alio mediante, est propter illud : ergo omnia sensibilia facta sunt propter hominem.

Ad opp. Sed contra : 1. Tantæ dignitatis est esse rerum finem, sicut esse principium : sed sensibilium animalium solus Deus fuit principium, ita quod non homo : ergo eorumdem finis est non homo, sed Deus.

2. Item quædam sunt animalia, quæ non valent homini nisi ad esum ; quædam, quæ non valent nisi ad vestimentum : sed si homo stetisset, his non indiguisset : ergo

[1] *Cf.* Richard., II *Sent.*, dist. XV, art. 4, q. II ; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XV, q. IV. — [2] *Genes.*, I, 28. — [3] *Gen.*, IX, 2, 3. — [4] I *Cor.*, III, 22. — [5] Arist., *Physic.* lib. II, cont. 24. — [6] Dion. Areop., *de Divin. Nomin.*, c. IV per totum ; Arist., *Ethic.* lib. I, c. I.

(*a*) sicut huic. — (*b*) *Ibid.* congruos duos etiam. — (*c*) *Cæt. edit.* nostræ.

hujusmodi animalia aut facta essent frustra, aut non sunt facta propter hominem. Si tu dicas quod Deus ea fecit, quia prævidit hominem esse lapsurum, tunc videtur quod in voluntate hominis et potestate consisteret, utrum illa animalia frustra essent : quod falsum est.

3. Item, si animalia facta sunt propter hominem, ergo nulla debent esse facta contra hominem : sed multæ bestiæ homini sunt nocivæ : ergo non debuerunt fieri in primaria rerum conditione, aut certe frustra factæ sunt. Si tu dicas quod bestiæ non possent nocere, si homo non peccasset, tunc videtur quod post peccatum hominis sit nova potentia eis tradita.

4. Item, si animalia facta sunt propter habitationem hominis decorandam; cum in statu innocentiæ non deberet habitatio fœdari, videtur quod non debuerunt corruptibilia animalia fieri, quæ suis corruptionibus et exhalationibus inficerent aerem. Si tu dicas quod non corrumperentur, hoc est contra Augustinum *super Genesim ad litteram*, lib. III, qui dicit tunc facta esse animalia viventia de rapina. Ait enim sic[1] : « Quædam refectionem corporis sui ex aliorum quærunt corporibus : » ubi loquitur de bestiis.

5. Item, quidquid sit de hoc, sive moriantur, sive non moriantur, videtur quod animalia quæ alia devorant, hominis habitationem dehonestent, cum ea destruant, quæ ad ipsius faciunt decorem et ornatum.

CONCLUSIO.

Omnia sensibilia propter hominem sunt facta, sive in statu innocentiæ, sive in statu peccati consideres illum.

Resp. ad Argum. Ad prædictorum intelligentiam est notandum quod finis, ad quem res ordinantur, duplex est : quidam enim est finis principalis et ultimus, quidam est finis sub fine. Si primo modo loquimur de fine, sic omnium creaturarum, tam rationalium, quam irrationalium, finis est Deus, quia *omnia propter semetipsum creavit Altissimus*[2], omnia enim fecit ad laudem suæ bonitatis. Si autem loquamur de fine non principali, qui est finis quodam modo, et finis sub fine; sic omnia sensibilia alia facta sunt propter hominem. Et hoc insinuat Philosophus cum dicit[3] : « Sumus finis nos quodam modo omnium eorum, quæ sunt. » Insinuat etiam Scriptura multo excellentius, cum dicit[4] : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, et præsit piscibus maris*, etc. Quia enim homo rationis capax est, ideo habet libertatem arbitrii, et natus est piscibus dominari; quia vero per similitudinem natus est in Deum tendere immediate, ideo omnes creaturæ irrationales ad ipsum ordinantur, ut mediante ipso in finem ultimum perducantur. Et sic concedendæ sunt rationes ostendentes animalia propter hominem facta esse. Ad dissolutionem autem rationum quæ inducuntur in contrarium, notandum est, quod aliter ordinantur animalia ad hominem secundum statum innocentiæ, aliter secundum statum naturæ lapsæ. Secundum statum innocentiæ ordinantur ad hominem secundum rationem quadruplicem : prima ratio est ad manifestandum ejus imperium, quod manifestarent dum ei per omnia obedirent; secunda, ad decorandum hominis habitaculum, perpulchrum enim erat habitaculum hominis animalium multiplicatione, non solum arborum, decorari; tertia, ad excitandum hominis sensum, ut in ipsorum animalium naturis diversis videret homo multiformitatem sapiéntiæ Conditoris; quarta, ad moderandum ejus affectum, ut dum homo videret animalia secundum rectitudinem suæ naturæ currere et amare illud ad quod naturaliter facta sunt, ex hoc excitaretur ad amandum Deum. Et propter has rationes non solummodo fecit Deus jumenta, sed etiam bestias et pecora : omnia enim faciunt ad

[1] Aug., *de Genes. ad litt.*, lib. III, c. XVI, n. 25. — [2] *Prov.*, XVI, 4. — [3] Arist., *Physic.* lib. II, cont. 24. — [4] *Gen.*, I, 26.

hominis utilitatem, secundum rationes prædictas. Secundum statum naturæ lapsæ ordinantur ista animalia ad utilitatem hominis; sed aliter bestiæ, et aliter jumenta et pecora. Jumenta enim et pecora ordinantur ad relevandam hominis indigentiam quantum ad cibum, et quantum ad vestimentum, et quantum ad obsequium, sicut sunt equi et asini, et quantum ad solatium, sicut quædam aves, et catuli, et similia : et sic facta sunt propter hominem ratione quadruplici. Similiter animalia sive bestiæ noxiæ ordinantur ad hominem secundum quadruplicem rationem et utilitatem, quam ponit Augustinus, *super Genesim ad litteram*, libro III[1] : dicit enim quod « aut pœnaliter lædunt, aut salubriter exercent, aut utiliter probant, aut ignoranter docent. » Et sic patet quod tam bestiæ, quam reptilia et jumenta, facta sunt propter hominem, sive in statu innocentiæ, sive in statu naturæ lapsæ. Planum est etiam per hoc illud quod objicitur in contrarium.

1. Ad illud enim quod objicitur, quod esse finem est magnæ dignitatis; dicendum quod verum est de fine principali, qui est finis carens fine : non autem est verum de fine qui est finis quodam modo.

2. Ad illud quod objicitur de animalibus non valentibus ad esum et vestitum, responderi potest quod illa fecit Deus, quia prævidit hominem lapsurum : esto tamen quod non laberetur, non tamen esset frustra : haberent enim, præter relevationem indigentiæ, quadruplicem utilitatem, sicut determinatum est supra.

3. Ad illud quod objicitur de bestiis quæ sunt contra hominem, dicendum quod, homine stante, nulla animalia ipsum offenderent, sed omnia sibi mansueta essent, sicut aliquando divino imperio feræ crudelissimæ sanctis Dei mansuetæ factæ sunt, ut leones Danieli : quod autem noceant, vel offendant, hoc est propter peccatum hominis : non propter novam potentiam eis datam; sed propter dignitatis præsidentiam ab homine amissam : unde sicut oculus sanus a sole non læditur, sed cum efficitur lippus, statim offenditur, non propter mutationem factam in sole, sed in oculo, sic et in proposito intelligi potest.

4 et 5. Ad illud quod objicitur, quod homine stante non debuerunt fieri animalia mortalia : dicendum quod, sicut animalia sua vita habitationem hominis decorant et ornant, sic etiam morte sua ex successione faciunt ad universi decorationem : et sicut animalia se invicem juvantia sunt ratio sapientiæ excogitandæ, sic etiam animalia se offendentia, et de carnibus aliorum animalium nutrimentum sumentia: quia illa corruptio aerem hominis non inficeret, quod ejus odoratum offenderet; sed potius quadam successione et ordine, dum animalia sibi succederent, universum decorarent, tamquam pulcherrimum carmen, in quo syllaba succedit syllabæ. Similiter dum bestia aliud animal comedendo occideret, in hominis habitatione discordiam non faceret, sed potius occasionem eruditionis homini præberet. Et hoc est quod dicit Augustinus in libro III, *super Genesim ad litteram*[2] : « Nimirum aliæ bestiæ cibi sunt aliorum. Nec recte possumus dicere, quod non essent aliæ, quibus aliæ vescerentur; habent enim omnia, quandiu sunt, mensuras, numeros, et ordines suos, quæ cuncta merito considerata laudantur, nec sine occulta, pro suo genere, moderatione pulchritudinis temporalis, ex alio in aliud transeundo mutantur : certe omnibus talibus inferioris creaturæ motibus præbentur homini salubres admonitiones. » Deinde planius exemplificat. Ex his patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO II.

An Deus recto ordine produxerit res sensibiles[3].

De ordine productionis sensibilium, quan-

[1] August., *de Gen. ad litt.*, c. XVII, n. 26. — [2] *Ibid.*, c. XVI, n. 25. — [3] *Cf.* Richard., II *Sent.*, dist. XV, art. 3, q. I; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XV, q. V.

tum est ex parte temporis : et dicit Scriptura, quod volatilia et natatilia facta sunt in uno die, scilicet quinto ; gressibilia vero cum homine facta sunt die altero, scilicet sexto.

Ad opp. Contra : 1. Istum ordinem objicitur sic : Primo ex parte ipsorum animalium sensibilium in se; secundo vero in comparatione ad hominem. Contra primum objicitur sic : Uno die fuerunt omnia elementa distincta, non solum aer et ignis, sed etiam aqua et terra : igitur pari ratione a summo opifice debent fuisse ornata : igitur in uno die debuit fieri ornatus aeris, et aquæ, et terræ.

2. Item distinctio dierum fit penes diversitatem operationum : ergo, si tria sunt elementa quæ ornantur ex animalibus, et tria sunt genera animalium, scilicet volatilia, et natatilia, et gressibilia, videtur quod produci debuerunt saltem in tribus diebus.

3. Item terra prior omnibus producta est : ergo prior omnibus debet esse ornata : ergo animalia quæ terram ornant, prius produci debuerunt, quam illa quæ ornant aquam vel aerem.

4. Item, cum producuntur animalia ornantia elementa, aut producuntur secundum ordinem dignitatis, ut incipiatur a supremo, aut secundum ordinem ascensionis, ut incipiatur ab infimo : si primo modo, ergo prius deberet fieri ornatus ignis, quam aeris; si secundo modo, ergo prius deberet fieri ornatus terræ, quam aquæ : quorum utrumque repugnat sacræ Scripturæ, et ordinationi productionis prius determinatæ, quantum ad productionem ipsorum animalium.

5. Item objicitur contra ordinem productionis animalium in comparatione ab hominem. Homo enim plus convenit cum angelis, quam cum bestiis : ergo magis debuit produci eodem die cum angelis, quam eodem die cum bestiis : ergo productio hominis et bestiarum non recte facta est in eodem die.

6. Item plus convenit irrationale cum irrationali, quam cum homine, sive rationali : ergo magis competens fuit in eodem die producere omnia animalia irrationabilia, quam simul producere hominem et bruta.

7. Item principalius opus diei debet primo fieri : sed homo principalius opus fuit diei sextæ : ergo debuit ante fieri, quam fierent sensibilia sive bruta : quod est contra ordinem sacræ Scripturæ.

8. Item posterius magis indiget priori, quam e converso : sed bruta animalia magis indigebant homine, quam homo indigeret eis secundum illum statum : ergo ante debebat homo produci, quam illa in esse prodirent.

CONCLUSIO.

In productione rerum sensibilium servatus est ordo convenientissimus, tam si attendas finem et materiam, quam præcellentiam perfectionis naturæ.

Resp. ad Arg. Dicendum quod in productione sensibilium duplex attenditur ordo : unus, scilicet secundum distinctionem diei a die; alius, scilicet secundum ordinem eorum, quæ eodem die producta sunt. Primus autem ordo attenditur secundum exigentiam finis et materiæ; et quia volatilia et natatilia ex aquis producta sunt, prout aqua communiter accipitur ad humorem et vaporem, et sunt ad ornatum naturæ perspicuæ; ideo sacra Scriptura dicit ea esse facta uno die. Quia vero gressibilia, non solum rationalia, sed irrationalia, ad ornamentum terræ spectant, et ex eadem materia sunt producta, scilicet terra; ideo non eodem die, sed alio a prædictis facta sunt; ita quod sicut uno die ornata est natura cœlestis, scilicet quarto, sic uno die ornetur natura elementaris perspicui, scilicet quinto; et alio terra, scilicet sexto; et sicut natura cœlestis præcedit elementarem perspicuam, et perspicua opacam; sic naturarum harum ornamenta sunt ordine tempori correspondente producta. Secundus autem ordo, qui est inter ea quæ producta sunt eodem die, attenditur secundum præcellentiam perfectionis naturæ : prius enim producitur quod imperfectum est, et deinde quod perfectum, quia is est

ordo, ut a minus completo perveniatur ad magis completum : et ideo Scriptura prius dicit esse producta natatilia die quinto, quæ sunt minus perfecta, quam volatilia; et similiter in sexto die prius dicit esse producta irrationalia, quam homo : quamvis multiplex possit assignari ratio, quare homo post creaturas est productus. Occurrit autem triplex ratio ad præsens, quare post omnia productus est homo, scilicet propter partium corporis multitudinem, propter animæ et corporis distantiam, et propter totius compositi perfectionem. Propter partium corporis multitudinem debuit homo ultimo produci : cum enim corpus ejus sit completissimum inter cætera corpora, et quanto aliquid completius, tanto posterius, post omnia producendus erat. Propter animæ et corporis distantiam debuit fieri post cætera : quia enim distat anima a corpore, et non solum sicut forma a materia, sed etiam sicut spirituale a corporali, et sicut perpetuum a corruptibili ; ideo magna distantia temporis debuit intervenire inter productionem hominis quantum ad materiale principium, et conjunctionem suarum partium, ut per distantiam temporis intelligeretur distantia principiorum constituentium. Et propter totius compositi perfectionem post cætera debuit homo produci : quia enim homo sua dignitate et complemento finis est omnium corporalium; ideo post omnia erat producendus, ut sua productione finiret et compleret omnia præcedentia, sicut finis complet quod ad ipsum ordinari habet. Et sic patet, quod divina sapientia in productione sensibilium servavit ordinem convenientissimum.

1. Ad illud quod primo objicitur, quod elementa simul sunt distincta; dicendum quod non est simile, quia distinctio non est in uno elemento, nisi respectu alterius : ideo non potest unum elementum distingui ab alio, quin alterum distinguatur ab eo : non sic autem est in ornatu; ornatus enim unius elementi non necessario respicit alterum.

2. Ad illud quod objicitur, quod tria sunt elementa quæ ornantur, ergo, etc., dicendum quod etsi tria sint, ornatus tamen duorum, scilicet aeris et aquæ, non respicit illa ut duo sunt, sed ut in uno communicant, scilicet in natura aquea, sicut supra determinatum est : et ideo duorum ornatus ad eamdem diem spectat, et productio animalium, quæ illa duo elementa ornant, in uno die est facta.

3. Ad illud quod objicitur, quod terra prior est producta; dicendum quod falsum est : nam in principio *Genesis* terra non accipitur pro elemento, sed pro materia.

4. Ad illud quod objicitur de igne, quod quia est præcipuus inter elementa, deberet prius ornari; dicendum est quod, propter qualitatem activam, non possunt in eo vivere animalia; et propter nimiam distantiam a nobis, non essent usui hominis apta : et ideo non determinatur ejus ornatus, nec post nec antea. Terræ vero ornatus ordinatur postremo, pro eo quod ipsa est infima et obscura, et ideo majori indiget ornamento : et propter hoc ornatur plantis, et animalibus, et mineralibus, et in ejus ornatu consistit totius ornatus complementum quantum ad hominem, qui est præcipuus inter omnia alia animalia.

5. Ad illud vero quod objicitur, quod homo debuit produci cum angelis, cum quibus magis communicat; dicendum quod, etsi magis communicat quantum est a parte animæ, non tamen quantum est a parte corporis. Similiter ad sequens dicendum est, quod quamvis gressibilia et volatilia magis communicent in formali perfectione; non tamen tantum communicant, quantum ad elementum ex quo principaliter constituuntur, et quod ornant : quod quidem est elementum terræ.

6. Ad illud quod objicitur, quod principalius opus debet esse prius; dicendum quod falsum est, quia in eis quæ producuntur, prius est minus perfectum, quam magis perfectum, secundum ordinem generationis, quamvis magis perfectum sit prius secundum ordinem dignitatis.

7. Ad illud quod objicitur, quod posterius indiget priori, dicendum quod verum est, quando aliqua ordinantur, ita quod inter ea cadit ordo essentialis : quando vero est ordo solius congruentiæ, sicut in proposito, non est necesse quod habeat veritatem.

QUÆSTIO III.

An Deus post productionem rerum ab omni opere quieverit [1].

Fundam. De ordine productionis animalium ad quietem; et quæritur utrum Deus, postquam animalia produxit, ab omni opere quieverit; et quod sic, videtur per Scripturam [2] : *Requievit Deus die septimo ab omni opere, quod patrarat.* Sed animalia producta sunt quinto et sexto die : ergo post eorum productionem sequitur quietatio.

Item omnis operatio, quæ pervenit ad completionem, habet quietem subsequentem : sed productio creaturarum completur in productione animalium, et maxime hominis : ergo videtur quod, postquam Deus die sexto animalia produxit, quod deinceps requievit.

Item distinctio dierum est ad nostram instructionem : sed sex diebus permisit Deus homines operari, septimo præcepit quiescere, et cessare ab omni opere : si ergo illud mandatum rationem habet ex primaria rerum conditione, videtur quod animalium productionem subsecuta fuerit quies.

Item omnis creaturæ productio finem habet et terminum : ergo similiter dies omnis, in qua aliquid producitur, habet vesperam : sed septimæ diei secundum Scripturam non assignantur vesperæ : ergo post septimum diem nulla sunt producta, et in sexto die producta sunt animalia : ergo, etc.

Ad opp. 1. Contra [3] : *Pater meus operatur usque modo, et ego operor.* Ergo, si usque modo operatus est, videtur quod septimo die non cessavit ab opere.

2. Item septimus dies aut est novus dies præter dies præcedentes, aut non : si non, ergo non debet cum aliis connumerari; si sic, et illum fecit Deus, ergo constat quod non requievit ab omni opere, postquam produxit animalia. Si tu dicas quod dies ille non differt a præcedentibus, nisi secundum numerum; sed sic differt octavus, et nonus, et sic deinceps : ergo si septimus numeratur, eadem ratione et octavus deberet numerari.

3. Item requies aut connotat aliquem effectum, aut nullum : si nullum connotat, ergo ab æterno requievit : igitur ante requievit, quam aliquid produceret : ergo penes requietionem non debet accipi aliquis dies. Si connotat aliquem effectum, et iste effectus non fuit in diebus præcedentibus, ergo aliquid novum produxit in die septimo : non ergo requievit ab omni opere suo, postquam produxit animalia die sexto.

4. Item Deus creat quotidie novas animas, et infundit corporibus : creare autem est opus soli Deo proprium : ergo non videtur quod ab operatione quieverit post diem sextum.

5. Item animalia quædam producuntur per putrefactionem : sed constat, quod illa non sunt producta in sex diebus, sicut dicit Augustinus, III *super Genesim ad litteram* [4], et hujusmodi habent species proprias et naturas : ergo videtur quod post septimum diem non cessaverit a productione novarum specierum in genere animalium.

6. Item quædam animalia generantur per commixtionem, sicut mulus ex equa et asino : Hæc autem in sex diebus non fuerunt facta, nec in esse individuali, nec in sua specie : ergo post sextum diem non cessavit a rerum productione, non solum quantum ad individua, sed etiam quantum ad species et genera.

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. LVI, memb. 2; S. Thomas, p. I, q. LXXIV, art. 2; et II *Sent.*, dist. XV, q. III, art. 2; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XV, q. II, art. 2; Richard., II *Sent.*, dist. XV, art. 5, q. I; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XV, q. VII. — [2] *Gen.*, II, 2. — [3] *Joan.*, V, 17. — [4] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. III, c. XIV, n. 22.

CONCLUSIO.

Post aimalium productionem secuta est quies, non quæ sit laboris cessatio, sed operis inchoati completio.

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod omnis artifex perfectus opus inchoat, ut ad perfectionem perducat : et sicut intendit, ita facit, si per omnia sufficientia virtutis agentis sibi suppetit : cum autem ad perfectionem deduxerit, habet quod intendit : omne autem operans propter quid, obtento eo propter quod agit, quiescit : omnis igitur agens perfectus sic operatur, ut aliquando quiescat : cum igitur Deus sit agens perfectissimum in producendo ipsum universum, necesse est ergo ipsum aliquando quiescere : sed cum duplex sit agens, quoddam quod movetur et laborat in sua operatione, quoddam vero quod nec mutatur nec variatur : illud quod primo modo agit, quiescit per quietationem, quæ quidem est privatio motus et laboris, sicut est agens creatum; illud vero quod secundo modo agit, quiescit quietatione, non quæ sit laboris vel fatigationis privatio, sed quæ est cessatio ab opere propter ipsius perfectionem : et sic dicitur Deus ab omni opere quievisse, cum universum produxerit ad esse perfectum, et sic quievit, cum ad perfectum esse deduxit. Propter quod dicitur quod duplex est perfectio universi : una et præcipua secundum esse permanens; alia est secundum ipsius esse decurrens. Prima attenditur in completa existentia principiorum, et completo numero specierum, quæ quidem species naturam generis participant secundum rectam et ordinatam intentionem naturæ. Secunda vero perfectio consistit in productione eorum, quæ per tempora decurrunt, et sibi ipsis consequenter succedunt, ex cujus successionis ordinatione resultat quædam unitatis pulchritudo et perfectio. Quoniam igitur secundum primam perfectionem Deus universum in sex diebus ad esse produxit, scilicet quantum ad completam existentiam principiorum, et quantum ad completum numerum specierum; ideo dicitur requievisse *ab omni opere quod patrarat*. Quia vero continue operatur ad rerum successionem per propagationem, et individuorum multiplicationem, ideo dicitur operari *usque modo* : et ex his patet responsio ad quæstionem propositam. Concedendum est enim quod ad productionem animalium, maxime hominis, secuta est quies in die septimo : non quia facta sit laboris terminatio, sed quia facta est operis inchoati completio : et concedendæ sunt rationes hoc probantes.

1. Ad illud quod objicitur in contrarium de *Joanne : Pater meus operatur*, etc.; jam patet responsio : objicit enim de illa operatione quæ spectat ad operationem universi secundum esse decurrens, non secundum esse permanens.

2. Ad illud quod objicitur, quod fecit diem septimum, dicendum quod dies septimus non fuit alius specie a præcedentibus diebus : immo quodam modo jam erat in aliis productus : ideo ad primum complementum universi nihil addebat ratione sui : et ideo ejus productio non repugnabat quieti, secundum quod quies dicit cessationem a productione eorum, quæ sunt de principali universi constitutione : enumeratur tamen cum prædictis diebus, magis quam dies octavus vel nonus, propter cessationem ab opere constituendi universum, secundum quam non attenditur numeratio dierum, quod non habeat terminum : et ideo septimus dies non dicitur habere vesperam : nec post illum enumeratur dies novus; sed fit regressus ad principium, vel primum.

3. Ad illud quod objicitur, quod requiescere ab opere, aut connotat effectum aliquem, aut nullum; dicendum quod, secundum Augustinum, *requiescere* dicitur in Deo causaliter, quia facit creaturam spiritualem per completam contemplationem sibi inhærendo quiescere, vel quiescendo sibi inhærere. Secundum autem alios sanctos, et viam communem, *quiescere* dicit effectum,

non qui fit (a) in die sabbati, sed qui præcessit: unde Deus dicitur quiescere ab opere, quia prius fecit, et deinde nova non facit: et propter hoc dicitur complesse omne opus suum in die septimo: non quia tunc aliquid fecerit, quod fuerit ad completionem; sed quia tunc quiescendo consummatum ostendit.

4. Ad illud quod objicitur de creatione animarum, dicendum quod, cum creantur nunc animæ rationales, non creatur nova species, sed novum individuum: hoc autem individuum non est de constitutione universi primaria: et ideo per quietationem in sabbato non excludebatur animarum creatio.

5 et 6. Ad illud quod objicitur de productione eorum, quæ sunt per putrefactionem et commixtionem, quæ sunt novæ species; dicendum quod tam illa quæ generantur per putrefactionem, quam illa quæ generantur per diversarum specierum commixtionem, producta sunt in suis principiis et rationibus seminalibus, quamvis non sint producta in simili secundum formam: principia enim eorum sunt de constitutione primaria universi, utpote species completæ et rationes seminales; sed istarum specierum actualis existentia ad primariam constitutionem universi non spectat: quia species illæ quodam modo sunt degenerantes, et quasi per quamdam degenerationem produci habent, sicut vermes producuntur ex humano corpore per corruptionem aliquam, quæ quidem facit corpus humanum a propria forma degenerare: et ideo non oportuit hæc produci in se, nec in suo simili ad primariam constitutionem universi; nec tamen sunt superflua, quia universum, quantum ad bene esse, aliquo modo decorant. Unde breviter notandum, quod eorum, quæ successione producuntur, quædam fuerunt in prima rerum distinctione producta in simili, sed non in ratione seminali, utpote animæ rationales, quæ scilicet producuntur per creationem, et ideo non habent rationem seminalem: in simili tamen productæ sunt, quando producta fuit anima Adæ, post cujus productionem non producitur nova species, quamvis producantur nova individua. Quædam sunt, quæ producta (a) sunt in primis diebus quantum ad rationem seminalem, sed non in simili, sicut sunt ea quæ generantur per putrefactionem, et per diversarum specierum commixtionem. Quædam sunt, quæ producta sunt et in ratione seminali, et in simili, sicut plantæ et bruta animalia, quæ producuntur per propagationem. Et ad hæc tria rerum genera possunt reduci genera omnia quæ fiunt: et propterea non dicitur Deus producere aliqua de novo, secundum quod dicitur in *Ecclesiaste*[1], quod *nihil novum sub sole*: sed dicitur ab omni opere requievisse, quia nihil producit quod prius non fuerit, vel in simili specie, vel in ratione seminali, quæ tunc erant de primaria constitutione universi: et sic patet qualiter ad animalium productionem in die sexto sequitur requies ab omni opere.

DISTINCTIO XVI

DE PRODUCTIONE CREATURÆ COMPOSITÆ EX CORPORALI ET SPIRITUALI, SCILICET DE HOMINE, COMPARATIONE AD PRINCIPIUM EFFECTIVUM.

De hominis Creatione, ubi conside-

His excursis, quæ supra de hominis creatione præmisimus, effectui mancipare atque ordine explanare nunc suscipimus, ubi hæc consideranda videntur, scilicet quare creatus sit homo, et qualiter institutus, et qualis, et quomodo factus, deinde qualiter sit lapsus,

[1] *Eccles.*, I, 10.

(a) *Cæt. edit.* sit. — (b) *Cæt. edit.* productæ.

postremo, qualiter et per quæ sit reparatus. Horum autem primo et secundo posita, id est causam creationis humanæ, et modum institutionis, superius pro modulo nostræ facultatis tractavimus; ideoque superest, ut qualis vel quo modo factus sit, discutiamus. In *Genesi* legitur [1] : *Faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram*, etc. In eo quod dicit, *Faciamus*, una operatio trium personarum ostenditur [2]; in hoc vero quod dicit, *Ad imaginem et similitudinem nostram*, una et æqualis substantia trium personarum monstratur : ex persona enim Patris hoc dicitur ad Filium et Spiritum sanctum, non ut quidam putant, angelis, quia Dei et angelorum non est eadem imago et similitudo.

randum est qualis factus sit, videlicet ad imaginem Dei.

Imago autem, et similitudo in hoc loco vel increata intelligitur, id est, Trinitatis essentia, ad quam factus est homo; vel creata, in qua factus est homo, et ipsa homini concreata. Increatam imaginem, quæ Deus est, intellexisse videtur Beda cum dicit [3], non esse unam imaginem Dei et angelorum, sed trium personarum; et ideo personis, non angelis fit ibi sermo. Improprie tamen imago dicitur, quia imago relative ad aliud dicitur cujus similitudinem gerit, et ad quod repræsentandum facta est; sicut imago Cæsaris, quæ ipsius similitudinem præferebat, ipsumque quodam modo repræsentabat. Proprie autem imago dicitur id quod ad aliud fit; sicut exemplum proprie dicitur quod sumitur ex aliquo, et exemplar ex quo sumitur aliquid. Ponitur tamen et aliquando abusive alterum pro altero : ita et minus proprie accipitur imago essentia Trinitatis, si tamen ea nomine imaginis in hoc loco intelligitur.

Quod imago et similitudo hic a diversis accipitur varie : a quibusdam increata, et ab aliis creata et increata, vel essentia Trinitatis, vel Pater, vel Filius, et Spiritus sanctus.

Filius vero proprie imago Patris dicitur, sicut supra [4] in tractatu de Trinitate diximus. Unde fuerunt nonnuli [5], qui ita distinxerunt, ut imaginem in hoc loco intelligerent Filium; hominem vero non imaginem, sed ad imaginem factum dicerent : quos refellit Apostolus dicens [6] : *Vir quidem est imago et gloria Dei*. Hæc namque imago, id est homo, cum dicitur fieri ad imaginem, non quasi ad Filium dicitur fieri, alioquin non diceretur ad imaginem nostram. Quo modo enim nostram diceret, cun Filius solius Patris imago fit? Fuerunt autem et alii perspicacius (*a*) hæc tractantes, qui per imaginem Filium, et per similitudinem Spiritum sanctum intelligerent, qui similitudo est Patris et Filii. Et ideo pluraliter putaverunt dici *nostram*, id referentes ad similitudinem tantum; ad imaginem vero subintelligendum esse, *meam*. Hominem vero et imaginem esse, et ad imaginem et similitudinem factum esse tradiderunt; et imaginem imaginis esse, et similitudinis.

Opinio eorum qui putaverunt Filium per imaginem et similitudinem hic accipi.

Verumtamen hæc distinctio, licet reprobabilis penitus non videatur; quia tamen de medio montium, id est, auctoritatibus Sanctorum non manat, congruentius in ipso homine imago et similitudo Dei quærenda est et consideranda. Factus est ergo homo ad imaginem Dei et similitudinem, secundum mentem, qua irrationabilibus antecellit : sed ad imaginem, secundum memoriam, intelligentiam et dilectionem; ad similitudinem, secundum innocentiam et justitiam, quæ in mente rationali naturaliter sunt. Vel imago consideratur in cognitione veritatis, similitudo in amore virtutis; vel imago in aliis omnibus, similitudo in essentia, quia et immortalis, et invisibilis est. Unde Augus-

Nec horum sententiam approbat, sed imaginem et similitudinem Dei in homine quærendam et conside-

[1] *Gen.*, I, 26. — [2] *Cf.* Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. III, c. XIX, n. 29. — [3] Beda, *sup. Gen.* — [4] Supra, in lib. I, dist. XXVII. — [5] Vid. Aug., *de Trin.*, lib. VII, c. VI, n. 12.— [6] I *Cor.*, XI, 7.— (*a*) *Edit. Ven.* perspicaciu.

randam docet, ut imago et similitudo creata intelligatur.

tinus, in libro *de Quantitate Animæ*[1] : « Anima facta est similis Deo, quia immortalem et indissolubilem fecit eam Deus. » Imago ergo pertinet ad formam, similitudo ad naturam. Factus est ergo homo secundum animam ad imaginem et similitudinem, non Patris, vel Filii, vel Spiritus sancti, sed totius Trinitatis : ita et secundum animam dicitur homo esse imago Dei, quia imago Dei in eo est. Sicut imago dicitur et tabula, et pictura quæ in ea est; sed propter picturam quæ in ea est, simul et tabula imago appellatur : ita propter imaginem Trinitatis, etiam illud in quo est imago, nomine imaginis vocatur.

Quod homo dicitur imago, et ad imaginem; Filius vero imago, non ad imaginem.

Quocirca homo et imago dicitur, et ad imaginem; Filius autem imago, non ad imaginem : quia Filius natus, et non creatus; æqualis, et in nullo dissimilis : homo creatus est a Deo, non genitus; non parilitate æqualis, sed quadam similitudine accedens ei. Unde Augustinus, in libro septimo *de Trinitate*[2] : « In *Genesi* legitur : *Faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram. Faciamus*, et *nostram*, pluraliter dixit : et nisi ex relativis accipi non oportet, » ut facere intelligantur Pater, et Filius, et Spiritus sanctus ad imaginem Patris, et Filii, et Spiritus sancti, ut subsisteret homo imago Dei. Sed quia non omnino æqualis fiebat illa imago, tanquam non ab illo nata, sed ab eo creata; ideo ita imago dicitur, quod et ad imaginem; quia non æquatur parilitate, sed accedit quadam similitudine. Filius autem est imago, sed non ad imaginem, quia æqualis Patri. Dictus est ergo homo *ad imaginem* propter imparem similitudinem; et ideo *nostram*, ut imago Trinitatis esse homo intelligatur; non Trinitati æqualis, sicut Filius Patri. Ecce ostensum est secundum quid sit homo similis Deo, scilicet secundum animam. Sed in corpore quandam proprietatem habet quæ hoc indicat; quia est erecta statura, secundum quam corpus animæ rationali congruit, quia in cœlum erectum est[3].

EXPOSITIO TEXTUS.

His excursis, quæ supra de hominis creatione, etc.

Terminatis duabus primis partibus, in quibus Magister determinavit de conditione creaturæ spiritualis et corporalis divisim, hic sequitur tertia pars, in qua determinat de productione creaturæ compositæ ex utraque, scilicet de homine. Dividitur autem pars ista in duas partes : in prima namque determinat de homine, quantum ad ipsius productionem; secundo, quantum ad permanentiam, et durationem, infra, distinctione XIX : *Solent plura quæri de primi hominis statu.* Prima pars habet duas : in prima agit de productione hominis in comparatione ad principium effectivum; in secunda vero parte, in comparatione ad principia constitutiva, infra, distinctione XVII : *Hic de origine animæ plura quæri solent.*

Divisio.

Prima pars spectat ad præsentem distinctionem, et dividitur in duas partes : in prima parte Magister veritatem narrat, scilicet qualiter Deus produxerit hominem ad imaginem suam, in qua similitudinem habet ad principium suum efficiens; in secunda vero parte veritatem explanat, ibi : *Filius vero proprie imago dicitur.* Prima pars habet tres particulas : in prima continuat Magister dicta dicendis; in secunda vero auctoritatem sacræ Scripturæ inducit, in qua ostenditur per quem modum homo productus ad suum effectivum principium comparetur, ibi : *In Genesi legitur : Faciamus;* in tertia parte subdit illius auctoritatis expositionem, ibi : *Imago autem et similitudo in hoc loco*, etc. Similiter secunda pars principalis habet tres partes : in prima enim ponit explanationem inductæ auctoritatis secundum aliorum opi-

[1] *Cf.* lib. *de Spirit. et Anima*, c. X, inter opera Aug.; Serm. LII, al. LXIII, *de verb. Dom.*, c. VII, n. 18, 19. — [2] Aug., *de Trinit.*, lib. VII, cap. VI, n. 12. — [3] *Cf.* Aug., *de Genes. ad litt.*, lib. VI, c. XII, n. 22; *de Genes. cont. Manich.*, lib. I, c. XVII, n. 28.

nionem; in secunda parte secundum opinionem propriam, ibi : *Verumtamen hæc distinctio,* etc.; in tertia vero ex veritate explanata concludit quamdam conclusionem corollariam, ibi : *Quocirca homo dicitur et imago, et ad,* etc. Et sic summa totius partis hujus consistit in hoc, scilicet ostendendo quod homo factus est ad Dei imaginem et similitudinem.

DUB. I.

Faciamus hominem, etc.

Quæritur de ratione quam reddit Magister : « In eo quod dicit : *Faciamus,* una operatio trium personarum ostenditur. » Cum enim indivisa sint opera Trinitatis, et tres personæ ita operatæ sint simul omnia alia, sicut fecerunt hominem, videtur quod, quemadmodum in productione hominis dicitur : *Faciamus,* ita deberet dici in productione aliorum. Item quæritur, quare in productione hominis utitur legislator verbo primæ personæ, scilicet : *Faciamus;* in productione aliorum, verbo tertiæ personæ, scilicet : *Dixit,* et *Fecit.* Juxta hoc autem est quæstio, quare distinguit inter productionem hominis et bestiarum, cum eodem die productæ sint ad ornatum ejusdem elementi.

Resp. Dicendum quod in productione hominis non tantum erat manifestatio Trinitatis in vestigio, sed etiam secundum imaginem : ideo tribus personis pluraliter attribuitur hominis productio, ut ostendatur quod in homine Trinitas repræsentatur expresse; in aliis vero insinuatur Trinitas quoquo modo, licet non ita explicite : et quia ratio imaginis non convenit ulli personæ, quæ potest loqui per se, ideo in productionem ejus utitur verbo primæ personæ. Et iterum, quia hæc creatura præcellit alias in gradu et dignitate; ideo productionem hominis distinguit a productione bestiarum, licet propter convenientiam in ornando terram in opus unius Dei conveniant : et sic patet responsio ad quæsita.

DUB. II.

Dei et angelorum non est una, etc.

Contra : quia, cum angelus sit imago Dei; quod conformatur angelo, per consequens conformatur Deo : ergo quod est imago angeli, est imago Dei. Item unum opus potest esse Dei et angeli : ergo pari ratione videtur quod eadem imago.

Resp. Dicendum quod, quia imago dicit ordinem ad illud, cujus est imago, tanquam in finem et ordinem immediatum, cum impossibile sit Deum et angelum ejusdem rei esse finem immediatum et ultimum, impossibile est eamdem imaginem esse angeli et Dei : quia vero Deus cooperatur angelo, et omne, quod est ab angelo, est a Deo; ideo possibile est unum opus simul esse et angeli, et Dei. Nec valet illud quod objicitur, quod si aliquis repræsentat angelum, per consequens repræsentat Deum : quamvis enim inferri valeat quod creatura, quæ repræsentat angelum, repræsentat Deum mediate; non tamen potest inferri quod repræsentat immediate.

DUB. III.

Fuerunt nonnulli, etc.

Contra : Videtur quod convenienter dixerint, per illud quod dicitur : *Quos prædestinavit conformes fieri imagini Filii sui.* Item, quod ita oporteat intelligi, videtur. Aut enim imago ibi stat pro re creata, aut pro re increata : si pro re creata, ergo idem est dicere : *Faciamus hominem ad imaginem,* quod : Faciamus hominem ad seipsum. Si increata, sed illa non est nisi Filius : ergo videtur quod expositio illa sit recta. Propter hoc quæritur quæ istarum expositionum, quas Magister in littera assignat, sit tenenda.

Resp. Dicendum quod duplex est modus exponendi istam auctoritatem : *Faciamus hominem,* etc. : unus, intelligendo de imagine increata; alter vero, intelligendo de imagine creata. Primus modus triplicatur :

unus est, ut imago et similitudo referatur ad idem, scilicet ad essentiam in tribus personis; secundus modus est, ut imago et similitudo referatur ad idem, scilicet ad personam Filii (*a*). Tertius modus ponendi est, ut imago referatur ad Filium, et similitudo ad Spiritum sanctum. Ita hos omnes modos ponit Magister, quos tamen non approbat, licet sustineri possint. Primum enim arguit de improprietate, quia divina essentia non est proprie imago. Secundum, de falsitate, quia Filius non est imago nostra; de hoc etiam quod dicit, quod homo non est imago, sed ad imaginem. Tertium arguit de incertitudine, quia auctoritatem ex Scriptura non habet. Alius modus exponendi est de imagine creata, et iste est triplex: unus, qui sic exponit, ut imago præcedat similitudinem, et dicit quod imago est in naturalibus, et similitudo in gratuitis; secundus, qui sic exponit, ut similitudo concomitetur imaginem, et iste est, quod imago sit in potentia cognoscendi, similitudo in potentia diligendi; tertius modus, qui sic exponit, ut imago sequatur similitudinem secundum esse, et iste dicit quod similitudo est in natura, et imago in forma. Omnes hos modos approbat Magister, et sustinet; et satis videtur probabile quod Scriptura de imagine creata intelligat, quamvis etiam possit intelligi de increata. Verum est enim quod homo prædestinatus est ut conformetur imagini Filii Dei: nec ideo Magister illam positionem redarguit, quod hoc non sit verum; sed quia illa imago non proprie potest dici nostra, vel etiam quia non solummodo Filius est imago, sed etiam homo: cujus contrarium dicebatur in illo modo exponendi. Ad illud vero quod objicitur, quod imago non potest stare pro creata imagine; dicendum quod immo, quia imago accipitur in abstractione: et sic potest dici homo fieri ad imaginem, sicut tabula dicitur fieri ad imaginem, quando sibi imprimitur imago Herculis: hinc est, quod homo non tantum est imago, sed etiam ad imaginem, quia non secundum omne, quod est imago, immo differt ab imagine; Filius vero secundum omne quod est, est imago Patris: et ideo solum est imago, non ad imaginem.

(*a*) *Cat. edit.* sibi.

DUB. IV.

Non omnino æqualis fiebat, etc.

Contra: Quod creatur non est per naturam, sed per artem: sed quod est per artem, non univocatur cum eo quod est per naturam, immo æquivocatur: ergo æquivoce dicitur imago de Filio Dei, et homine.

Resp. Dicendum est, quod imago de Filio Dei, et homine, nec dicitur æquivoce, nec dicitur univoce; sed analogice, secundum prius et posterius. Quod ergo objicitur, quod illud, quod creatur, est ab ante; dicendum quod quædam est ars, cujus operatio consequitur naturam; et opus istius artis sic est artificiale, quod non est naturale; et ideo opus istius artis cum opere naturæ in eodem nomine faciunt æquivocationem, sicut homo pictus et homo verus. Quædam est ars, quæ est fundamentum naturæ; et opus illius artis bene est naturale, quia fabricat ipsum natura: et talis est ars, cujus opus est creare: et ideo non oportebit esse æquivocationem. Vel dicendum quod ideo est æquivocatio, quando dicitur *homo pictus*, et *homo verus*, quia hoc nomen, *homo*, primo et principaliter imponitur homini vero: et ideo cum dicitur de homine picto, alia est acceptio, et alia signatio: non sic imago primo et principaliter imponitur Dei Filio, sed omni ei, quod expresse repræsentat alterum.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis, circa duo incidit hic quæstio: primo quæritur qualiter homo sit imago secundum considerationem absolutam; secundo, qualiter sit imago secundum considerationem relatam. Circa primum quæruntur tria: primo quæritur utrum sit imago Dei vere; secundo, utrum

sit imago Dei naturaliter; tertio, utrum sit imago Dei proprie.

QUÆSTIO I.

An homo vere sit imago Dei [1].

Fundam. Quod homo sit imago Dei, vere ostenditur in *Genesi* : *Faciamus hominem ad imaginem,* etc. : hoc non est nisi verbum Trinitatis : ergo, etc.

Item [2] : *Deus de terra creavit hominem, et secundum imaginem suam fecit illum :* si igitur homo factus est secundum imaginem Dei, homo est imago Dei.

Item, quod est maxime natum uniri alteri, maxime natum est ei configurari et conformari; amor enim, quia unit, transformare dicitur amantem in amatum, sicut dicit Hugo : sed creatura rationalis, ut homo, maxime nata est uniri Deo, et in ipsum intendere per amorem : ergo maxime natus est ei configurari et adsimilari : si igitur imago dicit similitudinem expressam, patet, etc.

Item, quod vere repræsentat aliquid secundum ejus nobilem actum, et secundum distinctionem et ordinem, vere est ejus imago : sed homo vere repræsentat Deum secundum ejus nobilissimum actum, qui est intelligere; non solum enim repræsentat Deum in quantum est ens et vivens, sed etiam in quantum est intelligens; et iterum repræsentat distinctionem et originem quæ est in personis, quantum ad memoriam, et intelligentiam, et voluntatem : ergo homo vere est Dei imago.

Ad opp. Contra : 1. Nihil est illud, ad quod fit, quia nihil fit ad seipsum : sed homo factus est ad imaginem Dei, sicut dicit in *Genesi :* ergo homo non est imago.

2. Item, ubicumque est imago, ibi est similitudo : ubicumque est similitudo, ibi est identitas aliqua : ubicumque autem est identitas, ibi est convenientia in aliquo tertio : si igitur Deus et creatura in aliquo tertio non conveniunt, creatura non potest esse similitudo Dei : et ita nec imago.

3. Item non quæcumque similitudo est imago, sed similitudo expressa : sed nulla est similitudo expressa alicujus, quæ plus est disconveniens, quam conveniens : cum ergo omnis creatura plus sit Deo dissimilis, quam consimilis, sicut dicit Augustinus, XV *de Trinitate,* capite II, igitur nulla potest esse expressa Dei similitudo : ergo nulla potest esse imago.

4. Item, ubicumque est imago, ibi est figuratio; imago enim attenditur in figura : sed divina essentia nullo modo est figurabilis : ergo nullo modo est per aliquam imaginem repræsentabilis : ergo nulla creatura est imago Dei.

5. Item differt imago a vestigio, quia vestigium repræsentat secundum partem, imago autem secundum totum : sed nullum finitum potest repræsentare infinitum secundum totum : cum igitur Deus sit infinitus, et quælibet creatura finita, nulla creatura potest esse imago Dei.

6. Item quælibet creatura distat a Deo in infinitum; Deus enim quodlibet finitum excellit in infinitum : ergo si infinita distantia non est major, una creatura non distat magis a Deo, quam alia; similiter nec una magis appropinquat Deo, quam alia : ergo vel omnis creatura est imago, vel nulla : sed non omnis est imago : ergo nulla, etc.

CONCLUSIO.

Homo, cum expressam Dei habeat similitudinem ratione tum ordinis, tum proportionis, vere est imago Dei.

Resp. ad Argum. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod imago dicit expressam similitudinem. Necesse est au-

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. LV, memb. 4; S. Thom., p. I, q. XCIII, art. 1; et II *Sent.*, dist. XVI, q. I, art. 1; et *de Verit.*, q. X, art. 7; et IV *Contra Gent.*, c. XVI; Scot., II *Sent.*, dist. XVI, q. I; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XVI, q. I, art. 1; Richard., II *Sent.*, dist. XVI, q. I; Durand., II *Sent.*, dist. XVI, q. I; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XVI, q. I, art. 1; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XVI, q. I. — [2] *Gen.*, I, 27; *Eccli.*, XVII, 1.

tem omnem creaturam quoquo modo assimilari Deo; necesse est etiam aliquam ad complementum universi expresse assimilari Deo; et ideo omnis creatura habet rationem vestigii : sed aliqua habet rationem imaginis, illa videlicet quæ assimilatur expresse; hæc autem est rationalis creatura, ut homo : et ideo concedendum est, quod homo est imago Dei, quia est ejus expressa similitudo. Ad quod intelligendum notandum est, quod quædam est similitudo per convenientiam omnimodam in natura, et sic una persona in Trinitate est alterius similis; quædam, per participationem alicujus naturæ universalis, sicut homo et asinus assimilantur in animali; quædam vero secundum proportionabilitatem, sicut nauta et auriga conveniunt secundum comparationem ad illa quæ regunt; quædam est similitudo per convenientiam ordinis, sicut exemplatum assimilatur exemplari. Primis enim duobus modis nulla creatura potest Deo assimilari; secundis duobus modis omnis creatura assimilatur : sed illa, quæ assimilatur magis de longinquo, habet rationem vestigii; illa vero, quæ de proximo, habet rationem imaginis : talis autem est creatura rationalis, utpote homo. Et hoc patet sic primo de convenientia ordinis : Deus enim [1] *universa propter semetipsum operatus est,* ita quod, cum sit summa potestas et majestas, fecit omnia ad sui laudem; cum sit summa lux, fecit omnia ad sui manifestationem; cum sit summa bonitas, fecit omnia ad sui communicationem. Non est autem perfecta laus, nisi adsit qui approbet; nec est perfecta manifestatio, nisi adsit qui intelligat, nec est perfecta communicatio bonorum, nisi adsit qui eis uti valeat. Et quoniam laudem approbare, veritatem scire, dona in usum assumere, non est nisi solummodo rationalis creaturæ; ideo non habent ipsæ creaturæ irrationales immediate ad Deum ordinari, sed mediante creatura rationali; ipsa autem creatura rationalis, quia de se nata est laudare, et nosse, et res alias in facultatem voluntatis assumere, nata est ordinari in Deum immediate : et quoniam quanto aliquid immediatius ordinatur ad aliquid, tanto magis convenit cum eo convenientia ordinis; et anima rationalis, et quælibet rationalis creatura, eo quod capax Dei est, et particeps esse potest, immediate ordinatur in ipsum, maxime convenit cum eo convenientia ordinis; et quia quanto major est convenientia, tanto expressior est similitudo, hinc est quod quantum ad hoc genus similitudinis, rationalis creatura est similitudo expressa : et ideo imago est; et hoc est quod dicit Augustinus, XIV *de Trinitate,* capite VIII, n. 2, quod « eo est anima imago Dei, quod capax ejus est, et particeps esse potest : » quia enim ei immediate ordinatur, ideo capax ejus est, vel e converso; et quia capax est, nata est ei configurari : et propter hoc fert in se a sua origine lumen vultus divini : et ideo, quantum ad similitudinem quæ attenditur quantum ad convenientiam ordinis, perfecte dicitur imago Dei, quia in hoc ei assimilatur expresse. Similiter in similitudine, quæ attenditur in convenientia proportionalitatis, vel proportionis, expresse assimilatur Deo creatura rationalis : et ideo secundum eam recte dicitur imago. Quod patet sic : convenientia enim proportionis attenditur secundum similiter se habere. Similiter autem se habere, hoc potest esse dupliciter : vel in comparatione ad extrinseca, vel in comparatione ad intrinseca : tunc autem est similitudo expressa, quando non tantum est similis modus se habendi in comparatione ad extrinseca, sed in comparatione ad intrinseca. Contingit autem comparare divinam essentiam ad creaturam; contingit etiam comparare personam ad personam : omnis autem creatura aliquam comparationem habet, secundum quam aliquo modo conformatur Deo, secundum quod est causa creaturæ : sic est comparatio illa, quæ est ad effectum productum : sicut enim Deus producit suum effectum, sic et agens crea-

[1] *Prov.*, XVI, 4.

tum, licet non omnino. Creatura vero rationalis non solum sic convenit, sed etiam quantum ad intrinsecarum suarum potentiarum originem, ordinem, et distinctionem, in quibus assimilatur illi distinctioni, et ordini, quæ est in divinis personis intrinseca divinæ naturæ. Et ideo ostendit Augustinus in libro *de Trinitate* [1], hominem esse imaginem Dei : et hoc explanatum fuit in primo libro, ubi ostensum est quod in anima rationali est unitas essentiæ cum trinitate potentiarum ad invicem ordinatarum, et quasi consimili modo se habentium : sic se habent personæ in divinis : et ideo est ibi expressa similitudo proportionis; et propter hoc rationalis creatura, quæ est homo, est imago Dei. His visis, patet responsio ad quæstionem propositam, et etiam ad objecta; concedendum est enim quod homo vere est imago Dei, sicut ostendunt rationes ad hoc inductæ.

1. Ad illud quod objicitur, quod homo est ad imaginem, ergo, etc.; dicendum quod non sequitur : quia cum dicitur factus ad imaginem, imago accipitur abstractive; cum dicitur imago Dei, imago accipitur concretive, quia est imagine Dei insignitus : sicut tabula, in qua depicta est imago, et imago potest dici et ad imaginem : sic et in proposito.

2. Ad illud quod objicitur, quod non est aliqua identitas Dei ad creaturam, ergo nec similitudo; dicendum quod similitudo, quæ est in imagine, non attenditur per identitatem, aut ejusdem naturæ participationem; sed per convenientiam in ordine, et proportionem : quæ similitudo non exigit communicantiam in tertio, quia in convenientia ordinis unum est similitudo alterius; in convenientia proportionis non est similitudo in uno, sed in duabus comparationibus.

3. Ad illud quod objicitur, quod imago est similitudo expressa; jam patet responsio, quia etsi magna est dissimilitudo in proprietatibus absolutis, multum tamen magna est similitudo in immediatione ordinis, et comparatione proportionis, ex quibus et in quibus duobus expressio similitudinis consistit, quæ imaginem facit.

4. Ad illud quod objicitur de configuratione (a), dicendum quod imago corporalis exigit configurationem corporalem; imago vero spiritualis configuratione et effigie spirituali contenta est : hæc autem consistit non in quantitate molis, sed in quantitate virtutis, scilicet in potentiis : ita quod sicut figura triangularis habet tres terminos et tres lineas, sic etiam in imagine spirituali potentiæ sunt ad modum terminorum; et egressio unius ab altera, quantum ad actum, se habet ad modum lineæ conjungentis.

5. Ad illud quod objicitur, quod imago repræsentat secundum totum ; dicendum quod illud est verum de illa imagine quæ habet omnimodam perfectionem, et sic solus Filius Dei est imago Patris : de alia non est verum quod repræsentet secundum totum simpliciter; repræsentat autem quantum ad aliquam totalitatem : quia enim rationalis creatura, et intellectus, quodam modo est omnia, et omnia nata sunt ibi scribi, et imprimi, omniumque similitudines depingi; ideo sicut totum universum repræsentat Deum in quadam totalitate sensibili, sic creatura rationalis eum repræsentat in quadam totalitate spirituali [2] : quælibet autem alia creatura irrationalis repræsentat eum solum in parte, quia secundum se tantum, cum non sit nata alia in se spiritualiter continere, ita quod nihil sit quod non sit nata cognoscere : hoc dico propter animam sensibilem, quæ etsi cognoscat, aliqua, non tamen nata est cognoscere omnia.

6. Ad illud quod objicitur, quod quælibet creatura distat a Deo in infinitum; dicendum quod verum est de illa distantia, quæ opponitur participationi et adæquationi. Cum enim Deus sit infinitus, nihil potest ei adæquari; cum sit simplex, non potest ali-

[1] Aug., *de Trinit.*, lib. VII, c. VI, n. 12. — [2] Arist., *de Anima*, lib. III, cont. 49.

(a) *Cat. edit.* confirmatione.

quam naturam tertiam cum aliqua creatura participare : et penes has similitudines nullo modo attenditur ratio imaginis in homine, sed penes aliam duplicem, scilicet ordinis, et consimilis habitudinis, secundum quam rationalis non distat in infinitum a Creatore, sed valde appropinquat ei, sicut supra ostensum est.

QUÆSTIO II.

An homo sit imago Dei naturaliter [1].

Fundam. Utrum homo sit imago Dei naturaliter; et quod sic, videtur. Quod inest alicui a prima sua origine, inest ei naturaliter : sed esse imaginem Dei convenit homini a sua prima conditione : ergo inest ei naturaliter.

Item, quod inest omnibus communiter et inseparabiliter, illud inest naturaliter : sed esse imaginem convenit homini universaliter et inseparabiliter : ergo, etc.

Item, quod convenit alicui secundum naturales ejus proprietates, convenit ei naturaliter : sed esse imaginem convenit homini secundum intrinsecas potentias et naturales : ergo convenit naturaliter.

Item esse imaginem Dei non est homini accidens, sed potius substantiale, sicut esse vestigium nulli accidit creaturæ : si ergo homo non est imago Dei naturalis, ergo non est res naturalis, sed artificialis : si ergo hoc est plane falsum, scilicet quod homo sit artificialis, ergo non est imago artificialis, sed naturalis : ergo, etc.

Item asinus artificialis non est asinus verus : ergo imago artificialis non est imago vera : sed homo est imago vera : ergo non est imago artificialis : et est artificialis, vel naturalis : ergo, etc.

Ad oppos. Contra : 1. Hilarius, in libro *de Synodis*, diffiniens naturalem, imaginem dicit : « Imago est ejus rei, ad quam imaginatur, species indifferens. » Sed homo non est species indifferens ipsius Dei : ergo non est imago naturalis.

2. Item Augustinus, *de decem Chordis* [2] : « Sicut differt imago imperatoris in filio, et in nummo, sic differt imago iu Filio Dei, et in homine : si igitur imago in filio imperatoris est naturalis, in nummo est artificialis, videtur quod solus Filius Dei sit imago naturalis, homo vero solum artificialis.

3. Item hoc ipsum videtur ratione. Sicut proprium est personæ Filii esse Filium, ita proprium est esse imaginem : sed sola persona Filii est Filius naturalis, et non homo : ergo pari ratione sola persona Filii est imago naturalis, et non homo.

4. Item, quod est a voluntate, non est a natura : sed productio hominis est a voluntate Dei : ergo non est a natura : sed ab eo habet esse imaginem, a quo habet et produci : si igitur anima hominis non producitur a Deo secundum naturam, sed secundum voluntatem, non erit imago Dei naturalis, sed voluntaria.

5. Item *imago* dicit imitationem et similitudinem : ergo si aliquid est imago alicujus naturalis, assimilatur cum eo in natura : sed homo cum Deo in natura assimilari non potest : ergo non potest ejus esse imago naturalis.

CONCLUSIO.

Homo est Dei imago naturalis, non artificialis ; neque connaturalis, cum assimiletur per formam naturalem, non per id tamen quod in natura conveniat.

Resp. ad Argum. Dicendum quod cum imago dicatur ab actu repræsentandi (nam imago refertur ad prototypum, ut dicit Damascenus [3]), et repræsentatio dupliciter possit convenire alicui, vel per formam naturalem, vel per formam artificialem ; ideo duplex est imago, naturalis scilicet et artificialis : et cum homo non repræsentet per formam artificialem, sed per suam formam naturalem, et potentias ei naturaliter inditas ; ideo homo non est imago artificialis,

[1] *Cf.* Richard., II *Sent.*, dist. XVI, q. II ; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XVI, q. II. — [2] Aug., *de dec. Chord.*, c. XX. — [3] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. IV, c. XVII.

sed naturalis. Differt autem dicere imaginem naturalem, et connaturalem : nam imago naturalis est quæ repræsentat per id quod habet a natura, sive cum illo, quod repræsentat, conveniat in natura, sive non; imago vero connaturalis dicitur, quæ imitatur et refertur non solum per id quod habet a natura, sed per convenientiam in eadem natura : ideo etsi esse imaginem conveniat homini, esse tamen imaginem connaturalem non convenit homini, sed soli Filio Dei. Concedendæ igitur sunt rationes ostendentes quod homo non est imago artificialis, sed naturalis.

1. Ad illud vero quod objicitur in contrarium, dicendum quod Hilarius definit imaginem connaturalem, non naturalem.

2. Ad illud quod objicitur de Augustino, dicendum quod non intendit ponere similitudinem quantum ad naturale et artificiale, sed quantum ad convenientiam et discrepantiam in natura. Sicut enim nummus cum imperatore in natura non convenit, sed filius ejus convenit; sic in proposito intelligendum est.

3. Ad illud quod objicitur, quod sola persona Filii est naturalis Filius; dicendum quod non est simile : aliter enim accipitur naturale, prout adjacet Filio; aliter, prout adjacet imagini : non enim differt dicere *Filium naturalem* et *connaturalem*, sicut differt in imagine. Et ratio hujus est ista : quia *Filius* dicit ut a quo, quantum est de suo principali intellectu; *Imago* dicit ut ad quem : ideo *naturale* dictum de Filio, significat quod egressus Filii sit per modum naturæ, et ita quod cum Patre conveniat in natura; sed cum dicitur imago naturalis, significatur quod illa repræsentatio est a naturali principio, sive proprietate : et propter hoc non datur intelligi quod sit inter imaginem, et eum cujus est imago, convenientia naturæ.

4. Ad illud quod objicitur, quod est a voluntate, non a natura; dicendum quod verum est ex ea parte, ex qua est a voluntate; unde cum creatura a Deo producitur voluntarie, non dicitur ab eo exire naturaliter, sed voluntarie. Ex hoc tamen non sequitur quod voluntarie repræsentet; immo est ibi accidens. Quamvis enim Deus voluntarie produxerit hominem, homo tamen habet operationes naturales, quia divina voluntas fabricavit et fecit ipsam naturam : non sic autem est de voluntate artificis creati, qui naturalem formam non potest producere.

5. Ad illud quod objicitur, quod imago dicit similitudinem in natura; dicendum quod hæc determinatio naturaliter addita alicui termino, qui quidem dicit habitudinem non ut a quo, sed ut ad quem, ambiguam reddit locutionem, quia potest dicere habitudinem ut in ratione causæ, vel in ratione formæ; unde hæc est duplex : « Iste naturaliter assimilatur illi : » vel ut intelligatur causaliter, scilicet quod assimilatur in eo quod habet a natura; vel ut intelligatur formaliter, scilicet quod assimilatur in ipsa natura. Primo modo accipiendo, hæc est vera : « Homo naturaliter assimilatur Deo; » secundo modo, falsa : et primo modo sequitur ad hanc : « Homo naturaliter est imago Dei; » alio vero modo, non.

QUÆSTIO III.

An esse imaginem ita conveniat homini, quod nulli alii [1].

Utrum esse imaginem conveniat homini proprie, ita quod nulli alii; et quod sic videtur. In solius hominis conditione dictum est : *Faciamus hominem ad imaginem*, etc. Sed hæc est nobilissima conditio, quæ si daretur aliis, nullo modo deberet prætermitti : ergo videtur quod nulli alii, quam homini, esse ad imaginem suam Deus dederit : quod si prætermisit de aliis, et non

Ad opp.

[1] *Cf.* S. Thom., p. I, q. XCIII, art. 2 et 4; et II *Sent.*, dist. XVI, q. I, art. 2; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XVI, p. II, q. I, art. 2; Durand., II *Sent.*, dist. XVI, q. I; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XVI, q. III.

de homine, tunc est quæstio, quare Scriptura fecit.

2. Item Augustinus, in sermone *de Imagine:* « Ad imaginem et similitudinem suam Deus illum creavit » (loquitur de homine), « quod nulli alii creaturæ dedit. »

3. Item hoc videtur per rationem, quia quod per superabundantiam dicitur, uni soli convenit : sed imago dicit similitudinem expressissimam in genere creaturæ : ergo oportet quod conveniat, vel uni soli speciei, vel uni soli individuo.

4. Item eo ipso homo est imago Dei, quia immediate tendit in Deum : si ergo universum est ordinatum secundum omnem sui partem, impossibile est quod aliquæ creaturæ diversarum specierum ordinentur in Deum ex æquo, et immediate : ergo vel homo, et angelus erunt ejusdem speciei, vel esse imaginem convenit soli homini.

5. Item homo, eo ipso quod est imago Dei, est finis omnium aliorum; sed hoc non potest pluribus diversis specie convenire : et planum est quod angelo non convenit : ergo videtur quod esse imaginem conveniat soli homini.

6. Item, quia homo est imago Dei, fuit unibilis divinæ naturæ : hoc autem est ejus proprium : ergo proprium est homini esse Dei imaginem.

Fundam. Contra : Dionysius, *de Divinis Nominibus*, capite IV, (§ 22) dicit quod angelus est imago Dei, manifestatio occulti luminis.

Item [1] : « Anima eo ipso est imago Dei, quo capax Dei, et particeps esse potest : » sed hoc competit angelo, sicut animæ : ergo non soli homini convenit esse imaginem.

Item ista est nobilissima omnium conditionum naturalium, videlicet esse imaginem : ergo nobilissima omnium creaturarum hujusmodi proprietatis non debuit esse expers : si igitur creatura angelica est hujusmodi, patet, etc.

Item imago inest animæ secundum superiorem partem [2], sicut in primo libro [3] ostensum est : sed in illa parte homo et angelus habent convenientiam : ergo videtur similiter quod in dignitate imaginis conveniant igitur esse imaginem non est proprium solius hominis.

[1] Aug., *de Trin.*, lib. XIV, cap. VIII, n. 11. — [2] *Ibid.*, cap. VII, n. 10. — [3] Dist. III. — [4] Dist. XIII.

CONCLUSIO.

Hominis proprium est esse imaginem (a) Dei, non respectu angelorum, cum ipsi quoque talem habeant imaginem; sed respectu brutorum hoc illi convenit.

Resp. ad Argum. Dicendum quod proprium dicitur dupliciter : est enim proprium simpliciter, et proprium respectu alicujus (b). Proprium simpliciter est, quod convenit omni et soli; proprium respectu alicujus est, quod convenit omni contento sub illa specie, ita quod quibusdam aliis convenit, quibusdam vero minime : sicut esse bipedem proprie convenit homini respectu quadrupedum, non respectu volatilium. Dicendum est igitur quod, sicut esse rationale, vel intellectuale, non est proprium homini simpliciter, quia convenit in hoc cum angelo; sed est proprium respectu rerum corporalium : sic esse imaginem proprie convenit homini respectu brutorum, non tamen respectu angelorum; immo communiter convenit hominibus et angelis, sicut ostendunt rationes ad hoc inductæ.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur in contrarium, quod Scriptura non exprimit; dicendum quod Scriptura non determinat conditionem naturæ angeli expresse : ideo non est mirum, si non determinat ejus modum, nec dicit eam ad imaginem Dei esse factam. Si autem quæras, quare non determinat, hoc determinatum est supra [4].

2. Ad illud Augustini, dicendum quod Augustinus non excludit creaturas spirituales, sed creaturas corporales et visibiles, quando dicit quod nulli alii creaturæ dedit. Item hoc dicit propter aliquam proprietatem repræsentationis quam Deus dedit homini, non alii spirituali creaturæ, vel corporali;

(a) *Al. imago.* — (b) *Al.* proprium alicui.

non propter rationem imaginis principalem, quæ sequitur omnem naturam rationalem.

3. Ad illud quod objicitur, quod est similitudo expressissima; dicendum quod superlativus dupliciter potest exponi : uno modo per suum positivum cum hoc adverbio, *valde*, ut *albissimum,* id est valde album : et sic intelligitur, cum dicitur *ad imaginem :* et non oportet ipsum angelum supponi. Aliquando superlativus intelligitur respective, et tunc dicit excessum respectu omnium ad quæ comparatur : et hoc modo non potest convenire pluribus : et sic non accipitur in proposito.

4 et 5. Ad illud quod objicitur, quod eo ipso, quo est imago, est finis; dicendum quod ista non est tota ratio : immo quia sic est imago in anima, quod ex parte corporis cum omnibus corporalibus habet quamdam convenientiam, et ideo solus homo dicitur omnis creatura, et omnia propter ipsum quodam modo fieri, et ad ipsum etiam referri.

6. Ad illud quod objicitur de unione, dicendum quod, etsi ratio imaginis sit dispositio ad unionem, non tamen est dispositio sufficiens de se, nisi competat hoc personali proprietati, et culpabili infirmitati : et hoc est reperire in homine, non in angelo, sicut infra melius patebit in tertio. Ad præsens autem sufficiat quod, quidquid sit de unibilitate, imago tamen universaliter consequitur rationalem creaturam, ita quod omnis creatura rationalis est imago Dei veraciter et naturaliter. Et ratio hujus est expressio similitudinis quantum ad convenientiam ordinis, quæ supra in principio quæstionis explanata fuit.

ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de imagine secundum considerationem relatam; et circa hoc quæruntur tria : primo quæritur utrum ratio imaginis principalius reperiatur in angelo quam in anima; secundo, utrum principalius in viro quam in fœmina; tertio, utrum principalius reperiatur in cognitiva, quam in affectiva (a).

QUÆSTIO I.

An imaginis ratio principalius reperiatur in homine, quam in angelo [1].

Ad opp.

Utrum ratio imaginis principalius reperiatur in angelo, quam in homine; et quod sic, videtur per illud Ezechielis [2] : *Tu signaculum similitudinis*. Gregorius [3] : « Quanto in eo subtilior est natura, tanto in eo imago divinitatis similius insinuatur impressa. »

Item sapiens artifex in nobiliori tabula nobiliorem describit picturam : si igitur imago in creatura est quasi quædam pictura tabulæ impressa, sicut Magister dicit in litera, ergo perfectiori et nobiliori modo imago divinitatis inscribi debet in angelo, quam in anima.

Item ex eo dicitur creatura rationalis imago Dei, quo capax Dei est : sed angelicus spiritus capacior est quam humanus, cum sit virtuosior et expeditior : ergo in eo imago divinitatis est eminentius impressa.

Item imago consistit in memoria, intelligentia, et voluntate : sed memoria perfectiori modo habet actum suum in angelo, quam in homine; similiter intelligentia, et voluntas : memoria enim ejus tenet sine oblivione, et intelligentia intelligit sine inquisitione, et voluntas diligit sine retardatione : quorum opposita sunt in anima : ergo, etc.

Fundam.

Contra : Expressius repræsentat summam Trinitatem, quod repræsentat non solum quantum ad substantiæ unitatem, sed etiam quantum ad distinctionem personarum : sed homo expressius repræsentat personarum

[1] *Cf.* S. Thomas, p. I, q. XCIII, art. 3; et II *Sent.*, dist. XVI, q. I, art. 3; Ægidius Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XVI, q. II, art. 1; Richardus, II *Sent.*. dist. XVI, q. V; Durand., II *Sent.*, dist. XVI, q. II; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XVI, q. I, art. 2; Guil. Altisiodor., II *Sent.*, tract. X, c. IV, q. II et III; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XVI, q. IV. — [2] *Ezech.*, XXVIII, 12. — [3] Gregor., *in Evang.* hom. XXXIV; *Moral.* lib. XXXII, c. XVIII.

(a) *Edit. Ven.* effectiva.

distinctionem, quia in homine est personalis discretio per originem, in angelis autem non : ergo expressius repræsentat Trinitatem homo, quam angelus : sed in quo est expressior repræsentatio, est expressior imago : ergo, etc.

Item evidentius imitatur alterum, quod imitatur quantum ad substantiam et modum existendi, quam quod imitatur solum quantum ad alterum : sed anima repræsentat Trinitatem summam, et prout est in seipsa, et prout est in rebus, ut sic in qualibet parte corporis sit tota, sicut summa essentia est in creatura : ergo expressius imitatur Deum, quam angelus : sed quod expressius imitatur, excellentius sua imagine insignitur : ergo, etc.

Item expressius repræsentat Deum, quod repræsentat ipsum non solum in se, sed secundum quod est principium aliorum, quam quod altero modo tantum : sed homo repræsentat Deum non solum ut ens est in se, sed etiam ut est principium aliorum; quia sicut ex uno Deo omnia, ita ex uno homine omnes homines, sicut vult Glossa[1] : ergo, si quod expressius repræsentat, rationem imaginis participat eminentius, patet, etc.

Item plenius repræsentat aliquid, quod repræsentat ipsum per majorem accessum ad suam totalitatem : sed homo repræsentat Deum in quantum est exemplar et spiritualium, et corporalium; angelus autem altero modo tantum : ergo in homine excellentiori modo reperitur imago.

Item, quanto exemplum seu exemplatum magis unitur (*a*) exemplari, tanto magis conformatur ei; et quanto magis natum est uniri, tanto magis natum est conformari : sed natura humana unitur divinæ in unitate personæ, quod quidem non facit angelica : ergo expressior est in ea imago, quam sit in angelo.

Item per considerationem Philosophi : Si optimum in uno genere est melius optimo in alio genere, etiam est simpliciter hoc illo melius : sed Christus, qui est optimus inter homines omnes, excellentiori modo insignitus est imagine Dei, quam optimus angelus : ergo imago Dei in homine, quam in angelo, reperitur excellentius.

CONCLUSIO.

Imaginis ratio quoad esse tam in convenientia ordinis, quam proportionis, æqualis est in angelo et in homine; quo vero ad bene esse imaginis, se mutuo excedunt.

Aliorum opinio.

Resp. ad Argum. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod quidam voluerunt dicere, quod *creaturam magis esse ad imaginem Dei*, dici potest dupliciter : vel extensive, vel intensive. Si extensive, sic dixerunt quod homo magis repræsentat Deum, quam angelus, quia in pluribus, ratione corporis sibi uniti : utpote in spiritualibus, et corporalibus, et in modo existendi in rebus, et secundum etiam modum producendi res : et sic dicunt procedere rationes ad secundam partem. Tamen quod de Christo objicitur, non valet : illud enim est singulare privilegium, nec est naturæ, sed potius gratiæ. Si autem dicatur una creatura magis esse ad imaginem, quam alia intensive, quia expressius repræsentat; sic dicunt angelum magis esse ad imaginem Dei, quam sit homo, sicut ostendunt auctoritates et rationes ad oppositum. Et hoc insinuat Gregorius, cum dicit : « Quanto in eo subtilior est natura, tanto in eo imago Trinitatis similius insinuatur impressa : » et rationes eam consequentes ostendunt, quod sicut excellentior est natura angelica, sic excellentiores habet potentias, et majorem habet capacitatem, et digniori modo est imagine Dei insignita : et secundum hanc viam plana est responsio ad quæstionem propositam, et ad objecta. Sed licet iste modus dicendi probabilis videatur; tamen non modicam habet calumniam ratione utriusque partis distinctionis. Quod enim dicatur imago magis esse

[1] Gloss. in II *Cor.*, c. XI.

(*a*) *Cat. edit.* innititur.

in homine extensive, quam in angelis, hoc verbis Augustini non consonat, qui rationem imaginis dicit esse in anima præcise secundum partem supremam, sicut patet in libris *de Trinitate*[1]. Similiter, quod dicatur universaliter expressior esse imago Dei in angelo, quam in anima, propter majorem dignitatem naturæ; hoc non videtur consonare Glossæ, quæ dicit super illud *ad Hebræos*[2] *: Eum qui modicum minoratus est ab angelis;* ibi dicit Glossa quod « natura mentis humanæ, qualem Christus assumpsit, solus Deus major est. » Et Augustinus hoc innuit in pluribus locis : et pie creditur, et communiter sentitur, quod virgo Maria magis inter omnes angelos accedit ad Deum.

Opinio propria.

Propterea est alius modus dicendi, quod cum expressio imaginis consistat in convenientia ordinis et proportionis, intensio dignitatis imaginis consistit secundum intensionem convenientiæ quantum ad proportionem, vel ordinem. Attendendum autem quod convenientia creaturæ rationalis ad Deum secundum ordinem, quædam est de esse imaginis, et quædam de bene esse : de esse imaginis est, quod creatura immediate ordinetur ad Deum; de bene esse vero est, quod creatura quæ est imago, præponatur aliis quæ tenent rationem vestigii, et quod aliæ (*a*) ordinentur in ipsam tanquam in finem. Et sic triplex est ordo in creatura rationali, secundum quem conformatur Deo. Primus (*b*), quod immediate nata est Deo conjungi, et hoc est essentiale imagini: et in hoc angelus et anima æquiparantur, quia utriusque mens immediate ab ipsa prima veritate formatur. Secundus est, quo præponitur creatura, quæ est imago, aliis creaturis : et in hoc angeli præcellunt, quia non solum bestiis, sed etiam hominibus rectores sunt deputati, secundum illud *Ecclesiastici*[3] *: In unaquaque gente præposuit rectores*; Glossa : « id est angelos; » et iste est ordo, quo creatura irrationalis regitur a Deo, mediante rationali. Tertius est ordo, quo creaturæ irrationales ad rationalem ordinantur tanquam in finem propter quem sunt factæ, et mediante illo in ultimum finem principalem : et secundum hunc ordinem magis convenit homo cum Deo, quam angelus; magis enim facta sunt et corporalia et sensibilia propter homines, quam propter angelos : et sic patet quod ratio imaginis, prout attenditur in convenientia ordinis, quantum ad id quod est de esse, in homine et angelo reperitur æqualiter, quia uterque ordinatur in Deum immediate; quantum vero ad illud quod est de bene esse, scilicet quantum ad ordinem respectu creaturarum, se habent per modum excedentis, et excessi. Angelus enim magis convenit quantum ad ordinem sub ratione regiminis; homo vero magis quantum ad ordinem qui attenditur in ratione finis. Consimili modo reperimus, et æqualitatem, et mutuum excessum in expressione imaginis quæ attenditur secundum convenientiam proportionis, quia quædam est convenientia habitudinis quæ est de esse imaginis, quædam de bene esse : illa est de esse, quæ consistit in comparatione ad intrinseca, sicut ad potentias : et in hac homo et angelus adæquantur, quia ita bene est distinctio, et origo, et æqualitas, et consubstantialitas in potentiis animæ, in memoria scilicet, intelligentia et voluntate, sicut in potentiis angeli. Illa vero convenientia habitudinis est de bene esse, quæ attenditur in comparatione creaturæ rationalis ad aliquod extrinsecum, utpote ad corpus, quod est ipsa inferius. Hæc autem dupliciter potest esse expressior : vel privative, vel positive : si positive, sic anima est imago expressior, quæ in hoc quod conjungitur corpori, ita quod per illud est principium aliorum, et per illud totum inhabitat, magis repræsentat Deum, qui est principium omnium, et qui unus est in omnibus; si autem privative, sic angelus magis repræsentat Deum, quia

[1] Aug., *de Trin.*, lib. V, c. VI; lib. XIV, c. VII. — [2] *Hebr.*, II, 9. — [3] *Eccli.*, XVII, 14.

(*a*) *Cœt. edit.* alia. — (*b*) *Cœt. edit.* Prius.

Deus est spiritus purus, omnino impermixtus, et independens a creaturis omnibus; et hæc repræsentat angelicus spiritus, dum est a corpore secundum actum et aptitudinem separatus, et pro tanto dicitur esse subtilior a Gregorio, et in eo imago divinitatis est expressior; et sic patet quod quantum ad convenientiam proportionis, quæ est de essentia imaginis, inter hominem et angelum potest esse æqualitas; quantum vero ad illam (a) quæ est de bene esse, se habent sicut excedentia, et excessa.

Ex prædictis igitur patet responsio ad quæstionem propositam. Cum enim quæritur utrum principalius, vel expressius, sit imago Dei in angelo, quam in anima, respondendum quod quantum ad aliquid est æque principaliter; quantum ad aliquid, magis principaliter; quantum ad aliquid, minus, sicut explanatum est : et per hoc patet responsio ad rationes ad utramque partem, quæ procedunt secundum diversas vias, secundum quas veritatem possunt concludere, quia non habent oppositionem.

Resp. ad argum. 3 ad opp.

Ad illud tamen quod objicitur de majori capacitate, dici potest quod non cogit; angelus enim capacitatem gratiæ habet in comparatione ad sursum, in qua comparatione non excedit naturam mentis humanæ. Quod autem natura angelica dicatur excedere humanam, hoc est in comparatione ad corpus, ad quod non habet inclinationem, sicut anima; et ideo majoritas dignitatis in natura angelica respectu animæ non facit ad excellentiam imaginis, sive illius capacitatis quæ est in natura humanæ mentis, secundum quod anima est capax Dei. Similiter nec illud quod sequitur, cogit; quia major vivacitas memoriæ vel intelligentiæ potius facit ad intensionem similitudinis, quam ad imaginis majorem expressionem : similitudo enim consistit in proprietatibus naturalibus, imago vero in origine et habitudine : et quamvis potentiæ in angelis sint vivaciores, quam in animabus, et ideo similiores Deo, eumdem tamen habent ordinem, et habitudinem, sicut ostensum est supra : unde magis proprie conceditur quod angelus sit Deo similior quam homo, quam possit concedi quod angelus sit magis imago : et hoc vult dicere auctoritas Gregorii.

Resp. ad arg. 4 ad opp.

Rationes vero ad oppositum procedunt et concludunt majorem expressionem quantum ad illud quod est accidentale imagini, excepta illa quæ fundatur super unione : ad quam dicendum quod non cogit, pro eo quod substantia quæ est minus capax gratiæ per naturam, potest effici magis capax per aliquam gratiam gratis datam, quæ disponit et ampliat capacitatem naturæ ad susceptionem gratiæ gratum facientis. Unde esto quod natura angelica esset magis capax gratiæ, quam humana natura, secundum naturalem potentiam, sicut videtur rationabiliter esse ponendum, ut natura angelica sit excellentior, et excellentiori naturæ debeatur excellentior potentia et capacitas; nihilominus tamen per aliquod donum, divinitus sibi datum gratis, potest elevari capacitas animæ usque ad capacitatem angeli, et quodam modo ampliorem : nam donum gratiæ gratis datæ disponit ad gratiam gratum facientem : et sic possibile est fuisse in Christo, et B. Virgine : et sic patent objecta ad utramque partem.

QUÆSTIO II.

An imago principalius sit in mare, quam in fœmina [1].

Fundam.

Utrum principalius sit imago in masculo, quam in fœmina; et quod sic, videtur. Vir est imago et gloria Dei : hæc autem, ut dicit Apostolus, separat virum a muliere : igitur aut mulier non est imago, aut si est imago, non est ita expressa sicut vir.

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. LV, memb. 5; S. Thom., p. I, q. LV, art. 4; Altisiodor., II *Sent.*, tract. X, c. II et III; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XVI, q. II, art. 2; Richard., II *Sent.*, dist. XVI, q. VI; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XVI, q. I, art. 3; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XVI, q. V.

(a) *Cat. edit.* illa.

2. Item Glossa ibi dicit : « Ad imaginem Dei factus est vir, non mulier : » sed hoc non est dictum, quod mulier nullo modo sit ad imaginem facta : ergo dictum est, quod minus est ad imaginem, quam vir.

3. Item, quia homo est ad imaginem, unibilis est naturæ divinæ : sed magis fuit unibilis in sexu masculino, quam fœmineo : ergo magis est imago vir, quam mulier.

4. Item, quia homo est imago Dei, omnibus est prælatus, sive præpositus, secundum quod innuitur in textu *Genesis : Faciamus hominem ad imaginem*, etc.; et subditur : *Et præsit piscibus*, etc. Ergo præsidere si non convenit homini in sexu fœmineo, sed masculino, videtur quod imago excellentiori modo sit in masculino sexu, quam in fœmineo.

Ad opp. Contra [1] : *Creavit Deus hominem ad imaginem et similitudinem suam; masculum, et fœminam creavit illos :* si igitur mulier creata est ad imaginem Dei, et ad æqualitatem viri, sicut innuit formatio ejus de latere, et ratio etiam quare formata est, cum dicitur [2] : *Faciamus adjutorium simile sibi :* videtur igitur quod in viro et muliere æqualiter reperiatur ratio imaginis.

Item imago attenditur in homine quantum ad supremum animæ : sed in supremo animæ non est distinctio aliqua secundum sexum : ergo, sive homo sit mulier, sive vir, æqualiter est imago,

Item sexus non variat speciem : ergo vir et mulier sunt ejusdem speciei : sed imago consequitur hominem quantum ad formam speciei, non quantum ad formam individui : ergo æqualiter est in viro, et muliere.

Item imago creationis ordinatur ad imaginem recreationis, sive gratificationis : sed imago recreationis, quæ consistit in gratia et virtutibus, ita excellenter potest esse in muliere, sicut in viro : ergo pari ratione et imago creationis, in qua conditus est homo.

[1] *Gen.*, I, 27. — [2] *Gen.*, II, 18.

CONCLUSIO.

Imaginis ratio, quantum ad id quod est de ejus complemento, non est principalius in masculo quam in fœmina; si vero præsidentiam et rationem principiendi respiciamus, utique aliquo modo principalius est in viro quam in fœmina.

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum quod, sicut ex præcedentibus patet, imago, quantum ad suum esse, principaliter consistit in anima et ejus potentiis, et in his potissime prout habent ad Deum converti : et quantum ad hoc non est distinctio masculi et fœminæ, servi et liberi : ideo imago, quantum ad id quod est de complemento ejus, et de ejus esse, non magis reperitur in viro, quam in muliere. Quantum autem ad bene esse, sive ad clariorem expressionem, consistit imago in anima, secundum quod ad corpus habet ordinem et habitudinem. Et quoniam ex parte corporis est sexuum distinctio, et secundum sexuum distinctionem major est repræsentatio, sive quantum ad rationem præsidendi, sive quantum ad rationem principiandi, quia vir est caput mulieris, et vir est principium mulieris, et non vir propter mulierem, sed mulier propter virum : quantum ad hunc utique modum excellentiori modo reperitur imago in sexu masculino, quam fœminino : non ratione ejus quod est de esse ipsius imaginis, sed ratione ejus quod adjacet. Et secundum hoc satis plane potest responderi ad objecta : rationes enim ostendentes quod non magis est imago vir, quam mulier, procedunt de imagine quantum ad suum primum esse, sicut intuenti patet; rationes vero ad oppositum procedunt de imagine quantum ad aliquam accidentalem proprietatem, sive per relationem ad corpus.

Resp. ad arg. pro fundam 1 et 2. Ad illud autem quod dicit Apostolus et Glossa, quod vir est imago et gloria Dei; dicendum quod vir accipitur metaphorice pro superiori parte rationis, et mulier pro inferiori, sicut exponit Augustinus, *de Tri-*

nitate [1]. Et si tu objicias quod Apostolus loquitur de viro et muliere ad litteram, dicendum quod loquitur de eis non secundum se, sed secundum significationem : vir enim, quia fortis est, et præsidet mulieri, superiorem rationis partem significat; mulier vero inferiorem. Inde etiam est in matrimonio quod vir significat Deum, et mulier significat Ecclesiam, sive animam : hoc autem est ratione virilitatis ex parte una, et infirmitatis et fragilitatis ex altera : quæ non respiciunt imaginem secundum se, sed ratione corporis annexi, et ita non essentialiter, sed accidentaliter.

QUÆSTIO III.

An imago principalius sit ii cognitiva, quam in affectiva [2].

Fundam. Utrum imago principalius sit in cognitiva, quam in motiva, sive affectiva; et quod principalius sit in cognitiva, videtur per illud quod dicit Augustinus : « Imago est in potentia cognoscendi, et similitudo in potentia diligendi : » sed hoc non est dictum, quod omnino sit in potentia cognoscendi : ergo dictum est, quia principalius est ibi.

Item imago primo et principaliter convenit ipsi Verbo æterno : ergo ei principaliter magis convenit, quod illi Verbo æterno respondet : hoc autem est ipsa intelligentia, quæ est in ipsa potentia cognitiva : ergo, etc.

Item imago consistit in memoria, intelligentia, et voluntate : sed duæ istarum potentiarum, scilicet memoria et intelligentia, tenent se ex parte cognitivæ : ergo et imago plus se tenet ex parte cognitivæ, quam affectivæ.

Item *imago* dicit quamdam configurationem et distinctionem : sed affectivæ est unire, et cognitivæ distinguere : ergo imago principalius (*a*) residet penes cognitivam, quam penes affectivam.

Contra : 1. Imago reformationis respondet imagini creationis : sed imago reformationis, quæ quidem est gratia, principalius est in affectiva, quam in cognitiva : ergo et imago creationis. Ad opp.

2. Item in eo principaliter consistit res, in quo consistit ejus complementum : sed imago completur in voluntate, et voluntas se tenet ex parte affectivæ : ergo, etc.

3. Item imago est nobilissimum in anima : ergo consistit penes id, quod est in anima nobilissimum : sed liberum arbitrium, sive voluntas, est nobilissimum quod est in anima : ergo principaliter consistit imago penes arbitrium, sive voluntatem : hoc autem principaliter respicit affectivam : ergo, etc.

4. Item similitudo est in plus, quam sit imago; non enim quælibet similitudo est imago, sed similitudo expressa in quadam configuratione et imitatione : ergo ubicumque est imago, est et similitudo : ergo ubi principaliter est imago, principaliter est similitudo : sed similitudo non est principaliter penes cognitionem, sed penes affectionem, cum similitudo sit in gratuitis, quæ maxime respiciunt potentiam affectivam : ergo pari ratione imago. Juxta hoc quæritur quæ sit differentia inter imaginem et similitudinem : cum enim plus sit similitudo, quam imago, sicut ostendit Augustinus, in libro *LXXXIII Quæstionum* [3], et superius non debeat connumerari suo inferiori, videtur quod male dicitur homo factus ad imaginem et similitudinem.

5. Item, cum duæ sint potentiæ ex parte affectionis, scilicet irascibilis et concupiscibilis, et duæ ex parte cognitionis, scilicet memoria et intelligentia; quæstio est, quare in ratione imaginis potius accipiuntur duæ potentiæ ex parte cognitivæ, et una ex parte affectivæ. Videtur enim quod potius debeat esse e converso, cum tres virtutes theologicæ, quæ reformant imaginem animæ, sic

[1] August., *de Trinit.*, lib. XII, cap. XIII, n. 20. — [2] *Cf.* Ægidius Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XVI, q. II, art. 3; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XVI, q. I, art. 4; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XVI, q. VI. — [3] Aug., *de div. Quæst. LXXXIII*, q. LXXIII.

(*a*) *Edit. Ven.* principaliter.

in ea ponantur, ut duæ sint ex parte affectivæ, scilicet spes et charitas, quarum una est in irascibili, et altera in concupiscibili; et una ex parte cognitivæ, scilicet fides, quæ communiter ponitur in rationali.

CONCLUSIO.

Imago principalius est in cognitiva virtute, quam motiva sive affectiva potentia.

Resp. ad Arg. Dicendum quod de prima nominis impositione differt imago, et similitudo: *imago* enim nominat conformitatem in quantitate; *similitudo* vero convenientiam in qualitate. Imago enim nominat quamdam configurationem, et ita importat figuram, quæ est quantitas in qualitate, vel qualitas in quantitate; *similitudo* vero dicitur rerum differentium eadem qualitas. Ex hac autem primaria differentia, triplex consuevit assignari modus distinguendi inter imaginem, et similitudinem, cum dicitur: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem.* Primus est, quem dicit Hugo [1], quod similitudo respicit naturam, et imago respicit figuram: quia similitudo dicit convenientiam in qualitate naturali; imago vero convenientiam in distinctione figurali, ad modum cujusdam trianguli, in quo sunt tres termini, et tres lineæ: quia tres sunt potentiæ, quarum quælibet habitudinem habet ad quamlibet; et similiter tres personæ: et potentia, vel persona, tenet rationem termini; habitudo vero, vel emanatio, tenet rationem lineæ. Secundus modus distinguendi est, quod imago est in naturalibus, et similitudo in gratuitis; qui (*a*) similiter habet ortum ex illa prima differentia. Quia enim *imago* dicit configurationem, et illa attenditur ex parte naturalium potentiarum animæ, scilicet memoriæ, intelligentiæ, et voluntatis; hinc est quod imago est in naturalibus: quia vero *similitudo* dicit convenientiam quæ ortum habet a qualitate; et qualitas: in qua anima similatur Deo, est gratia, ideo similitudo in gratuitis dicitur esse. Tertius modus distinguendi est, quod imago est in potentia cognoscendi, et similitudo in potentia diligendi: et iste modus similiter habet ortum ex differentia prima. Quia enim imago consistit in convenientia secundum configurationem, et configuratio attenditur in origine, habitudine et potentiarum distinctione, et hæc origo et habitudo principaliter residet ex parte cognitivæ; ideo imago principalius ponitur in cognitiva. Similitudo vero dicit convenientiam in qualitate: et quia qualitas, in qua principaliter assimilatur anima Deo, est in voluntate sive in affectione, hinc est quod similitudo ponitur principaliter in potentia affectiva. Et inde est quod in imagine creationis duæ sunt potentiæ ex parte cognitivæ, scilicet memoria et intelligentia; et una ex parte affectivæ, scilicet voluntas. E contra vero in imagine recreationis, quæ quidem consistit in gratia, duæ virtutes sunt ex parte affectivæ, scilicet spes et charitas; et una ex parte cognitivæ, scilicet fides. Imago enim principaliter respicit originem et habitudinem: habitudo autem et origo attenditur inter memoriam et intelligentiam per modum parentis et prolis; et inter hæc duo, et voluntatem, secundum modum donationis, sive processionis. Inter irascibilem vero, et concupiscibilem, nec est talis ordo, nec origo, cum motus irascibilis possit esse sine concupiscibili, et e converso: motus autem voluntatis non potest esse sine motu intelligentiæ prævio, nec actus similiter intelligentiæ sine actu memoriæ: in his dico quæ sunt de ratione imaginis: ideo in assignatione imaginis duo sumuntur membra ex parte cognitivæ, et unum ex parte affectivæ; hoc enim exigit ordo, et origo, et distinctio: et propterea imago principalius est in cognitiva, quam in affectiva. Similitudo vero principalius consistit in unione animæ ad Deum, quæ quidem est per gratiam: et quoniam unio et gratia principaliter respiciunt affectivam,

[1] Hug., *de Sacram.*, lib. II, part. VI, c. II.

(*a*) *Cat. edit.* quæ.

hinc est quod in imagine recreationis, quæ quidem est in gratuitis, duæ sunt virtutes quæ respiciunt affectivam, scilicet spes et charitas, penes duas vires, scilicet irascibilem et concupiscibilem; una vero, quæ respicit cognitivam, scilicet fides, quæ respicit rationalem : quamvis et spes, reformans irascibilem, per consequens reformet (*a*) memoriam, cum conveniant in actu, qui est tenere. Secundum hoc igitur planum est respondere ad quæstionem et objecta : concedendum est enim de plano, quod imago principaliter respicit cognitivam; concedendæ sunt etiam rationes, quæ hoc probant.

1. Ad illud vero quod objicitur de imagine reformationis, dicendum quod non valet, quia imago reformationis potius est similitudo quædam, quam sit imago. Si enim proprie esset imago, esset capax Dei, et esset immortalis : nunc autem non est sic : et ideo, quia imago recreationis potius est similitudo quam imago, magis principaliter respicit potentiam affectivam, quam cognitivam, quamvis reformet tam cognitivam, quam affectivam.

2. Ad illud quod objicitur, quod complementum magis est in voluntate; dicendum quod, etsi voluntas ultima sit in imagine, non tamen se habet per modum complementi in ratione imaginis : imago enim dicit ordinem et originem in potentiis, sicut est in personis; et quemadmodum tertia persona non ponitur aliarum completiva, nec alias complere, sed potius ab eis recipere; sic voluntas, prout est pars imaginis, potius consideratur in ratione egredientis, quam in ratione complentis : et quia prima ratio originis est per modum naturæ, quæ quidem consistit in ortu intelligentiæ ex memoria, hinc est quod imago principalius respicit cognitivam, quam affectivam.

3. Ad illud quod objicitur, quod imago consistit penes nobilissimum in anima; dicendum quod nobilissimum in anima dupliciter potest accipi : vel secundum distinctionem potentiarum, scilicet affectivæ et cognitivæ; vel secundum conditionem (*b*) statuum, scilicet superioris portionis, et inferioris. Cum ergo dicitur quod imago consistat penes nobilissimum, hoc intelligitur quantum ad statum in superiori parte, non quantum ad potentias; quia imago complectitur tam affectivam, quam cognitivam, cum utraque nata sit immediate ferri ad Deum.

4 et 5. Ad illud quod objicitur, quod similitudo est in plus, quam imago; dicendum quod similitudo, si accipiatur in sua generalitate, in plus est; si vero accipiatur proprie, sicut accipitur in proposito, non est in plus : immo distinguitur ab imagine, ita quod etsi utraque tam affectivam, quam cognitivam respiciat, imago tamen principalius respicit cognitivam, et similitudo affectivam : et ratio jam dicta est : et per hoc patet responsio ad illa duo quæ quærebantur.

(*a*) *Cat. edit.* reformat.—(*b*) *Cat. edit.* cognitionem.

FINIS TOMI SECUNDI.

INDEX MATERIARUM QUÆ IN TOMO SECUNDO

OPERUM

SANCTI BONAVENTURÆ CONTINENTUR

distinctionem, quia in homine est personalis discretio per originem, in angelis autem non : ergo expressius repræsentat Trinitatem homo, quam angelus : sed in quo est expressior repræsentatio, est expressior imago : ergo, etc.

Item evidentius imitatur alterum, quod imitatur quantum ad substantiam et modum existendi, quam quod imitatur solum quantum ad alterum : sed anima repræsentat Trinitatem summam, et prout est in seipsa, et prout est in rebus, ut sic in qualibet parte corporis sit tota, sicut summa essentia est in creatura : ergo expressius imitatur Deum, quam angelus : sed quod expressius imitatur, excellentius sua imagine insignitur : ergo, etc.

Item expressius repræsentat Deum, quod repræsentat ipsum non solum in se, sed secundum quod est principium aliorum, quam quod altero modo tantum : sed homo repræsentat Deum non solum ut ens est in se, sed etiam ut est principium aliorum ; quia sicut ex uno Deo omnia, ita ex uno homine omnes homines, sicut vult Glossa[1] : ergo, si quod expressius repræsentat, rationem imaginis participat eminentius, patet, etc.

Item plenius repræsentat aliquid, quod repræsentat ipsum per majorem accessum ad suam totalitatem : sed homo repræsentat Deum in quantum est exemplar et spiritualium, et corporalium ; angelus autem altero modo tantum : ergo in homine excellentiori modo reperitur imago.

Item, quanto exemplum seu exemplatum magis unitur (*a*) exemplari, tanto magis conformatur ei ; et quanto magis natum est uniri, tanto magis natum est conformari : sed natura humana unitur divinæ in unitate personæ, quod quidem non facit angelica : ergo expressior est in ea imago, quam sit in angelo.

Item per considerationem Philosophi : Si optimum in uno genere est melius optimo in alio genere, etiam est simpliciter hoc illo melius : sed Christus, qui est optimus inter homines omnes, excellentiori modo insignitus est imagine Dei, quam optimus angelus : ergo imago Dei in homine, quam in angelo, reperitur excellentius.

[1] Gloss. in II *Cor.*, c. XI.

CONCLUSIO.

Imaginis ratio quoad esse tam in convenientia ordinis, quam proportionis, æqualis est in angelo et in homine ; quo vero ad bene esse imaginis, se mutuo excedunt.

Resp. ad Argum. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod quidam voluerunt dicere, quod *creaturam magis esse ad imaginem Dei*, dici potest dupliciter : vel extensive, vel intensive. Si extensive, sic dixerunt quod homo magis repræsentat Deum, quam angelus, quia in pluribus, ratione corporis sibi uniti : utpote in spiritualibus, et corporalibus, et in modo existendi in rebus, et secundum etiam modum producendi res : et sic dicunt procedere rationes ad secundam partem. Tamen quod de Christo objicitur, non valet : illud enim est singulare privilegium, nec est naturæ, sed potius gratiæ. Si autem dicatur una creatura magis esse ad imaginem, quam alia intensive, quia expressius repræsentat ; sic dicunt angelum magis esse ad imaginem Dei, quam sit homo, sicut ostendunt auctoritates et rationes ad oppositum. Et hoc insinuat Gregorius, cum dicit : « Quanto in eo subtilior est natura, tanto in eo imago Trinitatis similius insinuatur impressa : » et rationes eam consequentes ostendunt, quod sicut excellentior est natura angelica, sic excellentiores habet potentias, et majorem habet capacitatem, et digniori modo est imagine Dei insignita : et secundum hanc viam plana est responsio ad quæstionem propositam, et ad objecta. Sed licet iste modus dicendi probabilis videatur ; tamen non modicam habet calumniam ratione utriusque partis distinctionis. Quod enim dicatur imago magis esse

Aliorum opinio.

(*a*) *Cat. edit.* innititur.

in homine extensive, quam in angelis, hoc verbis Augustini non consonat, qui rationem imaginis dicit esse in anima præcise secundum partem supremam, sicut patet in libris *de Trinitate*[1]. Similiter, quod dicatur universaliter expressior esse imago Dei in angelo, quam in anima, propter majorem dignitatem naturæ; hoc non videtur consonare Glossæ, quæ dicit super illud *ad Hebræos*[2] *: Eum qui modicum minoratus est ab angelis;* ibi dicit Glossa quod « natura mentis humanæ, qualem Christus assumpsit, solus Deus major est. » Et Augustinus hoc innuit in pluribus locis : et pie creditur, et communiter sentitur, quod virgo Maria magis inter omnes angelos accedit ad Deum.

Opinio propria.

Propterea est alius modus dicendi, quod cum expressio imaginis consistat in convenientia ordinis et proportionis, intensio dignitatis imaginis consistit secundum intensionem convenientiæ quantum ad proportionem, vel ordinem. Attendendum autem quod convenientia creaturæ rationalis ad Deum secundum ordinem, quædam est de esse imaginis, et quædam de bene esse : de esse imaginis est, quod creatura immediate ordinetur ad Deum; de bene esse vero est, quod creatura quæ est imago, præponatur aliis quæ tenent rationem vestigii, et quod aliæ (*a*) ordinentur in ipsam tanquam in finem. Et sic triplex est ordo in creatura rationali, secundum quem conformatur Deo. Primus (*b*), quod immediate nata est Deo conjungi, et hoc est essentiale imagini : et in hoc angelus et anima æquiparantur, quia utriusque mens immediate ab ipsa prima veritate formatur. Secundus est, quo præponitur creatura, quæ est imago, aliis creaturis : et in hoc angeli præcellunt, quia non solum bestiis, sed etiam hominibus rectores sunt deputati, secundum illud *Ecclesiastici*[3] *: In unaquaque gente præposuit rectores*; Glossa : « id est angelos; » et iste est ordo, quo creatura irrationalis regitur a Deo, mediante rationali. Tertius est ordo, quo creaturæ irrationales ad rationalem ordinantur tanquam in finem propter quem sunt factæ, et mediante illo in ultimum finem principalem : et secundum hunc ordinem magis convenit homo cum Deo, quam angelus; magis enim facta sunt et corporalia et sensibilia propter homines, quam propter angelos : et sic patet quod ratio imaginis, prout attenditur in convenientia ordinis, quantum ad id quod est de esse, in homine et angelo reperitur æqualiter, quia uterque ordinatur in Deum immediate; quantum vero ad illud quod est de bene esse, scilicet quantum ad ordinem respectu creaturarum, se habent per modum excedentis, et excessi. Angelus enim magis convenit quantum ad ordinem sub ratione regiminis; homo vero magis quantum ad ordinem qui attenditur in ratione finis. Consimili modo reperimus, et æqualitatem, et mutuum excessum in expressione imaginis quæ attenditur secundum convenientiam proportionis, quia quædam est convenientia habitudinis quæ est de esse imaginis, quædam de bene esse : illa est de esse, quæ consistit in comparatione ad intrinseca, sicut ad potentias : et in hac homo et angelus adæquantur, quia ita bene est distinctio, et origo, et æqualitas, et consubstantialitas in potentiis animæ, in memoria scilicet, intelligentia et voluntate, sicut in potentiis angeli. Illa vero convenientia habitudinis est de bene esse, quæ attenditur in comparatione creaturæ rationalis ad aliquod extrinsecum, utpote ad corpus, quod est ipsa inferius. Hæc autem dupliciter potest esse expressior : vel privative, vel positive : si positive, sic anima est imago expressior, quæ in hoc quod conjungitur corpori, ita quod per illud est principium aliorum, et per illud totum inhabitat, magis repræsentat Deum, qui est principium omnium, et qui unus est in omnibus; si autem privative, sic angelus magis repræsentat Deum, quia

[1] Aug., *de Trin.*, lib. V, c. VI; lib. XIV, c. VII. — [2] *Hebr.*, II, 9. — [3] *Eccli.*, XVII, 14.

(*a*) *Cæt. edit.* alia. — (*b*) *Cæt. edit.* Prius.

Deus est spiritus purus, omnino impermixtus, et independens a creaturis omnibus; et hæc repræsentat angelicus spiritus, dum est a corpore secundum actum et aptitudinem separatus, et pro tanto dicitur esse subtilior a Gregorio, et in eo imago divinitatis est expressior; et sic patet quod quantum ad convenientiam proportionis, quæ est de essentia imaginis, inter hominem et angelum potest esse æqualitas; quantum vero ad illam (a) quæ est de bene esse, se habent sicut excedentia, et excessa.

Ex prædictis igitur patet responsio ad quæstionem propositam. Cum enim quæritur utrum principalius, vel expressius, sit imago Dei in angelo, quam in anima, respondendum quod quantum ad aliquid est æque principaliter; quantum ad aliquid, magis principaliter; quantum ad aliquid, minus, sicut explanatum est : et per hoc patet responsio ad rationes ad utramque partem, quæ procedunt secundum diversas vias, secundum quas veritatem possunt concludere, quia non habent oppositionem.

Resp. ad argum. 3 ad opp. Ad illud tamen quod objicitur de majori capacitate, dici potest quod non cogit; angelus enim capacitatem gratiæ habet in comparatione ad sursum, in qua comparatione non excedit naturam mentis humanæ. Quod autem natura angelica dicatur excedere humanam, hoc est in comparatione ad corpus, ad quod non habet inclinationem, sicut anima; et ideo majoritas dignitatis in natura angelica respectu animæ non facit ad excellentiam imaginis, sive illius capacitatis quæ est in natura humanæ mentis, secundum quod anima est capax Dei. Similiter nec illud quod sequitur, cogit; quia major vivacitas memoriæ vel intelligentiæ potius facit ad intensionem similitudinis, quam ad imaginis majorem expressionem : similitudo enim consistit in proprietatibus naturalibus, imago vero in origine et habitudine : et quamvis potentiæ in angelis sint vivaciores, quam in animabus, et ideo similiores Deo, eumdem tamen habent ordinem, et habitudinem, sicut ostensum est supra : unde magis proprie conceditur quod angelus sit Deo similior quam homo, quam possit concedi quod angelus sit magis imago : et hoc vult dicere auctoritas Gregorii.

Resp. ad arg. 4 ad opp.

Rationes vero ad oppositum procedunt et concludunt majorem expressionem quantum ad illud quod est accidentale imagini, excepta illa quæ fundatur super unione : ad quam dicendum quod non cogit, pro eo quod substantia quæ est minus capax gratiæ per naturam, potest effici magis capax per aliquam gratiam gratis datam, quæ disponit et ampliat capacitatem naturæ ad susceptionem gratiæ gratum facientis. Unde esto quod natura angelica esset magis capax gratiæ, quam humana natura, secundum naturalem potentiam, sicut videtur rationabiliter esse ponendum, ut natura angelica sit excellentior, et excellentiori naturæ debeatur excellentior potentia et capacitas; nihilominus tamen per aliquod donum, divinitus sibi datum gratis, potest elevari capacitas animæ usque ad capacitatem angeli, et quodam modo ampliorem : nam donum gratiæ gratis datæ disponit ad gratiam gratum facientem : et sic possibile est fuisse in Christo, et B. Virgine : et sic patent objecta ad utramque partem.

QUÆSTIO II.

An imago principalius sit in mare, quam in fœmina [1].

Fundam. Utrum principalius sit imago in masculo, quam in fœmina; et quod sic, videtur. Vir est imago et gloria Dei : hæc autem, ut dicit Apostolus, separat virum a muliere : igitur aut mulier non est imago, aut si est imago, non est ita expressa sicut vir.

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. LV, memb. 5; S. Thom., p. I, q. LV, art. 4; Altisiodor., II *Sent.*, tract. X, c. II et III; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XVI, q. II, art. 2; Richard., II *Sent.*, dist. XVI, q. VI; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XVI, q. I, art. 3; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XVI, q. V.

(a) *Cat. edit.* illa.

2. Item Glossa ibi dicit : « Ad imaginem Dei factus est vir, non mulier : » sed hoc non est dictum, quod mulier nullo modo sit ad imaginem facta : ergo dictum est, quod minus est ad imaginem, quam vir.

3. Item, quia homo est ad imaginem, unibilis est naturæ divinæ : sed magis fuit unibilis in sexu masculino, quam fœmineo : ergo magis est imago vir, quam mulier.

4. Item, quia homo est imago Dei, omnibus est prælatus, sive præpositus, secundum quod innuitur in textu *Genesis : Faciamus hominem ad imaginem*, etc.; et subditur : *Et præsit piscibus*, etc. Ergo præsidere si non convenit homini in sexu fœmineo, sed masculino, videtur quod imago excellentiori modo sit in masculino sexu, quam in fœmineo.

Ad opp. Contra [1] : *Creavit Deus hominem ad imaginem et similitudinem suam; masculum, et fœminam creavit illos :* si igitur mulier creata est ad imaginem Dei, et ad æqualitatem viri, sicut innuit formatio ejus de latere, et ratio etiam quare formata est, cum dicitur [2] : *Faciamus adjutorium simile sibi :* videtur igitur quod in viro et muliere æqualiter reperiatur ratio imaginis.

Item imago attenditur in homine quantum ad supremum animæ : sed in supremo animæ non est distinctio aliqua secundum sexum : ergo, sive homo sit mulier, sive vir, æqualiter est imago,

Item sexus non variat speciem : ergo vir et mulier sunt ejusdem speciei : sed imago consequitur hominem quantum ad formam speciei, non quantum ad formam individui : ergo æqualiter est in viro, et muliere.

Item imago creationis ordinatur ad imaginem recreationis, sive gratificationis : sed imago recreationis, quæ consistit in gratia et virtutibus, ita excellenter potest esse in muliere, sicut in viro : ergo pari ratione et imago creationis, in qua conditus est homo.

[1] *Gen.*, I, 27. — [2] *Gen.*, II, 18.

CONCLUSIO.

Imaginis ratio, quantum ad id quod est de ejus complemento, non est principalius in masculo quam in fœmina; si vero præsidentiam et rationem principiendi respiciamus, utique aliquo modo principalius est in viro quam in fœmina.

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum quod, sicut ex præcedentibus patet, imago, quantum ad suum esse, principaliter consistit in anima et ejus potentiis, et in his potissime prout habent ad Deum converti : et quantum ad hoc non est distinctio masculi et fœminæ, servi et liberi : ideo imago, quantum ad id quod est de complemento ejus, et de ejus esse, non magis reperitur in viro, quam in muliere. Quantum autem ad bene esse, sive ad clariorem expressionem, consistit imago in anima, secundum quod ad corpus habet ordinem et habitudinem. Et quoniam ex parte corporis est sexuum distinctio, et secundum sexuum distinctionem major est repræsentatio, sive quantum ad rationem præsidendi, sive quantum ad rationem principiandi, quia vir est caput mulieris, et vir est principium mulieris, et non vir propter mulierem, sed mulier propter virum : quantum ad hunc utique modum excellentiori modo reperitur imago in sexu masculino, quam fœminino : non ratione ejus quod est de esse ipsius imaginis, sed ratione ejus quod adjacet. Et secundum hoc satis plane potest responderi ad objecta : rationes enim ostendentes quod non magis est imago vir, quam mulier, procedunt de imagine quantum ad suum primum esse, sicut intuenti patet; rationes vero ad oppositum procedunt de imagine quantum ad aliquam accidentalem proprietatem, sive per relationem ad corpus.

Resp. ad arg. pro fundam. 1 et 2. Ad illud autem quod dicit Apostolus et Glossa, quod vir est imago et gloria Dei; dicendum quod vir accipitur metaphorice pro superiori parte rationis, et mulier pro inferiori, sicut exponit Augustinus, *de Tri-*

nitate [1]. Et si tu objicias quod Apostolus loquitur de viro et muliere ad litteram, dicendum quod loquitur de eis non secundum se, sed secundum significationem : vir enim, quia fortis est, et præsidet mulieri, superiorem rationis partem significat; mulier vero inferiorem. Inde etiam est in matrimonio quod vir significat Deum, et mulier significat Ecclesiam, sive animam : hoc autem est ratione virilitatis ex parte una, et infirmitatis et fragilitatis ex altera : quæ non respiciunt imaginem secundum se, sed ratione corporis annexi, et ita non essentialiter, sed accidentaliter.

QUÆSTIO III.

An imago principalius sit ii cognitiva, quam in affectiva [2].

Fundam. Utrum imago principalius sit in cognitiva, quam in motiva, sive affectiva; et quod principalius sit in cognitiva, videtur per illud quod dicit Augustinus : « Imago est in potentia cognoscendi, et similitudo in potentia diligendi : » sed hoc non est dictum, quod omnino sit in potentia cognoscendi : ergo dictum est, quia principalius est ibi.

Item imago primo et principaliter convenit ipsi Verbo æterno : ergo ei principaliter magis convenit, quod illi Verbo æterno respondet : hoc autem est ipsa intelligentia, quæ est in ipsa potentia cognitiva : ergo, etc.

Item imago consistit in memoria, intelligentia, et voluntate : sed duæ istarum potentiarum, scilicet memoria et intelligentia, tenent se ex parte cognitivæ : ergo et imago plus se tenet ex parte cognitivæ, quam affectivæ.

Item *imago* dicit quamdam configurationem et distinctionem : sed affectivæ est unire, et cognitivæ distinguere : ergo imago principalius (*a*) residet penes cognitivam, quam penes affectivam.

Contra : 1. Imago reformationis respondet imagini creationis : sed imago reformationis, quæ quidem est gratia, principalius est in affectiva, quam in cognitiva : ergo et imago creationis. Ad opp.

2. Item in eo principaliter consistit res, in quo consistit ejus complementum : sed imago completur in voluntate, et voluntas se tenet ex parte affectivæ : ergo, etc.

3. Item imago est nobilissimum in anima : ergo consistit penes id, quod est in anima nobilissimum : sed liberum arbitrium, sive voluntas, est nobilissimum quod est in anima : ergo principaliter consistit imago penes arbitrium, sive voluntatem : hoc autem principaliter respicit affectivam : ergo, etc.

4. Item similitudo est in plus, quam sit imago; non enim quælibet similitudo est imago, sed similitudo expressa in quadam configuratione et imitatione : ergo ubicumque est imago, est et similitudo : ergo ubi principaliter est imago, principaliter est similitudo : sed similitudo non est principaliter penes cognitionem, sed penes affectionem, cum similitudo sit in gratuitis, quæ maxime respiciunt potentiam affectivam : ergo pari ratione imago. Juxta hoc quæritur quæ sit differentia inter imaginem et similitudinem : cum enim plus sit similitudo, quam imago, sicut ostendit Augustinus, in libro *LXXXIII Quæstionum* [3], et superius non debeat connumerari suo inferiori, videtur quod male dicitur homo factus ad imaginem et similitudinem.

5. Item, cum duæ sint potentiæ ex parte affectionis, scilicet irascibilis et concupiscibilis, et duæ ex parte cognitionis, scilicet memoria et intelligentia; quæstio est, quare in ratione imaginis potius accipiuntur duæ potentiæ ex parte cognitivæ, et una ex parte affectivæ. Videtur enim quod potius debeat esse e converso, cum tres virtutes theologicæ, quæ reformant imaginem animæ, sic

[1] August., *de Trinit.*, lib. XII, cap. XIII, n. 20. — [2] *Cf.* Ægidius Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XVI, q. II, art. 3; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XVI, q. I, art. 4; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XVI, q. VI. — [3] Aug., *de div. Quæst. LXXXIII*, q. LXXIII.

(*a*) *Edit. Ven.* principaliter.

in ea ponantur, ut duæ sint ex parte affectivæ, scilicet spes et charitas, quarum una est in irascibili, et altera in concupiscibili; et una ex parte cognitivæ, scilicet fides, quæ communiter ponitur in rationali.

CONCLUSIO.

Imago principalius est in cognitiva virtute, quam motiva sive affectiva potentia.

Resp. ad Arg. Dicendum quod de prima nominis impositione differt imago, et similitudo: *imago* enim nominat conformitatem in quantitate; *similitudo* vero convenientiam in qualitate. Imago enim nominat quamdam configurationem, et ita importat figuram, quæ est quantitas in qualitate, vel qualitas in quantitate; *similitudo* vero dicitur rerum differentium eadem qualitas. Ex hac autem primaria differentia, triplex consuevit assignari modus distinguendi inter imaginem, et similitudinem, cum dicitur: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem.* Primus est, quem dicit Hugo [1], quod similitudo respicit naturam, et imago respicit figuram: quia similitudo dicit convenientiam in qualitate naturali; imago vero convenientiam in distinctione figurali, ad modum cujusdam trianguli, in quo sunt tres termini, et tres lineæ: quia tres sunt potentiæ, quarum quælibet habitudinem habet ad quamlibet; et similiter tres personæ: et potentia, vel persona, tenet rationem termini; habitudo vero, vel emanatio, tenet rationem lineæ. Secundus modus distinguendi est, quod imago est in naturalibus, et similitudo in gratuitis; qui (a) similiter habet ortum ex illa prima differentia. Quia enim *imago* dicit configurationem, et illa attenditur ex parte naturalium potentiarum animæ, scilicet memoriæ, intelligentiæ, et voluntatis; hinc est quod imago est in naturalibus: quia vero *similitudo* dicit convenientiam quæ ortum habet a qualitate; et qualitas: in qua anima similatur Deo, est gratia, ideo similitudo in gratuitis dicitur esse. Tertius modus distinguendi est, quod imago est in potentia cognoscendi, et similitudo in potentia diligendi: et iste modus similiter habet ortum ex differentia prima. Quia enim imago consistit in convenientia secundum configurationem, et configuratio attenditur in origine, habitudine et potentiarum distinctione, et hæc origo et habitudo principaliter residet ex parte cognitivæ; ideo imago principalius ponitur in cognitiva. Similitudo vero dicit convenientiam in qualitate: et quia qualitas, in qua principaliter assimilatur anima Deo, est in voluntate sive in affectione, hinc est quod similitudo ponitur principaliter in potentia affectiva. Et inde est quod in imagine creationis duæ sunt potentiæ ex parte cognitivæ, scilicet memoria et intelligentia; et una ex parte affectivæ, scilicet voluntas. E contra vero in imagine recreationis, quæ quidem consistit in gratia, duæ virtutes sunt ex parte affectivæ, scilicet spes et charitas; et una ex parte cognitivæ, scilicet fides. Imago enim principaliter respicit originem et habitudinem: habitudo autem et origo attenditur inter memoriam et intelligentiam per modum parentis et prolis; et inter hæc duo, et voluntatem, secundum modum donationis, sive processionis. Inter irascibilem vero, et concupiscibilem, nec est talis ordo, nec origo, cum motus irascibilis possit esse sine concupiscibili, et e converso: motus autem voluntatis non potest esse sine motu intelligentiæ prævio, nec actus similiter intelligentiæ sine actu memoriæ: in his dico quæ sunt de ratione imaginis: ideo in assignatione imaginis duo sumuntur membra ex parte cognitivæ, et unum ex parte affectivæ; hoc enim exigit ordo, et origo, et distinctio: et propterea imago principalius est in cognitiva, quam in affectiva. Similitudo vero principalius consistit in unione animæ ad Deum, quæ quidem est per gratiam: et quoniam unio et gratia principaliter respiciunt affectivam,

[1] Hug., *de Sacram.*, lib. II, part. VI, c. II.

(a) *Cat. edit.* quæ.

hinc est quod in imagine recreationis, quæ quidem est in gratuitis, duæ sunt virtutes quæ respiciunt affectivam, scilicet spes et charitas, penes duas vires, scilicet irascibilem et concupiscibilem; una vero, quæ respicit cognitivam, scilicet fides, quæ respicit rationalem : quamvis et spes, reformans irascibilem, per consequens reformet (a) memoriam, cum conveniant in actu, qui est tenere. Secundum hoc igitur planum est respondere ad quæstionem et objecta : concedendum est enim de plano, quod imago principaliter respicit cognitivam; concedendæ sunt etiam rationes, quæ hoc probant.

1. Ad illud vero quod objicitur de imagine reformationis, dicendum quod non valet, quia imago reformationis potius est similitudo quædam, quam sit imago. Si enim proprie esset imago, esset capax Dei, et esset immortalis : nunc autem non est sic : et ideo, quia imago recreationis potius est similitudo quam imago, magis principaliter respicit potentiam affectivam, quam cognitivam, quamvis reformet tam cognitivam, quam affectivam.

2. Ad illud quod objicitur, quod complementum magis est in voluntate; dicendum quod, etsi voluntas ultima sit in imagine, non tamen se habet per modum complementi in ratione imaginis : imago enim dicit ordinem et originem in potentiis, sicut est in personis; et quemadmodum tertia persona non ponitur aliarum completiva, nec alias complere, sed potius ab eis recipere; sic voluntas, prout est pars imaginis, potius consideratur in ratione egredientis, quam in ratione complentis : et quia prima ratio originis est per modum naturæ, quæ quidem consistit in ortu intelligentiæ ex memoria, hinc est quod imago principalius respicit cognitivam, quam affectivam.

3. Ad illud quod objicitur, quod imago consistit penes nobilissimum in anima; dicendum quod nobilissimum in anima dupliciter potest accipi : vel secundum distinctionem potentiarum, scilicet affectivæ et cognitivæ; vel secundum conditionem (b) statuum, scilicet superioris portionis, et inferioris. Cum ergo dicitur quod imago consistat penes nobilissimum, hoc intelligitur quantum ad statum in superiori parte, non quantum ad potentias; quia imago complectitur tam affectivam, quam cognitivam, cum utraque nata sit immediate ferri ad Deum.

4 et 5. Ad illud quod objicitur, quod similitudo est in plus, quam imago; dicendum quod similitudo, si accipiatur in sua generalitate, in plus est; si vero accipiatur proprie, sicut accipitur in proposito, non est in plus : immo distinguitur ab imagine, ita quod etsi utraque tam affectivam, quam cognitivam respiciat, imago tamen principalius respicit cognitivam, et similitudo affectivam : et ratio jam dicta est : et per hoc patet responsio ad illa duo quæ quærebantur.

(a) *Cat. edit.* reformat. — (b) *Cat. edit.* cognitionem.

FINIS TOMI SECUNDI.

INDEX MATERIARUM QUÆ IN TOMO SECUNDO

OPERUM

SANCTI BONAVENTURÆ CONTINENTUR

FINIS.